

LA IDEOLÒGICA DEL SUBJECTE LLIURE

**SOBRE LA RADICAL HISTORICITAT
DEL DISCURS**

**La present obra ha estat guardonada amb el
VIII Premi d'Assaig Humanístic de
Catalunya Literària Fundació Privada,
Biblioteca Divulgare**

Catalunya Literària Fundació Privada concedeix periòdicament, des de 2002, un premi d'assaig humanístic sobre un tema prèviament establert en cada convocatòria. Les obres guanyadores en anteriors edicions han tractat, entre altres temes, de l'origen de la Terra, la construcció d'Europa, les bases biològiques de la política, els desafiaments de l'educació, la varietat ètnica de les societats i altres aspectes de l'evolució de la humanitat.

Catalunya Literària Fundació Privada va ser creada per Antoni Pamies Anguera amb l'objectiu de fomentar el coneixement i difondre obres de pensament. La Fundació es totalment independent de qualsevol entitat de caràcter religiós o polític. Persegueix, en canvi, la col·laboració amb altres fundacions per a objectius comuns.

**CATALUNYA
LITERARIA**
FUNDACIÓ
PRIVADA



<http://www.cfp.cat>

LA IDEOLÒGICA DEL SUBJECTE LLIURE

**SOBRE LA RADICAL HISTORICITAT
DEL DISCURS**

Pablo Aparicio Durán

EXEMPLAR GRATUÏT

Edició per la circulació gratuïta Biblioteca Divulgare – 2024

Reservats tots els drets d'aquesta versió de l'obra.

Catalunya Literària Fundació Privada

Rambla Nova 106-bis 7º 4ª

43001 Tarragona

Tel. 977214661

Correu adminstracio@clfp.cat

<http://www.clfp.cat>

il·lustració de la coberta: Montse Virgili Robert @montsevirgili_art

Impressió i maquetació: Impremta Virgili - TARRAGONA - www.ivirgili.com

Prohibida la reproducció total o parcial sense l'autorització del titular dels drets.

Aquesta obra ha obtingut el VIII Premi d'Assaig de la Fundació Privada Catalunya Literària, atorgat a Tarragona al 2023.

Índex

Introducció	9
--------------------------	---

Primera part: la paradoxa marxista

1. Del jo al «jo soc»	35
L'absurditat o la poètica del jo	35
Els gèneres del dubte.....	51
Divines paraules: la norma del mèrit	53
El moviment (de la relació) social	59
Junts però sense passar-se: sobre el parlar/no parlar «del mateix».....	65
Producció ideològica: individuació i inconscient ideològic discursiu	72
2. El significat històric del «jo soc»	73
Inscripció ideològica: l'horitzó fenomenològic del llenguatge i la comunicació	73
El que és públic com a plataforma discursiva del «jo soc» subjecte lliure.....	75
Les noves idees i la requalificació de la relació social: sobre semàntica, representació i diferència.....	77
La paradoxa marxista i el geni d'Aristòtil.....	86
Imaginació amb relació o sense (sexual/social)	96
La normalitat del sentit de l'humor.....	99
La lògica de l'absurd i la seva relació social.....	103

El món d'ahir també anava de debò	105
La (im)pertinència del marxisme	109
King Kong davant de la tribu a Yale	112
Marx i «el tema en qüestió» (o l'«aportació» del materialisme històric a la teoria de la literatura	116

Segona part: la inscripció ideològica del discurs

3. Inscripcions ideològiques del passat	125
El símptoma: el subjecte lliure de/en la historiografia	125
La radical historicitat de la ciència com a discurs i el problema de la vida prehistòrica	128
La mirada literal com forma de producció ideològica en la ciència (sobre la prehistòrica)	130
La noció d'evolució i la dialèctica natural/social a l'«horitzó fenomenològic» (segles XIX i XX)	135
Per «llegir/creure» la singularitat social	140
A favor i en contra de la metafísica de la «divisió del treball»	141
Que exclou la nostra «naturalesa humana» de la prehistòria?	144
Hipòtesi radicalment (pre)històrica sobre la primera inscripció discursiva: ensurt o sexe?	149
El desinterès pur per l'herència cultural (o Indiana Jones llegint Kant)	150
El món clàssic modern: o el problema de l'enganxament de la substància i l'essència democràtiques	158

4. Inscripcions ideològiques del present	167
Think-tanks per a la «tercera via».....	167
Inscripció ideològica de la IA	174
La IA i el seu «horitzó fenomenològic»	179

Tercera part: el propi discurs

5. Per parlar dels nostres llibres	185
El meu propi inconscient ideològic: el deute literari o l'«art verbal» com a objecte de fe en el desig del subjecte (lliure).....	186
La meva inscripció ideològica professional: el discurs acadèmic	194
La meva inscripció ideològica teòrica: la «radical historicitat».....	202
 6. Conclusions	 207
Llibertat sense ingenuïtat: conèixer les metamorfosis d'allò social/discursiu	209
 Bibliografia	 211
 Annexos	 221

Introducció

El «subjecte lliure» és la norma ideològica de la individuació moderna. En ella, el subjecte compta, almenys, amb dues coses: *la seva* vida, per vendre(-la)/comprar(-la), i *la seva* història, per explicar(-la)/callar(-la). L'«home modern» posseeix, d'aquesta manera i en tot moment, una biografia que té valor en ella mateixa (i aquí rau la picaresca del pobre que gosa explicar la seva vida tal qual, com a «protagonista»¹). O, dit altrament, la vida d'*aquest* subjecte té un sentit que rau en la seva pròpia immanència, de la qual es desprèn, alhora, la llibertat d'interpretar-la (tant pel que fa al subjecte que la viu com pel que fa a altres subjectes lliures amb els que s'estableix la «simpatia»).

Ideològicament, el nostre món no és material ni espiritual, sinó *literal*. Hi insistiré força. Però no per tal de prendre partit en el debat que enfronta dualistes amb monistes, en el qual la nostra afirmació inicial es prendria només com una «tercera via», la del construccionisme social, sinó per deixar ben clara una cosa: que el sentit últim dels debats sobre què és o no és la *realitat* és donat pel sentit pràctic de les relacions socials, en les quals, aquí sí, aquesta literalitat serà «elaborada» de manera diferent pels que creuen en la divisió entre matèria i esperit (ànima, consciència/consciència, gust, poesia, autenticitat, etc.) i els que creuen que tot ha de tenir llur explicació dins de les lleis (i les «excepcions») de la física.

Això, malgrat el que hom podria creure, no és un relativisme ni un construccionisme social/cultural, perquè ni el primer ni el segon («extrem» o «moderat») tenen en compte, en absolut, el concepte de *matriu ideològica*,² que explica de manera objectiva (i rigorosa) el sentit

1 Vegeu Rodríguez 2001b.

2 Cf. Elder-Vass 2012.

d'aquestes relacions, que, en la «modernitat», són les que es donen entre subjectes lliures.

Es tracta, doncs, de considerar la realitat pràctica, que, com ha demostrat Juan Carlos Rodríguez (a partir d'ara, llevat d'excepcions, JCR) a *Teoría e historia de la producción ideológica* (1990), no és només econòmica, sinó també vital (en general) i discursiva (en particular). Perquè aquesta matriu es troba en el fonament del que afirmem quan diem «jo soc» (cosa que fem, vulguem o no, quan parlem del «món» o de les seves «coses»), precisament perquè la relació entre subjectes (suposadament lliures) és el punt de partida del sentit que adquireix tot allò que fem a la pràctica (és a dir, en la reproducció quotidiana) de les nostres vides.

Si no reproduïssim el nostre mode de vida entre tots, diàriament, no hi hauria manera de *ser*, *estar* i *semblar*, tres verbs atributius que necessiten un subjecte gramatical, però, sobretot, quan es tracta de «nosaltres», la pregunta és si aquest «subjecte» (persona, cosa, ens), on sembla que no hi ha res més que una abstracció conceptual pura sobre la llengua com a sistema o estructura, ha existit sempre; la resposta és un *no* ben rotund.

És a dir, el subjecte de l'observació o del pensament que s'enuncia té una data de naixement molt més tardana del que se suposa: és el parlant (o agent que posa en moviment el sistema o, millor, que és el sistema mateix) que es desdobra o polaritza (en un jo-tu) i que estableix la comunicació des de la seva autonomia de subjecte, independentment de l'ésser de les coses (Plató-Sòcrates), de la sintaxi com a problema tècnic (filològic) de fixació de la *koiné* (Apol·loni Díscol) o, fins i tot, d'aquesta «dignitat» de la llengua vulgar (Dante).

El nostre subjecte, aquell que «concep, jutja i raona» des del seu «jo soc» legitimat com a lliure per la raó d'ésser en si mateixa (en tant que «privada»), no apareix, ni tampoc se l'espera, en tota la teoria lingüística anterior a la *Gramàtica de Port-Royal* (1660),³ és a dir, fins haver-se iniciat

3 Cf. Cabrera 2017, pàg. 13-68.

les relacions socials mercantils modernes, que són les que comencen a pensar el llenguatge en si mateix i a «jugar-hi», en conseqüència, com una cosa immanent i autònoma (com fa, per exemple, Góngora a Espanya). Si del que parlem és d'aquest «llenguatge», el que estem reproduint és la noció de *subjecte*, per mitjà d'un discurs que ens inscriu en la pràctica històrica de la legitimació ideològica moderna, malgrat que podríem creure que estem parlant, estrictament, de les «idees lingüístiques» dels gramàtics antics.

Aquí, la paradoxa és que aquesta resposta només ens la pot donar una teoria inscrita en la mateixa ideologia del subjecte lliure: el marxisme.

Una teoria que, en aquest punt, també ens diu que al món hi ha hagut altres relacions socials i, per tant, altres formes d'individuació alienes a allò que avui entenem per *subjectivitat* i el seu revers, l'*objectivitat*, en altres paraules: que, a la història, hi ha hagut individus «Amos» o «esclaus», «Senyors» o «serfs»; i, només avui, «subjectes» únics amb consciència metalingüística de caràcter ontològic, que parlen de llur condició de «parlants» o, el que és el mateix, de «subjectes de l'enunciació»⁴ o «subjectes comunicatius».⁵ Així doncs, el concepte de *comunicació* és un concepte que fa referència al valor amb què s'interpel·len aquests darrers subjectes, és a dir, el valor històric de *subjecte* com a posseïdor, per ell mateix, d'una «veu» representativa (en última instància, en la problemàtica social concreta) però que, considerada en si mateixa, es transforma en «objecte» de naturalesa lingüística (en la problemàtica discursiva abstracta). Aquí, la clau ideològica és la d'un objecte sobre el qual es descarta la historicitat de les relacions socials que el pensen i sobre el qual es passa a considerar-ne, només, la transcendència ahistòrica; en concret, la del llenguatge com a «fenomen» atemporal

4 Cf. Benveniste 1966.

5 Vegeu Rodríguez 2001^a, pàg. 61-127.

propi de la «naturalesa humana». A més a més, l'objecte, considerat d'aquesta manera, ja és, per endavant, l'efecte d'aquest descart.

Ara bé, per a nosaltres (des de la teoria de la «radical historicitat»), que els grecs parlessin ja de *subjecte sintàctic* no implica aquesta relació conscient *home-llenguatge*, perquè, per a aquells individus, el problema del «dir» remetia a la qüestió general de l'intercanvi d'essències entre una matèria i una altra; per a ser exactes, entre la matèria «cosa» i la matèria «nom», que és on residia el problema (discursiu abstracte) de la substància de la idea, etc. En canvi, aquí la clau ideològica és una altra: la pràctica de les relacions socials esclavistes, en què l'*ousia* de l'home lliure (ciudadà) també es legitimava essencialment; ho feia davant de l'essència nul·la, subalterna, o animal de l'home, de la dona, de les possessions, etc. D'altra banda, aquesta primera «gramàtica», com ja se sap (tot i que se suposi que tot és «reflexió sobre el llenguatge»), responia al problema de la fixació de l'escriptura.⁶

Per part nostra, a partir d'aquí afegirem que *matriu ideològica* és un concepte la constatació del qual se cenyeix perfectament, per exemple, al criteri de falsabilitat adduït per Karl Popper per tal de determinar el caràcter científic de qualsevol afirmació sobre la realitat.⁷ És a dir, si consideréssim el sentit del discurs com quelcom exclusivament relatiu al «punt de vista» (com passa dins de l'«horitzó fenomenològic» en què, tanmateix, ens inscrivim),⁸ i no a la concreció particular (o a l'ús socialment productiu i, per tant, comprovable) de les nocions que l'articulen, no podríem adherir-nos a assercions tan categòriques (en relació amb les dialèctiques de sentit que pertanyen a

6 Cf. Cabrera 2017, *loc. cit.*

7 Cf. Mora 2023, pàg. 349-351.

8 Per això, per lluitar contra el nostre propi inconscient ideològic rebutgem, entre altres tics discursius postmoderns, haver titulat el nostre assaig de manera indefinida com «Una història...», «Un tractat...», «Una teoria...», etc.

les primeres «formacions discursives» modernes)⁹ com aquesta pel que fa a la historicitat radical de la transició del discurs feudal al modern que trobem a *Teoría e historia de la producción ideológica* (op. cit.):

Es, en tanto que el funcionamiento objetivo del nivel político «representa» siempre, en última instancia, unas relaciones sociales, por lo que decimos que él no puede «crear» ideologías: puede incidir sobre las estructuras ideológicas que estén fundidas a su vez en tales relaciones sociales para hacerlas «actuar» de un modo u otro, para crearles «necesidades» y «temáticas» que estas estructuras ideológicas deberán «asumir» y «elaborar», etc. Pero, además: la incidencia del nivel político sobre las estructuras ideológicas de transición [entre el feudalisme i les formacions socials burgeses entre els segles xv i xvii, més endavant capitalistes, etc.] no provoca en ambas los mismos efectos: provoca, sí, la «necesidad» general de que ambas asuman la dialéctica «privado/público», pero esto será entendido —y «elaborado»— de una manera o de otra, según se trate del organicismo o del animismo.

Así el animismo, por principio, aceptará tal dialéctica «privado/público» en su propia autonomía (esto es: en la autonomía de los dos espacios). Y ello tiene que ser así, en cuanto, como hemos dicho, este funcionamiento del nivel político supone —infraestructuralmente— la tendencia evidente a la consolidación de las relaciones burguesas; por su parte, el organicismo, en tanto que representante de las relaciones feudales, asumirá la dialéctica privado/público pretendiendo a la vez negarla (negar la «autonomía» tanto de una esfera como de la otra) en tanto que

9 En les quals (i en el benentès de considerar-ne tota la la complexitat, és clar), podem passar des d'un *Elogi de la follia* (1511) a un *Testo yonqui* (Preciado 2020); ara bé, el que és interessant és veure la inscripció discursiva concreta (plena de contradiccions radicalment històriques) en què arrela cada text.

sigue suponiendo como única verdad existente la escritura unitaria («totalizadora», «homogeneizante») de los signos de Dios sobre todas las cosas. (pàg. 134)

Una cosa és dir que «Déu ha mort» i una altra cosa és dir *quan, on, com* i —una cosa que en general no es duu fins al fons de la qüestió— *per què* comença aquest procés. I, per cert, Déu no ha «mort», simplement ha entrat a l'espai privat. Tant és així que el Nietzsche delirant de la seva pròpia escriptura (el del «per què escric llibres tan bons») tampoc no és conscient que el que sent és el vertigen de la immanència del seu propi discurs, del llenguatge lliure que la seva història, per molt miserable que li sembli, li serveix en safata: la seva condició d'autor.¹⁰

D'aquí també deriva el sentit únic dels nous esclats de violència i repressió integrista (com el de l'islamisme radical) que, amb un aspecte tan retrògrad com es vulgui (de «retorn al feudalisme»), són en realitat —si prenem seriosament la nostra condició radicalment històrica— conseqüència estricta de la conjuntura actual: en concret, de l'«impacte» especial (infraestructural/sobreestructural) de les relacions socials intersubjectives (les d'avui) sobre aquest integrisme, que en el fons assumeix la dialèctica privat/públic com a condició real

10 Diu Hans Blumenberg (2008), al seu genial llibre *The legitimacy of the modern age* (un altre cas d'història de les idees que no inclou la «matriu ideològica», però que tot i així l'encerta de ple pel que fa als límits ideològics): «Les figures i els esquemes de la història de la salvació s'havien de mostrar com a elements clau i projeccions de l'interior 'el món, com una llengua estrangera per expressar l'absolutisme del món, de l'home, de la societat, de manera que tot allò que no fes referència al propi món seria una metàfora, que havia de ser retraduïda al seu idioma propi. D'una manera ben conseqüent, el problema ja no és la secularització, sinó la marrada que la feia necessària. I per fer marrada, tenim la fórmula, ben establerta, de la consciència que es troba a ella mateixa'. Després d'aquesta giragonsa, el que queda per fer ja no és una separació d'esperits o una clarificació dels fronts, sinó desemascarar la identitat d'un únic interès, per a la realització del qual un Déu hagués estat, en tot cas, poc més que un ajudant. Però, aleshores, no seria millor que aquest deixés d'existir?». (pàg. 16)

d'existència (de manera inconscient, mentre que les seves pràctiques socials objectives són igualment privades/públiques: la burocràcia, els contractes laborals, el mercat, el sistema financer, etc.), però ho fa —i heus aquí la contradicció excessiva— a partir d'un discurs integrista que pretén anul·lar-la; és a dir, d'un discurs que s'inscriu en el no-res, en un buit material/social en què només hi ha lloc per a la follia en forma d'atrocitats: el terrorisme, l'odi, l'horror. I això es diu *neurosi*, cosa que no implica negar la realitat (com passa en la psicosi), però sí el no voler-ne saber res.¹¹ Això és una cosa que, d'altra banda, patim tots en major o menor mesura, malgrat que la nostra inscripció es fa sobre una base material pràctica ja establerta (és a dir, legítima) que té previstes fins i tot les conductes que comporten «càstigs», precisament perquè aquests s'entenen sempre dins dels seus mateixos límits.¹²

Primer problema (ideològic) de la modernitat per a l'islamisme radical: a l'espai (els límits) del que és privat viu l'*autor* que, alhora, és *lector*; això implica que pot llegir/escriure el llibre sagrat, i aquí rau la seva llibertat. Aquesta és la realitat que no neguen (perquè, inconscientment, la coneixen: és la lògica interna del mercat al qual pertanyen i en el qual saben que, al capdavant, això és *pertinent*), però de la qual no en volen saber res (i d'aquí el fet que la seva dictadura teocràtica es faci evident

11 Vegeu Castilla del Pino (1969), pàg. 48. D'altra banda, aquí caldria parlar de les diferències entre allò que se sap/no se sap que se sap/no se sap, etc., en la línia de Lacan-Rumsfeld-Žižek. Pel que fa a la qüestió de la «neurosi» social, vegeu també Ferguson (2023), pàg. 64 ss.

12 Foucault (1983) estudia d'una manera magistral les diferents formes i sentits del càstig (i del crim o la falta): el càstig corporal (on el cos és l'única cosa que pertany al subjecte castigat; per això es dessagna el metge de la seva honra), el jurídic (és a dir, el que s'infligeix al «subjecte de dret»). I és així perquè també són diferents les substàncies del crim i, per tant, les de la pena. D'aquí també provenen les diferents *epístemes* sobre les quals es conceben les diferents nocions del criminal com a «autor». Al nostre parer, allò que li manca a Foucault és la delimitació d'aquests tipus d'individualitats que ell anomena, indistintament, *subjectes*, però que en realitat (en la seva radical historicitat) només ho és el «jurídic»; el «corporal» pertany a l'organicisme feudal, i només és senyor o serf.

en el camp de l'educació, que ells prefereixen conèixer com a «estudi» de l'Alcorà, etc.).

Segon problema (ideològic) de la modernitat per a aquest mateix integrisme: no acceptar aquesta lectura/escriptura lliure, però sí el mode de vida econòmic (el mercat capitalista) que no funciona fora d'aquest espai privat (espai que ve de fàbrica amb una subjectivitat lliure, com el tipus de programari que s'adapta millor a les circumstàncies de l'usuari) des del qual el subjecte *construeix* la seva relació imaginària amb la necessitat material de vendre la seva força de treball (i, molt important, d'extreure o deixar-se extreure la «plusvàlua absoluta», el seu temps, que és tot, i la «plusvàlua relativa», la seva qualificació, que, també per defecte, inclou una educació en la manera de ser subjecte lliure); en conseqüència, *we have a problem*.

En aquest sentit, l'estudi de la problemàtica ideològica que s'exposa al llibre de JCR que hem citat abans, tot i tractar sobre els primers tres segles de la modernitat, és un manual excel·lent per exercitar-se en l'«art de la guerra» contra l'inconscient propi: una guerra que consisteix, sobretot, a guanyar consciència de la historicitat que ens determina i de com fer l'anàlisi de les nocions que fem espontàniament en els nostres discursos; i això d'una manera no menys natural que la que fan servir aquells que anomenem «l'altre» però que viuen al mateix «mercat-món» que nosaltres. En aquest sentit, el nostre món és ple d'autors, reconeguts o no.

D'altra banda, la citació anterior de *Teoría e historia* hauria de servir d'advertiment al lector sobre allò que entenem aquí per la *importància dels matisos* (i de la prosa que els permet, de vegades complicada), idea que serà una constant en aquest llibre. És en aquests matisos (i en la seva pròpia inscripció ideològica) on trobarem el seu gruix, ja que hi tractarem exclusivament d'una cosa: el problema de la *pertinença* i la *pertinència* del que diem i el que fem en aquest món, amb paraules o sense; però també, com a hipòtesi, del que podria haver estat aquest *dir/fer* en d'altres.

És precisament des de la pertinença a un món molt concret (l'Espanya i el mercat globalitzat on avui, l'any 2023, se n'inscriu la societat) que la pertinència del que diem no depèn exclusivament de la nostra intenció (conscient/inconscient) com a autors. Per exemple, aquest llibre *no tracta* del sentit o la manca de sentit de la vida quotidiana, però sí que pertany a un món en què aquest és un tema pertinent,¹³ del qual, en conseqüència, ningú no pot fugir: si hom fa el possible per defugir la discussió, el tema serà igualment present en el seu discurs, però *en negatiu*. Per això, tot allò que pertanyi a l'esfera d'aquesta preocupació (d'aquestes relacions socials literals, atès que ha de ser literal un món on tot és en els seus mateixos termes, començant pel mercat) es considerarà una «visió personal», potser sincera o tendenciosa, preocupada o despreocupada, ben cert, però sempre angoixada per aquest (suposat) «tema universal»; és a dir, en última instància, per una presa de posició pel que fa a ell.

En aquest sentit, el nostre llibre pertany plenament a la seva ideologia: *la ideologia del sentit de la vida literal o, el que és el mateix, la ideologia del subjecte lliure la transcendència del qual vol un objecte sublim destinat a ser reproduït en els seus mateixos termes: la pròpia subjectivitat.*

Per això, hi ha un altre problema discursiu abstracte, ineludible a partir del segle XVIII, que recorre aquest text: la qüestió de la Naturalesa Humana (amb majúscules o sense), mitjançant la qual la nostra ideologia (en general) s'ha pensat en una munió de sentits de la vida (els de cada «autor», és a dir, tot cristo en la seva quotidianitat). La noció de *naturalesa humana* és, al seu torn (fins i tot quan els seus crítics

13 Tan esquinçat com es vulgui per la postmodernitat subversiva o transgressora, el conformisme o l'alienació, el consumisme ferotge, les drogues, l'entreteniment i les noves tecnologies com la «intel·ligència artificial» (de la qual parlarem a la tercera part d'aquest assaig), etc.; però, malgrat tot, situat com a «temàtica» en unes coordenades discursives molt concretes, justament en la problemàtica plantejada per totes aquestes qüestions.

postmoderns, entre els quals ens incloem, detesten el concepte com a invent burgès, avui en dia controlat àdhuc des de la farmacologia), la que aporta la transcendència necessària per tal de realitzar la nostra inscripció en el discurs crític modern. I això és una cosa que es podria considerar paradoxal, si no fos perquè en aquest llibre es critica la ideologia des d'una posició que en defensa el coneixement, també en la seva dimensió inconscient. A més, en el moment oportú, ens endinsarem en el rovell de la qüestió ideològica/libidinal.

Una altra paradoxa en què ens instal·la el nostre inconscient ideològic és que la nostra guerra contra la dicotomia forma/contingut s'acabi interpretant com una forma especial (el gènere de l'assaig) i un contingut especial (les opinions d'un subjecte lliure) contrari a la creença que la forma i el contingut es complementen per manifestar la visió, la veu, la sinceritat o la vitalitat d'un individu que s'expressa des del seu sentit o la seva raó (pròpia d'aquesta naturalesa humana compartida); una expressió que és, alhora, per a ell mateix i per als altres (i això, curiosament, a ningú no li resulta paradoxal, perquè també forma part d'allò que ens dicta l'inconscient), és a dir, com un «ordre del discurs» especial d'aquest autor.

En altres paraules, el nostre llibre tracta del fet glossat en l'últim parèntesi; ara bé, amb la relació expressiva entre els dos anteriors, tenim una «objecció de consciència». Els gèneres discursius (i aquí, en concret, l'assaig) són formes determinades per un contingut radicalment històric, ja que fan referència a una problemàtica social concreta, que cal que sigui desplaçada, necessàriament, per una altra discursivament abstracta. El sentit d'aquesta darrera és radicalment històric i, per tant, la «significació cultural» d'un gènere concret implica, a la pràctica (a la vida conjuntural que anomenem *modernitat*), la segregació d'una mateixa forma de *mèrit*: el valor públic de la virtut privada (tant se val si això ho anomenem *sensibilitat*, *pensament intel·ligent*, *crític*, *creatiu*, etc.).

És això, i no pas la fenomenologia de les formes artístiques, el que configura els gèneres discursius, literaris o de qualsevol altre tipus. Potser això es podria considerar una visió alternativa, provocativa (*thought provoking*, com es diu en anglès) o, senzillament, ideològica o política.¹⁴ Però nosaltres pretenem matisar aquest prejudici establert contra allò ideològic/polític.

Així, per exemple, aquesta idea de la naturalesa humana encarnada en una subjectivitat que s'expressa no és només una interpretació entre moltes d'aquesta naturalesa,¹⁵ sinó que, sobretot, és la lògica des de la qual avui es produeix el discurs en general; és la lògica o dialèctica subjecte/naturalesa la que configura tot el desplegament de visions (més o menys intel·ligents), veus, sinceritats o impostures,¹⁶ vitalismes o negativitats, siguin aquestes individuals o col·lectives, perquè es consideraran sempre obres de subjectes que són (ideològicament) autònoms i —arribat el moment— autèntics, malgrat que ho oblidin en la seva alienació quotidiana, atès que, en realitat, aquest oblit és l'efecte de tenir aquesta llibertat com a pressupòsit.

Aquesta serà sempre la clau de la naturalesa del subjecte: l'ésser, l'estar i el semblar lliure de la seva història; o, el que és el mateix, del signe de l'explotació legítima. El subjecte és «lliure» en aquest sentit. Qualsevol altra cosa no tindrà cap mena de sentit: serà «no-res».

I parlar del no-res, és clar, és quelcom que es valora com especialment pertinent en la nostra conjuntura històrica, en la qual

14 En un altre lloc (Aparicio 2018a, pàg. 135-146), hem parlat de com la ideologia dominant es concentra en «paratextos» com els de les solapes dels llibres. Seria interessant fer aquesta mateixa anàlisi amb els veredictes dels diferents premis Nobel de literatura. D'altra banda, amb aquest treball pretenem argumentar per què la diferència ideològica no és als paratextos o als textos, sinó que es troba entre els discursos pertanyents a conjuntures històriques (i, per tant, també ideològiques) diferents. Així de simple.

15 Cf. Stevenson (*op. cit.*).

16 Vegeu Sokal i Bricmont (1999).

l'existencialisme l'ha tematitzat com a concepte clau (és a dir, com a tema suposadament universal). I això és el que voldríem deixar clar des de bon començament: que les nocions articulades en una conjuntura històrica, independentment de la seva manca de vinculació amb el mode de vida de grups socials específics, continuen essent nocions ideològiques, i, per tant, específicament simptomàtiques dels problemes que es viuen per mitjà de les relacions socials des de les quals aquests debats se saturen de respostes que en suturen les contradiccions (però no les resolen); en aquest cas, les de la ideologia del subjecte lliure de les societats mercantils modernes o, el que és el mateix, en general, absolutament totes les contradiccions que s'han hagut de legitimar en les relacions socials modernes (i postmodernes) intersubjectives.

El fet que l'existencialisme s'hagi ocupat, ja entrat el segle xx, del revers, la paradoxa o la ironia de l'existència social/material del subjecte, no implica cap diferència de base ideològica respecte als altres discursos que opten per sublimar el sentit d'aquesta mateixa existència mitjançant nocions com les de *voluntat*, *nació*, *pàtria*, *partit* (tant se val el seu signe polític), *Déu* (en la modernitat, com hem assenyalat, sempre serà una opció privada) o *amor veritable* (el lliure i el comunicatiu), i mil nocions més, totes inscrites en la ideologia del subjecte lliure.

Per tot el que hem exposat abans, la següent reflexió de Leslie Stevenson (1992) ens sembla incorrecta; val la pena citar-la *in extenso*:

Però com ja he suggerit en citar Sartre, hi ha moltes altres concepcions de l'home. Les teories dels antics grecs, especialment dels seus grans filòsofs Plató i Aristòtil, encara ens influeixen avui en dia. Més recentment, la teoria de l'evolució de Darwin i les especulacions psicoanalítiques de Freud han canviat de manera permanent la idea que tenim de nosaltres mateixos. I la filosofia, la psicologia i la sociologia

modernes continuen oferint-nos noves teories sobre la naturalesa humana. Més enllà de la tradició intel·lectual d'Occident, hi tenim els conceptes d'*home* dels antics xinesos i indis, entre molts d'altres.

Alguns d'aquests punts de vista estan incorporats en les societats humanes i en les institucions i modes de vida, tal com ho estan el cristianisme i el marxisme. Així doncs, no són teories en un sentit complet, sinó modes de vida sotmesos al canvi, al creixement i a la decadència. Un sistema de creences sobre la naturalesa de l'home afirmat d'aquesta manera per algun grup humà i que dona lloc, així, al mode de vida d'aquest grup és el que se sol anomenar *ideologia*. En aquest sentit, cristianisme i marxisme són ideologies, sens dubte, però no sembla pas que l'existencialisme ho sigui, ja que és clar que no hi ha cap grup social per al qual defineixi una manera de viure.

Una ideologia és, doncs, més que una teoria, però es basa en una teoria de la naturalesa humana que, d'alguna manera, suggereix una forma d'acció [...] (pàg. 20-21)

Si volem ser exactes, aquesta explicació sobre allò que és ideològic ens sembla incorrecta, no perquè la noció de *naturalesa humana* s'hi presenti com a pressupòsit que només s'examina a si mateix a la llum de les diferents visions/teories en què s'ha tractat de reconèixer (és a dir, segons el tipus de positivisme hegel·lià passat pel garbell del pragmatisme nord-americà, que només considera els conceptes com una successió de reaccions de l'«experiència humana» davant de la realitat, respecte a la qual, els avenços del «coneixement» són el producte d'una manera de procedir deductiva o inductiva), sinó perquè s'hi defineix la ideologia com una visió/teoria que dona lloc

a un «mode de vida» (és a dir, la postura, per exemple de Max Weber, segons el qual la moral protestant dona lloc al primer capitalisme, quan és exactament a l'inrevés)¹⁷ i això, com és natural, exigeix excloure l'existencialisme, per la senzilla raó que no es coneix cap societat o grup social amb una forma de vida particular que sigui ideològicament existencialista, com sí que hauria estat ideològicament comunista el mode de vida de la Unió Soviètica, la Xina, Cuba o Vietnam del Nord (cosa que nosaltres posem en dubte, ja que es pot donar el cas que les paraules i els fets parlin simplement d'una gran contradicció: la que es produeix dins d'un món controlat, en el fons, per les lògiques capitalistes, a les quals les polítiques comunistes només oposen el domini de les seves respectives «revolucions» que al capdavall són, sobretot, repressions d'una lògica hegemònica a escala mundial). Aquest també és el cas de les societats que són ideològicament islamistes en els llocs dominats (però en el fons no controlats) per discursos que neguen la subjectivitat lliure (aquesta és la clau ideològica del capitalisme global d'avui en dia), però no el tipus d'explotació en què, tanmateix, viuen a efectes pràctics (amb les «diferències culturals» que hom vulgui); un exemple en seria els talibans o l'Estat Islàmic, que imposen una moral discursiva i una política teocràtica exacerbades (una gran diferència respecte al liberalisme occidental), però no recelen, en canvi, de l'autonomia en l'àmbit econòmic.

En resum, al nostre parer, Stevenson cau en l'error de no tenir en compte que una cosa són els discursos explícits (com l'existencialisme) i una altra, l'inconscient ideològic (la norma del subjecte lliure, que, segons la persona, el grup i l'educació, es pot manifestar de maneres diferents). És tal vegada aquest darrer el que, tant en el cas del comunisme com en el de l'islamisme, ha patit diferents tipus de neurosi;

17 Cf. Weber 1930.

una neurosi que —no ens equivoquem— també patim nosaltres en el nostre món lliure occidental (on la llibertat es dona per descomptada) i per raons de fons no tan diferents del que hom creu, com per exemple els discursos que neguen l'existència de Déu però necessiten buscar llur transcendència en enunciats del tipus «som energia», «pols d'estrelles» o «el gen egoista», etc., alhora que abstreuen el caràcter específic d'allò que els determina a la pràctica i que afecta el sentit de la seva vida i del seu discurs: el seu mode de producció. D'aquí sorgeix l'apassionament dels debats sobre el «secret de la vida», la «cultura», el «lliure albir» (que avui en dia, a diferència de nocions teològiques actualment irrellevants en l'àmbit públic, implica la dicotomia *agència/realitat física*) o la «identitat de gènere», entre d'altres.

Però, si tenim en compte la seva radical historicitat i no pas abstraccions fenomenològiques sobre «allò» polític o «allò» religiós, els discurs en les diferents dictadures comunistes del segle xx i el discurs de l'islamisme radical (diguem, a partir del 2001) són dues maneres d'inscriure's en les problemàtiques socials concretes que ha anat produint el capitalisme globalitzat; és clar que, d'altra banda, i tret de la seva especial violència i repressió,¹⁸ cada conjuntura ha donat lloc a problemes molt específics.

El que volem deixar clar és que, si ara parlem, per exemple, de Bush (fill), d'Ossama bin Laden o de Vladímir Putin, seria un error no veure que la base infraestructural del món on, en un moment donat, aquests tres models conviuen des de les respectives societats, reben

18 Per descomptat, durant tota la història de l'Islam, tal com passa amb les altres religions, la violència religiosa és una constant; però aquí parlem de l'impacte especial de les relacions socials capitalistes (i la seva norma inconscient: el subjecte lliure) en societats el discurs de les quals —com el feudal— és encara organicismista, la qual cosa suposa, com a tret rellevant, el fet que s'hi exclou (repetim, només discursivament, perquè, a la pràctica, això ja és impossible) la idea que la subjectivitat pertanyi a l'individu (i, en aquest sentit, aquest discurs en nega la llibertat d'ésser, d'estar i de semblar lliure en si mateix), etc.

l'impacte de les mateixes relacions socials hegemòniques que hi ha a escala mundial (en el fons, la «globalització» és això i no una altra cosa), de manera que les seves reaccions discursives (i els atemptats són discurs, per molt abjecte que ens resultin) seran, lògicament, molt diferents en la forma. Però el problema de fons, el que es viu per mitjà de l'inconscient ideològic/libidinal, és el mateix.

Ara cal fixar-se en la noció de *mèrit* de l'autor que s'expressa, perquè tal vegada d'aquesta manera es vegi més clar el que volem dir quan afirmem que la ideologia fonamental és la mateixa en els discursos explícits que l'amplien des de posicions antagòniques o fins i tot, com proposen Laclau i els seus seguidors, des d'un pluralisme agonista/habermasià (tot i que quan aquests discursos expressen una gran incomoditat per operar dins dels seus límits de sentit). A partir d'aquí, la noció d'èxit o de *moda* no esgota la qüestió.

És a dir, que uns tinguin més èxit amb el que escriuen i altres menys s'explica, segons la nostra tesi de partida, per aquest impacte diferent que té la matriu ideològica (el subjecte lliure) sobre la problemàtica social subjacent, en bloc, a aquestes formacions socials, en què alguns individus aconseguen exposar —gràcies al caràcter particular del seu inconscient ideològic/libidinal— les contradiccions que aquesta matriu troba a la pràctica i, a més, fer-ho d'una manera molt més problemàtica alhora que legítima —i aquesta n'és la clau—. D'això se'n desprèn l'interès i el valor dels discursos individuals que, ara sí, creen «tendència». Per tant, l'èxit (que no és el mateix que el mèrit, ja que aquest és més aviat una norma o criteri no escrit que estableix el valor social del discurs de l'individu) no s'ha de veure com a fruit de l'encimbellament (superflu o meritori) d'una «originalitat», cosa que fins i tot pot arribar a considerar-se tendenciosa o, si no, injusta; ans al contrari, l'èxit a través del discurs propi implica una manera especial d'inscriure's en «allò que és normal» que l'autor *concedeix* al públic.

Ara bé, hi ha un altre matís: fins i tot les obres que reben poc favor del públic parteixen de la noció de *mèrit* que *precedeix* el seu discurs, per la qual cosa, sigui quina sigui la «qualitat» de les «propostes d'autor», aquestes es realitzen sempre mitjançant la imatge del «semblant», multiplicat en la imatge de què el mèrit és un «mediador evanescent»: la noció moderna de *públic*, del qual el mateix autor forma part i que el converteix, potencialment, en exquisit.

D'aquesta manera, la noció de *públic* expressa una *semblança en la literalitat* dels subjectes immanents i, per tant, oberts a interpretació (dins de la norma de la subjectivitat lliure, és clar), segregada des de la instància econòmica —aquí sí— del mercat d'obres, el preu de les quals (i aquí s'inclou el del llibre i el de l'entrada a l'espectacle) duria també a tot un camp discursiu, perquè es tracta de comprar el dret a criticar-ne el contingut, la forma i, fins i tot, la intenció (un problema que —en aquest sentit de la semblança entre els individus i la immanència de llurs vides, pensaments i obres— preocuparà de manera especial els filòsofs a partir del segle XVIII). Aquesta noció, juntament amb la de *compra*, crea ni més ni menys que un gènere discursiu nou: la crítica amb valor públic/objectiu (no essencialista, és a dir, molt diferent d'aquell valor de veritat essencial, amb el pol oposat, el cínic o sofista, i, en certa manera, l'estoic, propi del món esclavista clàssic grecoromà; tampoc es tracta d'aquella crítica inscrita dins de la servitud feudal, on la valoració s'ha d'ancorar en el que és religiós/dogmàtic, o, en tot cas, en nocions organicistes com les de la decadència del cos i el valor al·legòric del món sublunar, etc.); i també una mena d'individu amateur/professional que la practica: el crític.¹⁹

Però també sabem que no calen paraules per dir i fer coses pertinents per a la societat; hom pertany a la vida i resulta pertinent només amb la seva presència pràctica, és a dir, amb la seva participació

19 Vegeu Rodríguez 2001a, pàg. 11-32.

en el procés de reproducció de la vida (no necessàriament en sentit biològic, tot i que això ha estat, en general, molt pertinent fins fa ben poc). El que passa és que les paraules deixen «petjades» concretes/observables d'una pertinença, però mai de veritats originàries perdudes per al futur, les quals, per tant, cal rastrejar (segons el que, almenys fins fa poc, pretenia la postmodernitat). No. Si existís una veritat d'aquesta mena, es faria necessària i per tant pertinent, de manera que tard o d'hora seria expressada (produïda) de bell nou; però això, en la pràctica radicalment històrica del discurs, ens sembla impossible.

Potser l'escriptura sí que deixa aquestes empremtes en el temps, però es tracta d'un temps, que, tanmateix, les revesteix amb *la seva* història: amb una mena d'humus ideològic completament nou, sota el qual els vells enunciats amb prou feines produeixen un ressò de significació que, a més, sempre arriba tard (com bé va saber veure Hegel). En el millor dels casos, els lectors futurs d'aquests textos han de reinventar-ne la pertinència (com bé va saber veure Borges). És el que fan els filòlegs, després d'haver-los esmicolat lletra a lletra, oració a oració, context a context. Al cap del camí, siguin quines siguin les troballes, hi ha el mateix sentit amb què la recerca va començar essent pertinent. Aquesta és la transcendència, per exemple, de les nostres «Humanitats», que, de fet, sempre han estat en «crisi» des de la seva aparició a les ciutats italianes, perquè és on la paraula *humanitat* adquireix el seu sentit no només antropocèntric, sinó plenament teològic (cristià) en el sentit més radical: el subjecte lliure és l'únic que pot dir de si mateix que no és pobre d'esperit, i —si ho reconeix sincerament— guanyar-se el cel.

En aquest sentit, la humanitat (no la ciutadania, l'*ousia* o la noblesa) immanent (literal) no existeix fins a l'època de Petrarca. Aquesta primera societat econòmica i políticament mercantil que abandona la sang i el llinatge per substituir-lo pel mèrit, fins i tot de

formes extremadament ambigües, és la que inventa la «lectura humana» dels clàssics grecolatins (des del Renaixement fins als nostres estudis de filologia clàssica); és també la que s'obre a la lectura lliure de les escriptures (el protestantisme que sorgeix així mateix d'aquest món, i no a l'inrevés, com pensa Max Weber). Les dues lectures pertanyen (fins i tot de manera embrionària) a les relacions intersubjectives modernes (prerevolucionàries) i, en conseqüència, només en elles resulta pertinent rellegir en si mateixes aquests textos com a obres que ens interpel·len, també, des de l'avui.

Ara bé, aquesta immanència de la paraula clàssica és una mena de sentit molt concret que no té res a veure amb la matriu ideològica que va produir els textos antics. En part, per això Foucault digué, com sabem, que els grecs som nosaltres. És a dir, en la mesura que això signifiqui que als textos antics trobem una enorme quantitat d'enunciats assimilables a la ideologia del subjecte lliure, la *boutade* de Foucault ens semblarà correcta, tal qual: «només sé que no sé res», «coneix-te a tu mateix», «la cura de si mateix», etc.²⁰ La qüestió és que aquests mateixos enunciats (i el que pressuposen per a nosaltres) posats en boca dels nostres clàssics és, no només un anacronisme, sinó una renúncia a conèixer el sentit d'un món fet d'història infinitament diferent a la nostra.

Però, pel que fa a història i historicitat, l'olfacte i la vista són gràcies que el cel no va voler donar-nos, ja que no veiem més enllà dels nostres nassos.

Pensem, per exemple, en la imatge del *logos* grec. Tot i que els erudits tenen un coneixement etimològic d'allò més precís (és a dir, a prova d'anacronismes) sobre el concepte en qüestió, aquest ens parla avui, en última instància, d'una mena d'intuïció genial dels grecs per entreveure allò que avui pressuposem en la nostra noció de *llenguatge* (en el sentit actual i més general que el vincula amb la problemàtica del continent

20 Foucault (2005), pàg. 13-35.

i el contingut del «pensament» i el «coneixement»), etc. Fixem-nos ara, per exemple, en els mites de la *Carta Magna* (1215) o les Lleis de Burgos (1512), que molts consideren, encara avui, fites del constitucionalisme i els drets humans, respectivament. És a dir, ¿que potser aquí no ens trobem amb la repressió o la ignorància del fet que la rebel·lió dels barons el que demanava era garanties per a la noblesa revoltada, i que això no té res a veure amb la democràcia parlamentària (amb monarquia o sense), cosa que inventarà la burgesia molt després, quan li va tallar el cap a Carles I d'Anglaterra el 1649? La burgesia: una classe a la qual sí que es pot accedir prosperant, com veiem ja en la literalitat, o el que és el mateix, en la vida, explicada per ell mateix, del Llätzer de Tormes, un pobre que ja és d'aquest món literal i no un «pobre de Déu»;²¹ malgrat que el 1554 encara se sentís el ressò dels pobres que naixien i morien com a tals, com els nobles naixien i morien nobles, i l'existència dels quals, al llibre del món, no era literal, sinó al·legòrica: un reflex degradat del llibre diví, on ocupaven dignament el «lloc natural» més baix entre els homes, etc. També és reprimida i ignorada la historicitat del desordre ideològic que caracteritza una formació social en transició del feudalisme a l'estat modern, que és el que duu la monarquia hispànica a declarar súbdits els naturals d'Amèrica (amb la institució del requeriment i la comanadoria o *encomienda*);²² és a dir, extreu els indígenes americans del regne animal però per a incorporar-los a l'explotació servil, en la qual, temps després, es produirà aquella segona revolució burgesa que van ser les guerres d'independència hispanoamericanes.²³ Res a veure, doncs, amb allò que avui entenem per *drets humans*.

També podem fixar-nos en una imatge molt més propera en el temps, *demodé* pel que fa a la seva pudoreta classista, però que manté una

21 Vegeu Rodríguez 2001b, *op. cit.*

22 Per a una anàlisi de la polèmica sobre l'anomenat *lascasisme*, vegeu Rodríguez i Salvador (2005), pàg. 26-33.

23 *Ibid.* pàg. 52-365.

certa aura positiva (fomentada, en part per Hollywood, sí, però és que aquest respon sempre a allò que és pertinent en les nostres relacions socials). Ens referim a la figura del *gentleman*, que té unes qualitats que encara es conreen precisament per la seva indefinició, en què hauria d'inscriure's qualsevol tipus cinematogràfic que vulgui interessar. Aquest interès o carisma rau en l'especial inscripció en les contradiccions de la seva conjuntura material (social); en concret, les que es deriven de la necessitat de transcendència en un món de relacions literals (és a dir, entre persones iguals en un món la immanència del qual les inclou totes), una ideologia curulla de contradiccions: l'autenticitat, la superació personal, la capacitat de sorpresa, per exemple, que conviuen amb la soledat, l'atur, la correcció política o l'explotació.²⁴ D'aquesta manera, ens trobem que el cavaller galant i discret (oblidem-nos ara de l'original victorià, que no treballa i simplement es fa amb l'aristocràcia), en el millor dels casos, es troba sempre al límit de ser al procés generacional allò que el concepte de *bon gust* és a la noció actual d'*educació* (des de la qual avui es reformen compulsivament les lleis educatives, on és més urgent la pertinència del discurs); és a dir, un espectre, un ressò.

D'altra banda, per al que és «generacional», curiosament, sí que hi ha una certa consciència històrica de la pèrdua, tant de la pertinença al món que ens sobrepassa com de la pertinença d'allò que hem dit i fet en el passat en relació amb el present. A aquells a qui, havent perdut la seva pertinença, encara concedim pertinença en les nostres vides lectores els anomenem *clàssics*. Un d'aquests clàssics del segle xx, Hermann Hesse, fa dir el següent al seu personatge més celebrat, Harry Haller:

¡Qualsevol home de l'Edat Mitjana abominaria el nostre actual estil de vida, el trobaria cruel, insuportable i bàrbar!

24 Per a nosaltres, aquest serà un concepte bàsic i inherent a la relació social que marca el sentit pràctic de la vida.

Cada època, cada cultura, cada costum i tradició tenen el seu estil, tenen les seves tendreses i dureses peculiars, les seves crueltats i belleses; consideren certs patiments com a naturals; accepten certs mals amb paciència. La vida humana es converteix en veritable dolor, en veritable infern només en el lloc on es creuen dues èpoques, dues cultures o religions. Cada temps, cada cultura, cada usança i tradició té el seu propi estil, les seves pròpies delicadeses i dureses, belleses i crueltats, troba naturals certs sofriments, pren paciència amb mals concrets. La vida humana esdevé un veritable sofriment, un infern, quan conflueixen dues èpoques, dues cultures i dues religions. Un home de l'antigor, obligat a viure a l'Edat Mitjana, s'hi hagués ofegat miserablement, com també s'ofegaria un salvatge en la nostra civilització. Però hi ha generacions senceres que, durant un temps, es troben presoneres de dues èpoques, de dues formes de vida, i perden llur identitat, llurs hàbits, la seguretat o la innocència. Naturalment, no tothom ho percep amb la mateixa intensitat. Una naturalesa com la de Nietzsche va haver de patir la misèria actual amb més d'una generació d'antelació; el que ell va haver d'endurar sol i incomprès, avui ho pateixen milers de persones.

Però aquesta anàlisi és inconscientment lukacsiana, en el sentit que vincula allò social a un esperit d'època ascendent o decadent;²⁵ nosaltres, en canvi, vinculem allò social amb la producció de les nocions des de les quals els individus s'inscriuen en les seves relacions socials. Per això som conseqüents (no per mitjà de l'acceptació de la paradoxa de Mannheim, que es basa a acceptar la condició subjectiva de la ideologia des de la qual s'estudia l'objecte ideològic, sinó acceptant la condició

25 És una cosa que podem veure tematitzada, sobretot, a Spengler (2020).

ideològica de la dicotomia subjecte/objecte que ens determina, tant si ho veiem com si no) amb el fet que fer crítica de la ideologia de la nostra conjuntura no vol dir que el nostre text no s'hi inscrigui. En resum: la crítica de la ideologia del subjecte lliure com a matriu ideològica radicalment històrica pot ser, simplement, una altra manera més de destil·lar la imatge del subjecte lliure. I, de fet, és així. Amb una excepció: si l'explotació fa el que diem, aquesta teoria althusseriana sobre la ideologia, els aparells ideològics d'estat, matisada magistralment en la teoria posterior sobre l'«inconscient ideològic» elaborada per JCR, apunta a la possibilitat de conèixer allò que ens fa dir «jo soc» de manera pertinent, ho vulguem o no. I d'aquí ve la pertinència del vincle del marxisme amb la psicoanàlisi.²⁶ De totes maneres, l'abast d'aquest vincle teòric el delimitarem més endavant.

Ara només volem concloure que les anteriors disquisicions fenomenològiques sobre la parella de quasi-homònims (pertinença/pertinència) resultarien aquí força ocioses (però mai impertinents en un terreny ideològic impregnat de lingüisticisme fenomenològic) si no les dipositéssim sobre terra ferma; és a dir, si no n'aclaríssim la pertinença i la pertinència a unes relacions socials donades. Aquesta és una idea que no només ens trobem en la crítica o els estudis sociologicomarxistes de la cultura, sinó també en autors inscrits clarament en el debat cultural general. Per tant, el que és pertinent aquí ens duu a treure una mica de context les següents paraules del relat *Putois* d'Anatole France,²⁷ quan diu: «Putois existí. M'hi refermo. Ell fou. Penseu-hi, senyors, i conclouran que la condició d'ésser no implica en absolut la matèria; significa només la connexió entre atribut i subjecte, expressa merament una *relació*» (pàg. 124, les cursives són nostres).

26 Vegeu Rodríguez 2022.

27 A Crane, M. (1984). *Fifty Great American Short Stories*. Bantam Classics, Nova York, pàg. 118-132.

La matèria física pertany a la materialitat social, però no és pertinent per a ella. El que és pertinent és la relació entre l'ésser, l'estar, el semblar i el subjecte. Però aquesta és la relació proposicional entre el subjecte i el seu predicat, és clar. En canvi, en el cas de les relacions socials, el problema és que el subjecte no ha existit sempre i l'atribut no ha estat sempre «subjectiu» o «objectiu». La relació de què parla el personatge d'aquest relat, Monsieur Bergeret, per ser pertinent (és a dir, per tenir sentit), depèn de la seva pertinença a una manera de ser, d'estar i de semblar en què hi ha «subjectes». La descripció caracterològica de Putois per part dels qui, en el relat, més que recordar-lo, l'estan tenint en compte per al seu oblit conscient, denota la importància tant de la forma física com del que la nostra tradició fenomenològica (Ortega o Julián Marías) anomena *instal·lació* biogràfica de la «persona»,²⁸ on entren en joc les relacions entre l'individu i els altres i de l'individu amb ell mateix (els seus «projectes», «il·lusions» o «ocultacions») o d'aquest amb els objectes, etc. Però aquest és ja un subjecte que dona per feta la seva llibertat per a ésser, estar i semblar en i davant del món. La pregunta ara és si aquest subjecte biogràfic sorgeix d'un «jo» (psíquic) o si, en canvi, es desprèn, per força, de la necessitat d'instal·lar-se/ inscriure's en el seu món des d'un «jo soc» (històric) ideològicament configurat.

28 Vegeu, en concret, Marías (1997).

I

LA PARADOXA MARXISTA

1

Del jo al «jo soc»

As I must do something or go mad, I write this diary.

Bram Stoker

L'absurditat o la poètica del jo

Que som mortals, parlants i sexuats és potser l'única cosa clara en la teoria psicoanalítica de Lacan. «Tota la resta és un bon merder», ens va dir un dia JCR en una classe (magistral de debò) sobre Cervantes. I és ben cert que el Lacan que situa la mort en l'«àmbit de la fe» (perquè «si no hi creguéssim, seria impossible suportar tota aquesta història») és, al nostre parer, clar i concís fins el moll de l'os.²⁹ La resta es pot considerar un desori descomunal, sí, però només pel que fa a la tematització del problema del «jo».³⁰

Louis Althusser, mestre de JCR, va prendre el subjecte lacanià en la seva dimensió ideològica, però aquesta consistia en una «forma de subjecte» que pretenia ser el mode universal (o transhistòric) en què els

29 Naturalment, aquí hi ha la lectura lacaniana de Heidegger i de l'home com un ésser per a la mort, etc. Per a un estudi «radicalment històric» de l'obra de Heidegger, vegeu Rodríguez 2011b. Per a la relació entre Lacan i la crítica ideològica, vegeu Žižek (2006a i 2006b).

30 Rodríguez (2005a, 2022).

individus han estat (així, en passiva) «interpel·lats per la ideologia», és a dir, al llarg de totes les èpoques. La idea, segons Althusser, és que el jo només té sentit en tant que la ideologia ens interpel·la com a subjectes i en cada època aquest subjecte ha atès diferents nocions, en funció del que cada societat hagi tingut per norma subjectiva: un bon ciutadà romà no és el mateix que un bon vassall feudal o un bon ciutadà de la República Francesa, etc.; és a dir, la forma de *subjecte* és la forma de *sentit* des de la qual el jo es reconeix i es pot comunicar (pot interpel·lar i ser interpel·lat) com a individu en una determinada formació social. Però compte, perquè en qualsevol cas és la condició de subjecte el que duu a la possibilitat de ser interpel·lat en cadascun d'aquests sentits. I això és el que matisa JCR: no hi ha un subjecte universal sinó matrius ideològiques per a cada tipus d'individualitat històrica.

És aquí on cal situar el seu «matis/matriu», la diferència respecte al seu mestre («ell em va ensenyar a llegir», ens diu), ja que JCR (el «deixeble») de seguida comprèn (des de la seva seminal *Teoría e historia de la producción ideológica*) que la clau del problema del jo rau en la delimitació de la «matriu ideològica» concreta des de la qual es produeixen els sentits radicalment històrics i no pas en el problema del fenomen, en abstracte, de la interpel·lació. Aquesta última, en canvi, per a JCR és una problemàtica que fa referència a la producció dels modes de dir «jo soc», entre els quals el «subjecte» n'és només un: en concret, el «jo soc (subjecte lliure)» com a *forma d'interpel·lació en el mode de producció capitalista*; o, més concretament, la producció ideològica (discursiva) específica de les relacions socials intersubjectives, i no pas d'altres.

I aquesta última és la «ruta» teòrica que també prenem nosaltres, ja que si el problema de la subjectivitat ens sembla irresoluble en si mateix, centrar-lo en la complexitat històrica que el determina ens revela tota una problemàtica pràctica observable i reconeixible.

En efecte, delimitar les diferents formes històriques d'interpel·lació implica fer un repàs a l'història de la relació subjecte/subjecte al llarg de les diverses formacions socials modernes, és a dir, en les diferents fases de transició des del feudalisme al capitalisme; i aquestes fases, com és natural, es produeixen de manera dissemblant en llocs on la burgesia i les seves relacions socials es despleguen en un terreny econòmic, polític i ideològic, també desigual. Perquè és diferent també l'impacte que tenen aquestes relacions en l'estructura feudal, a l'interior de la qual comença el desplegament del nou sistema i, per tant, la mort del vell sistema servil; en aquest sentit, els casos d'Anglaterra, França, Espanya o Alemanya són clarament diferents. Nogensmenys, hi ha una sèrie de trets comuns que afecten la relació privat/públic; es tracta de la relació entre la construcció del subjecte ideològic («lliure») de les noves relacions econòmiques i la instància del nivell públic, des de la qual se segrega la noció de *mèrit*. Aquesta és la relació productiva en què nosaltres ens centrarem.

Amb molts problemes i contradiccions, que podríem fer remuntar a Petrarca i el seu concepte d'ànimes belles (que ja surava a l'ambient, però que ell tematitza en els seus sonets), les maneres concretíssimes de dir «jo soc» han estat innumbrables, atès que la producció ideològica d'aquest subjecte sempre ha estat sotmesa a cada conjuntura concreta.

L'individu i la seva subjectivitat (concepte aquest que no vol dir res sense la seva configuració o farciment ideològic concret) no ha estat sempre la del subjecte: en la història, una persona interpel·lava o era interpel·lada com a amo o esclau, com a senyor o serf o com a subjecte davant de subjecte. En altres paraules, ens sembla que aquest és el començament imprescindible per poder *entendre alguna cosa*, si hom no es vol perdre en aquest altre crit del pensament que implica tractar d'escatir —d'entrada— el nus gordià de la interpel·lació a partir del

binomi Lacan-Hegel; de fet, hi ha un llibre meravellós que es pot dir que ho aconsegueix: el problema de la interpel·lació com el d'«un que es divideix en dos».³¹

És a dir, en JCR ens ensenyà a esbossar el problema central que hi ha en aquest embull. Ens mostrà la dreuera per arribar a comprendre la unitat (el problema) del *jo* en la pluralitat (dialèctica) de maneres de dir «jo soc»; vaja, que ens ensenyà a veure en la història allò que altres busquen als núvols, al fons del mar o als ulls de la persona estimada...; i no és que no hi hagi respostes en aquests llocs o que ens hàgim tornat uns cíncics amargats (que tot podria ser), sinó que en aquests llocs s'hi arriba sempre des de la història; hi aprenem a explicar el que hem vist, una història que no es planteja si fou primer l'individu o la col·lectivitat, perquè es tracta d'una història, d'una veu que només expressa una relació: la que hi ha, per exemple, a cada poema, a cada equació, a cada contracte (del tipus que sigui), etc.; o el que és més inquietant encara: aquesta nebulosa de la qual emergeixen els versos bons i els dolents, la lluita amb els números, els somriures o les llàgrimes... té un únic sentit, l'ordre del qual, simplement, hem de saber intercanviar en un mercat discursiu molt concret: la ideologia del *subjecte lliure*.

Les maneres de desenvolupar els temes que afecten la problemàtica del subjecte lliure són moltes i diverses, però el maldecap ve donat pel fet que el nostre «inconscient ideològic» ens impedeix al·ludir-hi com a norma ideològica, i, per tant, el nostre discurs acaba optant per les tematitzacions (originals o no) que encaixen millor amb la nostra manera particular de dir «jo soc (subjecte lliure)». Una manera que, si hem de ser sincers, no sabem a què és deguda, però que no és agosarat relacionar amb l'educació. En qualsevol cas, el sentit d'allò que es troba dins de l'últim parèntesi depèn, en última instància, del que cadascú entengui dins d'uns límits molt clars: el que és privat i el

31 Vegeu Dolar (2017).

que és públic. Per aquesta raó, qualsevol discurs (modern) és sempre una tematització d'un dels dos nivells respecte a l'altre (privat/públic; desdoblament en el discurs subjectiu/objectiu i les seves gradacions i barreges respectives). Per extrema que sigui la decantació, l'espectre de l'altre nivell sempre hi serà, expressant-se.

El fet que la relació privat/públic és el desdoblament de la relació intersubjectiva (subjecte/subjecte) ho podem veure en la proposició següent: si el subjecte és la idea de la seva autonomia interior, aleshores el seu exterior haurà de ser el trasllat d'aquesta autonomia; el nivell polític ha de ser, així mateix, autònom en la mesura que és regit per subjectes privats que el conjunt de subjectes legitimen a canvi de protegir la seva autonomia. Això és el que diem en dir «jo soc» en la modernitat.

Ara bé, sota les maneres de dir «jo soc», hi ha un «ordre del discurs» (Foucault). Qüestionar-ho com a tal duu a la pretensió que sortir d'aquest ordre només és possible mitjançant la subversió, la qual cosa implica, normalment, l'adopció d'una de les dialèctiques inscrites en aquest ordre i portar-la, en detriment de les altres, fins a les seves —suposades— últimes conseqüències, sigui el silenci, l'absurd o el suïcidi. Encara pitjor: quan hom pretén ser neutral (parlar des de l'objectivitat, l'humanisme, la raó, la comunicació, etc.), com passa tantes vegades avui en dia, s'apel·la als clàssics perquè parlin per nosaltres, gairebé sense matisar (i hi ha moltes coses que caldria matisar quan apleguem Aristòtil, Nietzsche i sant Agustí en un debat, perquè aquest és el problema: sabem amb escreix en què pensen diferent, però no ens adonem que els problemes que determinen els seus discursos, per genials que siguin, també aïllen el tema debatut); és a dir, en realitat es recorre a una disparitat de dialèctiques presents (les diferents teories lingüístiques actuals que es mouen entre els aspectes lexicosemàntics, morfosintàctics, sociolingüístics i pragmàtics; entre els aspectes textuais i contextuals, com si es tractés de diferents arestes del fenomen)

i passades (com ara relacionar la democràcia atenesa amb l'actual partitocràcia), segons ho exigeixi el guió del nostre plantejament.

La qüestió és complexa, però la teoria ens permet la simplificació següent: en la història hi ha hagut altres subjectivitats, és a dir, processos d'individuació aliens al del subjecte (és a dir, ni lliure ni encadenat); així, en l'esclavisme de l'Antiguitat, hi va haver *amos i esclaus*; en el feudalisme, *senyors i serfs*. Aquestes eren les maneres de dir «jo soc». Avui, aquest enunciat (la majoria de vegades no explícit) al·ludeix a una relació aparentment simètrica. Però aquesta és la meta del nostre argument; per arribar-hi, per assolir-ne la comprensió efectiva, abans hem de fer una ullada a alguna cosa que no és més discutible però sí molt més opaca. Intentarem entendre-ho, per després veure com el «jo soc» (en el fons, la ideologia de les relacions socials donades) assumeix el control des del seu sentit pràctic de la vida.

L'altre nivell, el fosc, el profund, l'emboscat en l'àmbit de la producció de significats joics; un àmbit que sembla satisfer les pròpies *necessitats* (però mai els seus desitjos) mitjançant la insistència cega en un joc que consisteix a projectar l'eix paradigmàtic (el de l'inventari de les possibilitats de combinació) sobre el de la producció (l'eix de la combinació efectiva, és a dir: del moviment, l'actualització, la reproducció del significat amb cert sentit present —encara que és irreconeixible— a nivell conscient, etc.); sí, exactament com en la funció poètica del llenguatge,³² però com si aquesta fos la funció que determina, en darrera instància, el sentit pràctic (viable) de la veu del jo; un joc, en principi, perillós, en la mesura que —si fem cas a Lacan— mira cap a la bogeria o la mort, no com a límits sinó com a obstacles per a l'*excés de plaer* (allò al que apunta el concepte de *jouissance* no és pas cap altra cosa), que, per descomptat, només existeix —en realitat— com a símptoma fantasmàtic (*l'objet petit a*):

32 Jakobson (1974).

sense aquesta instància de la psique, ni res ni ningú no ens agradaria gaire.³³

I, tanmateix, l'aparell psíquic és capaç de jugar, provar, reproduir-se de manera normal en un món ple de límits: materials, socials, culturals i psicològics (pors, fòbies, manies, etc.); és a dir, el jo com a límit del jo, i, per tant, existent en tant que divisió interna entre el seu ésser i *aquell* no-res en què es desdobra el mateix límit. Ara bé, com veïem, allò que crea les condicions de possibilitat de l'estabilitat pràctica cap a la qual tendeix el jo és, paradoxalment, allò que la subverteix: el mateix jo amb les seves necessitats, desitjos, frustracions, passions o gaudis, etc. En aquesta vena, diguem-ne juganera, del «jo» amb la seva bogeria i la seva seguretat realitzant-se en la seva mútua confusió, es troba el joc de l'ego. I és aquest el que sembla perseguir-se la cua, sobretot durant el joc del somni, on sí que pot arribar el jo fins i tot a pronunciar-se sense embuts (però, en despertar, no només oblidem l'incident oníric, sinó que el seu sentit queda truncat retroactivament: «no era (i, per tant, mai fou) això exactament»). En aquest aspecte, la presència del sentit la genera el mateix oblit: el jo del son només ha gaudit o s'ha horroritzat no pas amb una combinació de formes sinó amb el mateix fet de la combinació (*cf.* Žižek 2008).

Així doncs, el jo no pot fer altra cosa que rendir-se a l'evidència, durant la vigília conscient, del sentit d'un oblit d'una cosa que mai no fou: l'oblit d'un no-res concret, una mena de ball geomètric que només

33 Tal com ho veïem nosaltres, *jouissance* no significa, en absolut una possibilitat de ruptura amb la «posició de subjecte», com creu Roland Barthes (2007), ja que, tal com veurem, el subjecte és la posició exclusivament productiva en les formacions socials burgeses, les relacions socials de les quals són —exclusivament— entre subjectes. Per això caldria objectar a Barthes que els textos de «plaer» (allò que es pot dir) no són més subjectius que els de «gaudi» (l'inefable), essent aquests últims aquells amb els quals —per a l'estructuralista francès— l'individu, suposadament, s'alliberaria, tal com ho faria en una relació sexual (i la purament fisiològica, per a Lacan, «no existeix») alliberant-se del preservatiu, etc.

reconeixem quan es desenfoca en el record conscient: identifications, desplaçaments, envessos, gradacions, etc. És per això que el procés de l'oblit del son passa a ser l'oblit de la vigília; un estat que, com veurem, també té una bona part d'inconscient, perquè és la presa de control (sense domini) del «jo» pel «jo soc»: aquest no és el jo conscient, sinó la seva veu pràctica, el «jo soc (històric)», el de les relacions socials que cadascú viu des de la seva condició d'individu pertanyent a una col·lectivitat, però no en forma de suma d'individualitats, sinó en forma de resta constant de tot allò que en els individus entorpeixi aquestes relacions socials. És a la dialèctica radicalment històrica del «jo soc» on trobem el procediment invers: al contrari que al «jo», el «jo soc» es projecta sobre l'eix de la combinació, on produeix el «discurs», i aquest, al seu cop, es projecta sobre l'eix paradigmàtic; és a dir, pel fet que, en última instància, el mèrit o valor social de la pràctica discursiva és el que adquireix un gènere o un altre, una professió o una altra, un gust o un altre,³⁴ en els textos i en els gestos.

I, al capdavant, allò que sabem objectivament sobre el jo és ben poc (i molt controvertit).³⁵ Només ens duu a concloure que, en realitat, no en sabem res. És més, saber que no sabem és precisament allò que el jo es dedica a *provar*, i així converteix el no-res conegut, com diem, en una sèrie paradigmàtica (les formes disponibles: literàries, polítiques, econòmiques, morals, religioses, científiques, etc.)³⁶ d'un tot la combinació del qual (el mode de producció concret en què es donen aquests paradigmes) és inapel·lable. Per això la millor psicoanàlisi (la més cèlebre, en qualsevol cas) es dissol en l'acceptació del fet que

34 El text de Francisco Rico (2003) *Los discursos del gusto* sempre ens ha semblat una meravella, per la seva prosa castissa alhora que àgil en les idees: és un exercici de bon gust retòric i d'ennobliment de la condició filològica al segle XXI.

35 Però és precisament aquest nus gordià de l'aparell psíquic el que la psicoanàlisi (en la línia de Freud-Lacan) assumeix com a constitutiu del seu objecte d'estudi. Vegeu Lacan (2007).

36 Heidegger parla de la «disponibilitat» com a l'ésser de la tècnica.

cal consentir el que és irresoluble i el sabotatge com a única matèria ferma; l'excés objectiu de l'aforisme com a forma textual que apel·la a la moderació, a l'enteresa davant del seu objecte d'estudi sublim, no és pas cap altra cosa; les seves exegesis són sentències tan hermètiques com esperades, que també parteixen d'una operació d'oblit d'allò que és inservible per a les relacions socials. I això ens ha de dur de tornada a l'única cosa que permet formar sentit complet: la ideologia. És a dir, tornem al fet que la dialèctica de la vigília conscient és també simptomàtica d'un altre no-res conegut: el que envolta el tot social, el control del qual es projecta sobre el domini de l'individu cada vegada que diu «jo soc». Un no-res que significa una cosa molt concreta: que no hi ha cap altra manera d'enunciar-lo que no sigui la que es dona en unes determinades condicions reals d'existència. Aquest és el tema d'aquest llibre i no cap altre.

Abans, però, hem de dir un parell de paraules més pel que fa a aquesta dimensió que escapa a l'abast del nostre treball (i de la nostra competència). En concret, cal aclarir, abans que no ens n'oblidem, per què és important descartar el sentit psicològic d'aquest pronom *jo*. Tal com hem dit, perquè el jo se sosté sobre un no-sentit configurat estrictament, cal comprendre per què la nostra investigació ha de partir d'una idea raonablement fidel a la seva *realitat*, precisament perquè cal deixar-la enrere, i per deixar-la enrere, cal com a mínim entreveure-la. Només així podrem ocupar-nos de la construcció efectiva de sentit: la del «jo soc (històric)».

En fer-ho, entrem en el terreny de la individuació, que inclou tant el «jo» (que deixarem enrere) com el «jo soc» (que examinarem a fons).

I és que amb aquests recorreguts quotidians (per a molts, impossibles, o, en tot cas, plens de desgràcia) mantenim una relació doble. D'una banda, la que implica un abans —fins i tot— del punt de partida: un abans de la casa (alguna cosa, per descomptat, incerta o —

directament— denegada en tants casos);³⁷ d'una altra, la infantesa com a metamorfosi sobrevinguda, és a dir, la nostra resposta al fet que allò que ve donat per endavant és en realitat (a la pràctica) la materialitat de les nostres vides, llur inscripció social. D'aquí la cuirassa que ens recobreix completament en despertar, com si fossim un coleòpter; amb aquesta quedem exposats tant al caos del temps interior (aquesta amalgama de passat, present i futur) com a l'ordre del temps exterior (un únic temps material: incert i mutable, però dominant) que ens determina per endavant; és a dir, sense cap pietat per aquest món previ del qual som arrencats en néixer, etc. Aquest trànsit material que imposa el seu sentit és el de la història; però aquesta regió absoluta on tot apareix alhora, però en diferents moments d'un recorregut que s'extingeix al començament, aquest moment de no-retorn, de pura resistència o reinici constant, el ressò truncat del qual ni tan sols té el sentit d'una contradicció: aquesta és la veu del jo. Vegem primer què és el que queda descartat de bon començament.

En dues paraules:

Des de Freud, sabem, com a mínim, una cosa: que el «jo» no és rei a casa seva, la psique. Hi és només com una part de la seva estructura; el provador, si volem ser més exactes. En aquesta casa qualsevol decisió incumbeix el «superjò», que és el conjunt d'habitants de la casa ideal, de manera que el «jo» (la seva veu) es divideix sempre en *un altre* (en una altra veu). Un estat en què el «jo» el que fa es sentir un malestar (o rumor) peculiar i sense nom: l'«allò».

En canvi, per a Heidegger, «la casa de l'Ésser» és el llenguatge. Aquest —segons ell— també ha perdut, en gran mesura, les seves qualitats idònies d'habitabilitat. Per això, el filòsof, en la seva recerca de l'«autenticitat» ha de recuperar els conceptes primigenis de la llar (el cor de la casa, el lloc del foc) i rastrejar (per a Heidegger pensar no és

37 I no parlem aquí de les «edats de l'home».

pas cap altra cosa) amb ells l'«historial de l'Ésser» fins a trobar els seus orígens. I quin lloc millor per fer-ho que els textos dels antics grecs, on, si n'interpel·lem les paraules, se les pot fer revelar encara la veritat que un dia van retenir les seves arrels i morfemes. Aquest seria el seu pòsit, sobre el que queden marques de les «petjades del pensar», etc.

Però ni Freud ni Heidegger tenen en compte una qüestió bàsica: la historicitat radical dels problemes que plantegen les seves obres respectives. En efecte, la noció d'*objecte d'estudi* (tant per al psiquiatre austríac com per al filòsof alemany) suposa, per una banda, el desplaçament del problema (general a tota la modernitat) de la *mirada literal* sobre el món,³⁸ i, de l'altra, la preocupació (específica de la conjuntura XIX-XX) de la *relativa autonomia* de l'observador respecte dels seus propis judicis sintètics (per això la filosofia analítica es refugia en l'anàlisi de les proposicions coherents en si mateixes) i dels pressupostos i les nocions amb què el segon considera els grecs no només capaços d'interpel·lar l'Ésser en l'*Ens* sinó de deixar-ne constància en el llenguatge llegat a la posteritat. Ben cert, els pressupòsits des dels quals aquests autors del segle XX tematitzen aquests problemes els converteixen en una matèria completament diferent, i les seves activitats discursives, en pràctiques radicalment distintes respecte a autors anteriors amb els quals, tanmateix, es pretenen emparentar. I en realitat s'inscriuen amb les seves obres en un horitzó completament aliè a la humanitat que pretenen abastar, que és tota; i com els successius universos de Penrose, tenen cadascuna el seu.

El de Freud i el de Heidegger, i en bona mesura encara el nostre, és l'«horitzó fenomenològic». Aquest «temps de mags» de què parla Eilenberger (2019) és una conjuntura en què tota una formació

38 I totes les ciències humanes; per això la «crisi de les humanitats» ens sembla una qüestió bàsica però mal entesa, perquè les humanitats, en el sentit que acabem d'assenyalar, sempre han estat en crisi.

social està renovant els atributs de la seva subjectivitat històricament configurada: per la noció de *cultura i pensament* (d'Ernst Cassirer), la d'*autenticitat i pensament* (Heidegger), la de *comunicació i pensament* (Wittgenstein), la de *modernitat i pensament* (Walter Benjamin). Però tots —ens diu Eilenberger, amb raó, només que ell no hi veu un inconscient ideològic, sinó un estadi més del pensament humà sobre la seva pròpia naturalesa—, tots ells, repeteixo, s'inscriuen en la filosofia del llenguatge:

Un filòsof que l'any 1919 no tingués res a dir sobre el paper del llenguatge en el coneixement i en les formes de vida humanes no tenia absolutament res a dir. Així de clar ho veia Cassirer. De fet, tant Wittgenstein com Heidegger, Benjamin i Cassirer haurien confirmat sense reserves en aquell estadi del seu pensament (i en qualsevol altre) l'afirmació següent: la forma de vida humana és una forma del llenguatge. El llenguatge no és, en aquest sentit, una forma simbòlica entre d'altres sinó la més important i elemental. És l'autèntic fonament de la nostra idea del jo i del món. I, una cosa gens menyspreable, és la manera com es reconeix i es desenvolupa el fet de filosofar com a «activitat discursiva» il·limitada. (pàg. 119)

Però aquest «jo» no és més que una condició prèvia que no té res a veure amb la subjectivitat efectiva que expressa aquest «món». Aquesta subjectivitat està històricament configurada per un «jo soc» discursiu (per exemple, jo soc lliure en el meu llenguatge o, en negatiu, jo soc lliure perquè m'adono que «els límits del meu món són els del meu llenguatge», etc.); sense això no hi ha, perquè seria igualment impensable, el reconeixement del «tu» tal com ho planteja Hanna Arendt o, en el mateix sentit elemental, *La voz a ti debida*, de Pedro Salinas:

és a dir, una autenticitat que ens impulsa a existir autènticament alhora que renovats radicalment per la pluralitat (el tu i el jo), etc. Aquesta plenitud ideològica del «jo soc» no exclou en absolut les transfiguracions de l'individu per efecte de l'«altre», perquè es tracta d'una plenitud de partida que, en tot cas, es troba en els fonaments de les possibilitats de transformació: la matriu ideològica és la base del manteniment del sistema (en el cas del capitalisme, la relació entre subjectes lliures), de la seva reproducció transformativa (es modifica el sentit de la llibertat del subjecte, el seu abast, etc., però no la forma de subjecte), sempre que el sistema no desenvolupi en el seu interior el càncer del creixement d'un altre mode de producció (com un *alien* que justifiqués la seva condició d'hoste i aconseguís dominar la nau sense controlar-la encara), cas en què se substituirà una matriu per una altra fins a assolir les dues coses, domini i control (cosa que aconseguix la burgesia des de l'interior del feudalisme entre els segles XIV i XVI, i n'obté el control ple a partir del XVIII).

En conseqüència, parlar d'un jo o un ésser previ a aquesta configuració històrica, senzillament, no serveix per a res. Sigui com sigui, el que és previ no és cognoscible excepte a través d'una sèrie de símptomes que al·ludeixen, no tant a una realitat substancial sinó a l'efecte de la problemàtica vital. Lacan situa el símptoma en tres nivells o tòpiques: allò simbòlic, allò imaginari i allò real;³⁹ per a nosaltres, aquests tres nivells teòrics d'anàlisi o interpretació del símptoma resulten una mica superflus, ja que la qüestió, en aquest cas, és molt més simple: els textos (orals o escrits), per complexos o simples que siguin, tenen sempre un mateix gruix discursiu real, el que els dona la problemàtica social concreta a què fan referència invariablement. En aquest sentit (i esperem que no se'ns malinterpreti), el problema de l'individu i la col·lectivitat és el mateix en Hitler que en Gandhi: la «solució final» o la «no-violència» són dues solucions possibles al mateix problema social

39 Žižek (1989, 2006b) ho elaborarà de manera esbojarrada.

concret: les relacions socials capitalistes i la necessitat de reproducció. Ara bé, l'especificitat de la crisi europea el 1933, és a dir, del mateix capitalisme que finança, de la nit al dia, la urpada a la democràcia que Hitler planteja sense embuts a les grans fortunes alemanyes,⁴⁰ i l'especificitat de l'impacte d'aquest mateix capitalisme colonialista tal com es desplega a l'Índia, tot just deu anys abans, és el que donarà pes als discursos de l'un i de l'altre. És a dir, l'horror del Tercer Reich rau en allò que Hitler vol dir en parlar del valor d'un poble; però la noció de *poble* és la mateixa que trobem a Gandhi: en tots dos casos està travessada per la noció d'*individu*, per la mateixa punta de llança que ha de curar la ferida, podríem dir.⁴¹ Això, lluny de ser un relativisme, és la constatació que l'impacte de les relacions socials capitalistes en les dues conjuntures vol a crits un final feliç; però sabem que el desig sempre és excessiu i que la necessitat genera monstres o monstruositats d'explotació: la de la guerra i la de la pau.

Així doncs, l'existència del símptoma assenjala cap al fet que *el que hi ha a la pràctica és un aparell de producció de sentit inconscientment responsable (en tant que té el control) del procés d'individuació, sense el qual, el jo simplement no pot funcionar*, i en aquest cas, podem (solem) parlar de *bogeria*. La idea és la següent: allò pulsional/libidinal necessita, per funcionar amb normalitat, estructurar-se «com un llenguatge», és a dir, com una determinada forma de sentit, p. ex.: una obsessió, una fixació o mania, un hàbit, una simpatia, una sublimació o idealització, un lapsus, etc. El símptoma ens indica que s'ha produït una repressió o desplaçament des de la cruesa formal (el caos) del «jo» pur (com a realitat psíquica sense sentit conscient) cap a la vida pràctica (el desplegament efectiu) del «jo» sobre la base històrica del «jo soc».

40 De Jong (2022).

41 Žižek (1989, *op. cit.*, pàg. xxvi)

Ara bé:

a) Quan diem «jo soc», al·ludim invariablement a una realitat pràctica, sense la qual, «la vida» (allò biològic) tampoc no significa res real: les nostres relacions socials. Vaja, que al·ludim a les relacions socials existents, les que ens afecten en tot moment perquè és on existeixen les nostres vides.

b) Diem «jo soc», sempre, des de la problemàtica social concreta que caracteritza les relacions socials. Cada conjuntura històrica en té la seva, derivada del tipus de relacions que imposa l'estructura (o lògica interna) del mode de producció, p. ex.: l'Antiguitat amb la seva relació (o dialèctica) *Amo/esclau*, en les diferents fases (inclosa la darrera, de transició al feudalisme); el feudalisme i la seva relació (o dialèctica) *Senyor/serf*, en les seves diferents fases (inclosa la transició al mercantilisme i, després, al capitalisme); el capitalisme i la seva relació (o dialèctica) *Subjecte/subjecte* en diferents fases i en regions concretes (inclosa la revolució fracassada del comunisme). Inevitablement.

c) La relació social és imaginària, però l'individu imagina sobre la «reverberació de la pràctica» social o, el que és el mateix, dels problemes que els individus troben per inscriure's en un moment donat del mode de vida (en societat), des del qual, ja per endavant, es reconeixen per mitjà del seu inconscient. En aquest sentit la ideologia és —segons la famosa formulació althusseriana— *la relació imaginària que establim amb les nostres condicions reals (és a dir, socials/materials) d'existència*. Aquestes són massa reals per relacionar-nos-hi directament; per això l'imaginari

s'estableix, al nivell de la producció, com a relació discursiva conscient/inconscient. El que és conscient és el treball de la combinació de possibilitats; l'inconscient és allò que, per definició, té sentit per endavant. Dir «jo soc» només és possible si allò que signifiquem es dona per fet. Ara bé, els pressupòsits des dels quals s'ha dit «jo soc» al llarg de la història són el producte (la «producció ideològica») de les diverses problemàtiques socials que han caracteritzat cadascuna de les «formacions socials» de la història, a l'interior de les quals, al seu torn, s'han desplegat les més diverses «formacions discursives».

El «jo soc» i el seu discurs, per tant, no són tampoc universalment intercanviables, en el sentit que no es poden fer extensius a altres moments històrics, perquè hi trobem sempre una altra pràctica de la vida. Aquesta pràctica és l'única cosa que té sentit just. Intentar explicar el present amb conceptes del passat (les consolacions de la filosofia) només té sentit en la mesura que reescriu aquests sentits pretèrits. Però és clar, això és així només si acceptem que el sentit és més important que el significat. És més, sense sentit no hi ha significat que valgui. Per això, els qui juguen amb els significats del passat (els lingüistes, els filòlegs, els filòsofs, els historiadors, etc.) acostumen a atorgar-los el sentit del present.

No existeix el jo sense la seva configuració històrica, com tampoc no existeix el llenguatge (humà) fora de la seva inscripció discursiva. Parlar de *naturalesa humana*, per exemple, ens inscriu en aquest «horitzó positivista» de secularització clàssica que comença al segle XVIII amb l'anomenada *Il·lustració*, però ja ningú no empra aquest terme en oposició a l'escolasticisme que, encara en aquella època, considerava l'ésser humà com a part d'un món la naturalesa del qual és un reflex degradat del món diví. La radical historicitat del discurs

vol dir això, que una mateixa expressió pot haver perdut el seu sentit per sempre, no tant perquè hi hagi diferents visions de la mateixa cosa, sinó perquè com que els problemes socials són diferents, aquella cosa ha canviat molt o, directament ja no existeix, *id est*, ha perdut qualsevol mena de sentit.

Els gèneres del dubte

De l'única cosa que no va dubtar Descartes va ser del sentit del seu propi «jo» en dir «jo soc». Fonamentar aquest sentit en el *pensar* i en l'*existir* només era un ancoratge o una inscripció discursiva concreta: el nivell de l'ús i, amb aquest, la *producció* dialèctica de les nocions disponibles en una determinada formació discursiva com era la França de Lluís XIV. En el fons de tot (el que importa), Descartes ho sabia: dir «jo» i prou només és possible des de la bogeria; i, aquesta, al seu torn, és una cosa impensable, com impensable és, en sentit fort, el no-res cap al qual el jo dirigeix la seva veu a la recerca del revers d'un ressò (*cf.* Ferrater Mora 2023, pág. 588-595). Aquí, el que és impensable (dit de manera planera, en un llenguatge no tant postmodern) és que el jo es digui a si mateix des de la seva pròpia instància psíquica. El problema és que aquesta consisteix, justament, en un aparell que, al marge de la seva complexitat (o precisament a causa d'aquesta), provoca la normalització funcional d'aquella manca de resolució constitutiva en què el jo basa qualsevol significat, aquesta manca de resolució constitutiva és el que anomenem *sentit*. Per a Descartes, es tractava de poder dir alguna cosa no resolta però efectiva ja per a la seva conjuntura històrica: el *subjecte lliure* de les relacions socials *literals*; una literalitat que sorgeix de la pràctica social entre individus que valoren les noves possibilitats de trànsit (en virtut d'una lògica, la del *mèrit*, de sentit pràctic, en el fons que els anirà

afirmant en la seva condició d'*agents* lliures)⁴² entre el que és privat i el que és públic; és a dir, precisament allò que calia tematitzar (saturant-lo de respostes per suturar-ne les contradiccions): allò privat (l'ésser) en allò públic (l'*estar*) a través del mèrit (i la seva cara fosca: el *semblar*). Però hi ha més: el sentit del que és privat llisca cap a la dicotomia privat/públic (i, en fer-ho, alhora, la produeix), on el subjecte —aquí sí— troba el sentit en què es realitza la seva existència; és a dir: el subjecte no existeix ni en el que és privat ni en el que és públic, sinó en el fet d'estar *entre* el que és privat i el que és públic i, realment, només en el semblar, com a *noció a la pràctica*.

Però el subjecte no es pot dir sense violar el principi de realitat, que no és la unitat (allò que el subjecte és) ni la pluralitat (la complexitat del subjecte) sinó la indefinició concreta d'un sentit: considerem, per exemple, el concepte de *nació* (o *poble*) amb què els subjectes dels segles XIX i XX no només assumeixen el poder dels estats, sinó que ho fan sobre la base d'un sentit que gairebé es pot dir que és encarnat en els seus líders, dirigents, etc.;⁴³ aquests parlen des d'una instància de

42 Això, que comença a les ciutats italianes i és el moll de l'os de tota la problemàtica renaixentista i barroca (vegeu Rodríguez 1990), veiem que s'estableix plenament al segle XVII (per exemple, al text de Feijoo «Amor de la patria y pasión nacional», on l'autor critica precisament la vanitat de certes expressions de mèrit relacionades amb el tema patri/nacional, cosa que és molt fàcil confondre amb el desig de glòria dels antics, però no hi té res a veure; Rousseau també s'adona que això és una cosa nova de l'individu modern, a qui preocupen més els judicis dels altres, etc.), fins avui, traslladat a l'autoajuda de l'«estima't a tu mateix», i d'això participa la imatge del «postureig» o del selfi, que, ben lluny de ser, aquest últim, una expressió del desig de «reconeixement» o d'aquell minut de fama per a tothom del qual parlava Warhol, funciona, més aviat, inscrit en la lògica del subjecte lliure, la pàtria del qual es regeix avui (malgrat no haver llegit ni Foucault, ni Judith Butler ni Paul B. Preciado) per la «biopolítica» o les «maneres particulars de la subjectivitat» (vegeu Žižek 1989, pàg. xxiv).

43 Alguns, anomenaran això (és a dir, un concepte com qualsevol altre) *cosa*, i en la nostra postura (d'arrel fenomenològica) veuran una mena d'«antifuncionalisme» (cf. Harman 2016, pàg. 38-40), segons el qual, els «constructes abstractes» (*sic*) no tenen *existència real*. Aquest tipus de crítica és la que es planteja, per exemple, des de l'anomenada OOO (sigles, en anglès, de l'«ontologia orientada pels objectes»). Però

producció de significat, el discurs, que acusa el domini (sense control) del nivell purament abstracte de la significació; és aquí on els viaranys es bifurquen o els electrons poden estar i no estar alhora, però el sentit de la marxa o la composició/descomposició de la matèria es regeix per un mateix punt de partida o grau d'entropia, i la vida a la Terra sorprèn per la conservació d'aquesta entropia.

És aquí on els gèneres entren en escena com a blocs temàtics amb unitat de sentit en múltiples formes de mèrit: el bon o mal escriptor, l'intel·ligent, l'humorístic, el sensible, el sagaç, el cínic, el transgressor, el políticament correcte, etc. I cadascú a la seva manera. Els discursos, malgrat la seva varietat individual, s'estructuren en aquests gèneres, precisament perquè s'hi pot establir el seu valor diferencial malgrat aquesta unitat de sentit. Quina és aquesta unitat de sentit i per què és, està i sembla així?

Divines paraules: la norma del mèrit

Sabem que en el món actual hi ha dos tipus de persones: les que es valoren i les que no; les que es prodiguen i les que no; les que triomfen de paraula i les que deixen que les seves obres parlin per

aquesta no és la nostra idea, en absolut, del problema «nacional» ni de qualsevol altra entitat discursiva, objectual/material —en sentit fisicalista—, institucional o corporativa, ficcional o mítica, etc. Ans al contrari, en el cas de l'ésser humà, almenys, hi ha realitats constituïdes imaginàriament, i aquestes, malgrat ser fictionals, són reals pel fet que tenen sentit pràctic (tal com hem assenyalat); d'aquestes realitats (no substancials, sinó pràctiques) en diem *nocions*. Que les nocions (que de vegades s'allotgen dins dels conceptes) siguin una de les realitats més vives i amb més impacte en el dia a dia de les persones no vol dir que el nostre criteri per tal de considerar un objecte com a *real* sigui el del seu «efecte real» sobre aquesta vida; perquè nosaltres parlem de realitat pràctica del sentit, una cosa independent d'un altre tipus de realitats que es vulgui atribuir a l'objecte-idea. A més, a nosaltres només ens preocupa el fet que la «nació» sigui un «objecte de coneixement» rellevant per al nostre argument, com a noció socialment (ideològicament) configurada.

elles mateixes. Però tots dos, sense excepció, despleguen el seu (*de-*) *mèrit* sobre un terreny comú: les relacions socials en què tant els èxits (les obres concretes) dels individus solvents com les simples paraules dels bocamolls que perden la força per la boca tenen el mateix sentit: semblen obres i paraules de «subjectes lliures». Que el *subjecte lliure* tingui la seva imatge ideal (ja parlarem de les que hi ha hagut, però totes són exclusives de la modernitat i la postmodernitat) i la seva imatge abjecta significa, precisament, que existeix una *Norma* de la qual depèn el mèrit o demèrit.

El mèrit s'escindeix en dos moments de la mateixa dialèctica: què (no) dir i què (no) fer. En tots dos casos el *no* entre parèntesis és la Norma, ja que aquesta és allò que no cal dir mai. Per això qualsevol discurs consisteix en la forma concreta de no dir, de no revelar, la prohibició. D'altra banda, és una cosa molt natural o espontània, ja que la norma és inconscient, es dona per feta. Però els discursos adopten l'ordre dels gèneres i, com ja hem esmentat, cadascú estableix les seves formes de mèrit.

Però tornem a la qüestió dels bocamolls (abjectes) davant dels individus resolutius (subjectes plens). En l'individu «parlant» brillen per la seva absència les obres d'aquells (subjectes d'acció) les paraules dels quals sobren; per tant, caldrà concloure que les paraules les pressuposen i que, com a pressupòsits, l'expressió del seu mèrit no deixa de ser, al capdavall, discursiva. Per això el discurs de la publicitat ens ha pogut vendre fum contínuament. Per descomptat, el reconeixement per part dels altres serà ple en el cas d'aquells que resultin complidors, però les dues actituds, la veraç i la fal·laç, parteixen de la mateixa necessitat que sigui aquest mèrit (i no un altre) el que impregni l'*autoritat* de cada forma de dir «jo soc».⁴⁴ Que uns ho aconseguixin i altres no, és normal, ben cert. Però si pressuposem l'actitud i l'aptitud, és el parer amb sentit del

44 Tret d'aquesta precisió, l'estudi de Kojève (2005) sobre la noció d'*autoritat* ens sembla clau.

subjecte allò que es valora. Els individus de la nostra societat generen aquest mèrit mitjançant les seves maneres de fer les coses; però aquestes maneres generen, alhora, noves concepcions o possibilitats de semblar amb mèrit. Comparteixen una mateixa conjuntura històrica i, per tant, amb més o menys mèrit, s'inscriuen en una mateixa «formació social».

El món d'avui, és a dir, el que funciona a cada moment, és allò a què ens referim amb cada paraula, cada gest, cada mirada que ens dediquem (a nosaltres mateixos o als altres): les nostres pràctiques diàries són allò en què tenen sentit l'ésser, l'estar i el semblar. I és que són les nostres pràctiques quotidianes, en la seva concreció i valor peculiars, allò en què cadascú aconsegueix la seva part (tant la constructiva com la destructiva; tant la manual com la intel·lectual; tant la cooperació com el sabotatge); aquesta concreció i valor peculiars són al que al·ludim *en el fons* cada vegada que parpellegem. Fins i tot la indiferència, i àdhuc *no fer res*, té, en cada moment, el seu sentit particular.

Tant és així, que allò que és reconeixible en un mateix en dir o sentir «jo soc» és, inconscientment, el sentit del que fem (o deixem de fer) cada dia. Però es pot dir (o sentir) «jo soc» de moltes maneres i en qualsevol moment: des de la vigília o el son; tant a l'hora de parlar com d'escriure com de callar; quan caiem en la imitació més descarada o quan ho fem per una ànsia de diferenciació. Tots, sense excepció, partim d'una forma d'interpel·lació completament adherida a la nostra vida pràctica i que marca el sentit peculiar amb què diem «jo soc», la majoria de vegades sense saber que ho estem fent.

És a dir, pel fet de ser i viure en una manera de fer (és a dir, en una determinada «formació social», amb la seva complexitat interna, les seves contradiccions, la seva problemàtica, etc.) desenvolupem una manera de veure i de veure'ns que, en ser inconscientment pràctica, adopta formes del tot alienes a la seva realitat material; formes que al·ludeixen necessàriament a allò que representa el problema de la

reproducció de la vida material (social) en cada pas. Aquesta manera de fer, per la qual la vida (ens agradi o no) continua reproduint-se (millor o pitjor) en qualsevol moment del dia (en l'hemisferi visible o en l'ocult; al primer món o a l'últim), és a dir, en la seva realitat social, precisament; aquesta manera, diem, és a allò a què ens referim quan parlem del sentit últim de les maneres de dir «jo soc». I hi ha moltes maneres de dir-ho.

Jo mateix, sense anar més lluny, ho estic dient en escriure/publicar aquestes paraules. Inevitablement, això és el que faig en el fons: inscriure el meu discurs en la problemàtica del coneixement. Es tracta d'un enunciat que sempre està incrustat en altres qualssevol i que només té sentit pràctic quan es diu per dos motius: *a)* perquè, com qualsevol enunciat, s'inscriu en una determinada situació (i aquí ens referim a tota la problemàtica expressada en la teoria de la comunicació); ara bé, el motiu que ens sembla molt més significatiu és el segon: *b)* en dir «jo soc», en qualsevol situació comunicativa (un joc, una novel·la, una entrevista de feina, una declaració de renda, una pintura abstracta o una coronació) i en ple segle XXI, estem dient una cosa molt concreta i radicalment històrica, una cosa completament diferent, al que es significava en dir «jo soc» en altres conjuntures històriques.

Però una cosa és reconèixer-nos en els nostres llenguatges i una altra de molt diferent és entendre mínimament què és el que reproduceix aquesta diversitat de discursos mitjançant els quals diem «jo soc», tant se val si es tracta dels grans relats de la història o de la *minima moralia* de cada identitat autèntica/autònoma. Aquesta va ser la lluita discursiva del final de la dècada de 1970. En aquest sentit, ni la història ni les ideologies no n'han provocat, ni molt menys, la fi. No es tracta d'això, sinó de comprendre a què fa referència Lyotard, en el fons, amb la finalitat dels grans relats, i Fukuyama amb la seva fi de la història. En definitiva, es tracta d'entendre de què parlem quan parlem d'història i d'ideologia.

Cal entendre què és allò que diferencia en cada moment els

discursos, però també comprendre allò que els uneix; allò que els forma i allò que els deforma. Avui, aquest agent formador/deformador de discursos no és una institució o una o diverses ideologies polítiques o manipuladores, falsejadores de la consciència, sinó una norma social que tant els uns com els altres tenen gravada fins al moll de l'os: és a dir, la noció de *mèrit*. Aquesta noció, que aproximadament té una història d'uns sis-cents anys, els mateixos que la modernitat general (que és un error datar del 1492, en comptes d'entre els segles XIV i XV i les ciutats italianes on la classe dels mercaders i la seva xarxa social il·lumina la novetat absoluta de l'individu amb mèrit propi i que, més tard, crearà l'estat modern, és a dir, l'autonomia o el que és el mateix, la literalitat del públic, tematitzada en l'àmbit polític a *El príncep* de Maquiavel, però també, pel que fa a la literalitat del coneixement, per exemple, amb les obres de Galileu).

Fixem-nos, de moment, en la pràctica de l'escriptura actual, perquè hi ha una moral que no és menor en absolut. Fixem-nos, en concret, en la seva història i la seva actual forma de realitzar-se, cosa de la qual ni la fenomenologia de Hegel ni la postmodernitat de Foucault/Derrida se n'adonen, perquè no ho tenen en compte per a res en les seves anàlisis. Tampoc, és clar, el logicisme d'Oxford i Cambridge, ni el pragmatisme nord-americà des de William James i John Dewey. Tant els uns com els altres parteixen del pressupòsit del subjecte lliure i de la literalitat del seu món. Que la facin passar per la dialèctica o per la lògica o anàlisi lingüística d'unes proposicions coherents o, en canvi, que se'n vagin cap al terreny de la metafísica (per, suposadament, destruir-ne les categories essencialistes amb les de l'existencialisme) no treu que la considerin un objecte de coneixement i, per tant, en aquella literalitat secular de la qual parlem. Enfront del que la fenomenologia de Hegel, passada per Kojève i l'anomenat *postestructuralisme* (i la psicoanàlisi de Lacan: en el fons, un lingüisticisme tràgic) ha dit sobre la importància

fonamental del reconeixement per part de l'«Altre» en la construcció del jo, és el «jo soc» històric allò a partir del qual, en qualsevol cas, reconeixem.

D'aquesta manera, el reconeixement social de què gaudeix l'individu de l'*autor* és relatiu a la manera com el seu discurs s'inscriu en la problemàtica social de la seva conjuntura històrica. En aquest sentit, la postmodernitat no és només un «canvi de paradigma», sinó un canvi en la manera de dir «jo soc» amb sentit dins de les condicions materials d'existència (a les quals, per cert, des del llibre de Lyotard, hi hem donat unes quantes voltes). El que volem dir és que no som uns nouvinguts al problema en referir-nos simplement a les perspectives que ofereixen els nous mitjans tècnics (de comunicació, enginyeria social, etc.); el problema és un sistema d'explotació de les vides. Deixem clara una cosa des del principi: en la història, les conjuntures han estat innumbrables, i cadascuna ha produït, des de la seva *lògica interna*, una matriu de sentit particular; però, per al nostre propòsit, ens veiem obligats a partir dels tres grans modes de producció que la historiografia occidental ha fixat com a fites culturals del *nostre món d'avui*. Ara bé, nosaltres identificarem aquestes fites amb les seves matrius ideològiques respectives, les quals funcionaran com a base de l'inconscient des del qual es produiran els discursos pertanyents a cadascun d'aquests tres tipus de societat. Això, en una mesura molt més radical del que sol acceptar-se com a definitori, suposa que, en parlar dels tres grans períodes de la història (occidental, per descomptat), del que parlem, en realitat, és de mons del tot diferents, en què el sentit del discurs perd tota connexió pràctica amb la vida dels que van venir després. Sense excepcions.

En aquest sentit, el nostre també és un discurs radicalment històric, ja que, com qualsevol altre, fa referència (tot i que els discursos subverteixin —sempre, a la pràctica— la seva pròpia al·lusió a la historicitat que els determina) estrictament als problemes que ens

planteja la realitat social que vivim; una circumstància que —i això és el que no ens diu Ortega, perquè ni tan sols ho sospita— vivim des de la matriu ideològica que dona sentit a aquest «copresent», i que no és cap altra cosa que la norma que *marca* la manera de pensar les relacions socials *en un moment donat*; una norma marcada, al seu torn, per les necessitats que les relacions troben en la pràctica social o material del dia a dia. En el nostre cas, aquestes relacions són les capitalistes; la seva matriu general és la relació Subjecte/subjecte. Cal entendre aquesta relació bàsica: el primer (amb majúscula), l'explotador; el segon, l'explotat o subaltern, però lliure (en potència sempre i en acte, potser) per passar a ser el primer. Aquesta és la clau: la relació d'explotació que existeix en cada moment de manera invariable. Aquesta (subjecte/subjecte) és la matriu ideològica, ja que aquesta (i no cap altra) és la forma en què ens reconeixem. Però és un «reconeixement» que ha de passar, per força, per una sèrie de transformacions (o transcripcions) discursives, perquè el subjecte s'ha de presentar sempre com a nouvingut.

El moviment (de la relació) social

La processó va per dins, sí. Però, a la vida, trobem una sèrie d'itineraris i estacions externes que, per a bé o per a mal, recorrem religiosament; viaranys i llocs entre els quals establim una relació imaginària específicament pràctica. Vaja, dit en altres paraules, la relació entre el moviment i el seu sentit específicament pràctic pel qual avancen les nostres vides *sense aturador fins a la mort*. La processó es torna, doncs, tan visible i invisible com el món que ens ha tocat viure.

El sentit pràctic del moviment en virtut del qual fem amb regularitat totes i cadascuna de les coses que han definit (i defineixen) les nostres trajectòries vitals és, per exemple, el camí que va de casa a

l'escola, o a la feina, o al lloc habitual d'estiueig (que pot coincidir o no amb el lloc «on has estat feliç», al qual —com sabem— «no has de tornar»), o el camí que duu a la família, als éssers estimats o a l'amor (del tipus que sigui). I, això, fins i tot en el millor dels casos, és així: hi ha sempre un sentit que determina la relació entre tots aquests desplaçaments, que podríem dir-ne quotidians o normals, i la nostra inscripció en ells, és a dir, la nostra manera particular d'encaixar (bé o malament) en el sentit de l'escola (ja siguis un rebel o un estudiant exemplar), del treball (ja siguis bo, mediocre o un negat), de l'oci (passiu o actiu) o de la felicitat o infelicitat de les relacions (de tota mena). És el sentit pràctic (positiu o negatiu) amb què ens dirigim cap a aquests moments i participem (amb més o menys voluntat) de la seva realitat, que també és pràctica; és el sentit pràctic (que, malgrat tot i com veurem, pot ser d'allò més transcendental) amb què allà fem «el que és propi» (i ja dic, més o menys convencional o original); i és, per acabar, el sentit pràctic amb què retornem (refets i, sovint, també desfets) de tots aquests llocs. És aquest continu partir-(re)fer-retornar del nostre sentit pràctic del moviment el que anomenem *inscripció*; i és al fet que aquesta inscripció només té sentit en la història en què ens mouen determinades pràctiques al que ens referim amb el terme *inscripció ideològica*. Una història que ens refà a imatge i semblança seva cada cop que ens desplaçem de paraula, obra o omissió; una història que no retorna, sinó a la qual retornem, i així ens delatem impunement com a productors dels seus nous sentits.

Ara bé, és evident que, per parlar del sentit de la vida, resulta molt més pràctic (més objectiu) cercar en els textos l'expressió concreta/observable d'aquest sentit. És a dir, tot allò que diem i que no diem (perquè es pressuposa) en els textos de les nostres vides i de les vides passades, tota la «producció ideològica» textual que ens ha llegat l'anomenat *escripturocentrisme*, ens haurà de servir de referència per tal de traçar una

panoràmica dels sentits que han mogut el món, és a dir, de les diferents problemàtiques històriques en què s'inscrivien tots aquests textos.

Primera precaució: les nocions amb què ens entenem (a la pràctica teòrica) estan *usades*, és a dir, consolidades en una norma de sentit segons la qual hi ha explicacions que «s'entenen millor» perquè presenten les idees d'acord amb aquesta lògica, amb paraules que la denoten normalment, de manera que els termes (les paraules) signifiquen les idees del moment en sentits molt marcats per aquesta ideologia (la dominant, en la seva complexitat de «formació discursiva»).⁴⁵ Per això —tantes vegades, com ara— el matís nodal és gairebé impossible de comunicar. I és en aquest matís on gairebé sempre rau el problema central, la raó per la qual la crítica del discurs propi es resisteix a ser expressada per *una mateixa veu* (per això una certa tradició de crítics, en la qual ens inscrivim, hagi acusat una tendència —de vegades desbocada— cap a l'especialització, l'argot i, fins i tot, l'obscuritat terminològica, sintàctica, metafòrica, etc.). Gràcies a la lectura dels mestres (a l'hora de pensar, analitzar i expressar el problema de la historicitat de les idees), hem pogut aprofundir en la literalitat, és a dir, en la realitat subjacent a aquest «ús» de la paraula; és a dir, no es tracta tant de «refinar» el nostre propi llenguatge en el sentit de desterrar-ne certs usos, sinó de conèixer els seus pressupostos per tornar-lo a aprendre i, així, arribar —en la mesura del possible— a ser bilingües en la nostra pròpia llengua. Tant per parlar/escriure com per escoltar/llegir. Els mestres: Althusser, Nicos Poulantzas, Michel Pêcheux, Juan Carlos Rodríguez —i tant!—, Raymond Williams, Perry Anderson, Slavoj Žižek, Frederic Jameson o Malcolm K. Read;⁴⁶ exponents fonamentals (i també ho són les seves diferències quant a matisos) de l'anàlisi del propi «inconscient ideològic».⁴⁷

45 Pêcheux (1994).

46 Vegeu, sobretot, els títols seleccionats a la bibliografia.

47 Dels noms anteriors, només Malcolm K. Read (2000, 2017, 2019, 2022) empra el terme *inconscient ideològic*, seguint Juan Carlos Rodríguez.

És aquí, en el sentit d'una realitat moderna com a literal, on rau el significat del títol d'aquesta primera part del llibre: «La paradoxa marxista». Perquè, en analitzar els discursos en llur determinació radicalment històrica, potser no estem fent més que «aportar» una altra visió a les moltes que ha donat a llum la forma marxista de tractar «el problema del coneixement». Això és una cosa que es farà més evident a mesura que el lector avanci en la lectura d'aquest text, però potser ara n'hi ha prou amb insistir en la idea principal del nostre plantejament: *la ideologia de la modernitat significa la literalitat del nostre lloc en el món*. Aquest «significar» que atribuïm a la ideologia (en aquest cas, a la moderna) és, alhora, atributiu i transitiu. Atributiu; això vol dir que la ideologia parteix del pressupòsit que tot és literal (no és deguda a cap ordre superior al de la realitat), perquè hi és, és i succeeix, i en fer-ho, no és ni bo ni és dolent, perquè és en si mateix. I transitiu, en el sentit que la ideologia reproduceix aquest sentit, el manté, hi opera arranjaments, reformes, renovacions, supressions o particions, etc. I d'aquí ve el problema del coneixement modern com una cosa que s'ha anat reconeixent; no com una evolució del saber, sinó, sobretot, com una reproducció de la matriu ideològica segons la qual les nostres relacions socials també són literals i, per tant, la funció del pensament és la de veure en quin sentit funciona millor aquesta literalitat bàsica de la relació social entre subjectes. Des dels Berkeley o els Descartes fins als Foucault o Habermas, tot passant per Hume i Locke, Rousseau, Hegel i Kant, o Marx, el problema del coneixement literal s'ha anat desdoblant en, d'una banda, el problema del coneixement de la realitat i, de l'altra, el de la realitat del coneixement. Però, en ambdós casos, la possibilitat o impossibilitat del coneixement és allò literal, és a dir, el coneixement és tal com és (literal), l'obtinguem o no. En aquesta literalitat, fins i tot la idea que Déu sigui la darrera explicació és només

una de les conclusions possibles.⁴⁸ El que és paradoxal és el següent: a) situar aquesta problemàtica com a ideològica i, tot seguit, adonar-nos que, també nosaltres, aquí, donem per feta la idea d'una realitat literal (és el que entenem per naturalesa, cosmos, vida, inclosa la vida social, les seves abstraccions i el tipus de coneixement mediat per, etc.) i que aquesta realitat inclou el lloc literal (no necessàriament central, és clar, però, i si en realitat ho fos?) de l'individu en el món; i b) la nostra manera d'inscriure'ns en aquesta problemàtica és afirmar que les nostres relacions socials són literals i que per això mateix existeix la idea del món, juntament amb la del lloc que hi ocupa l'individu, com a *ideologia específicament moderna*. Perquè són modernes les relacions entre persones que no només es reconeixen com a posseïdores de drets i obligacions iguals, sinó també d'una igualtat prèvia al «contracte social» que remet a la seva condició d'éssers humans amb *subjectivitat privada* (si no, no es podrien signar lliurement els contractes) i *objectivitat pública* (si no, no es podrien legitimar els canvis a l'interior d'aquesta literalitat en què el subjecte es reconeix com a lliure). Si una cosa tan bàsica és ideològica, l'objecte de coneixement que anomenem *ideologia* és, en efecte, un «objecte sublim».⁴⁹

En aquest sentit, doncs, caldrà diferenciar, en tot moment, una cosa que no acostuma a ser tan evident a l'hora de tractar el problema de la inscripció ideològica dels textos a les seves èpoques, *moments*, *edats* o

48 És molt diferent partir del pressupost que Déu existeix i «enganxar»-hi qualsevol coneixement adquirit (correctament o errònia) a aquesta idea, com passa al món al·legòric del feudalisme (vegeu Rodríguez 2014a). Per altra banda, que noms com el de Richard Dawkins o Christopher Hitchens hagin lliurat les seves vides a la causa del «secularisme» davant del «creacionisme» és, en certa manera, admirable, perquè esforçar-se per una lògica que ja és dominant des de fa almenys dos-cents anys es pot veure com un acte d'honestat cívica, però no deixa de tenir un element ridícul, ja que, com diem, el món ja està secularitzat almenys tres vegades (humanisme, il·lustració, postmodernitat). Sobre la complexitat i la contradicció d'aquest procés, vegeu Blumenberg (2008, *op. cit.*) i McLeod (2000).

49 Žižek (1989).

*períodes històrics:*⁵⁰ la distinció entre el que és concret i el que és abstracte. És precisament allò concret de la història, les relacions socials, el que ens indicarà en cada moment el sentit pràctic del moviment (la praxi social). Un moviment que uneix teoria i pràctica, tot i que s'expressi o es transcriu per mitjà de discursos xifrats amb molts diversos graus d'abstracció. Per exemple, la problemàtica de les relacions socials a la frontissa dels segles XIX i XX està perfectament tematitzada en els discursos de la política, les novel·les, la publicitat, els contes infantils o les publicacions científiques.⁵¹

Segona precaució: el problema del sentit de la vida és un tema d'allò més complex que aquí només pretenem delimitar en la seva dimensió ideològica, atès que és la ideologia el que forma/deforma el sentit d'una cosa tan bàsica com és el fet de dir «jo soc». La ideologia és el que sobreentenen o donem per fet en dir qualsevol cosa; però perquè qualsevol pràctica discursiva és, en el fons, una manera d'inscriure'ns en el problema de la individuació. Els individus de cada conjuntura històrica troben els seus problemes i, per tant, llurs maneres d'inscriure's en el procés d'individuació. Aquest és el problema bàsic de qualsevol ideologia i, per tant, del sentit pràctic de la vida: formar la noció del que és ser un individu en un tipus concret de relacions socials.

Tercera precaució: les relacions socials són immensament variades i complexes. Així, distingirem entre els tres sentits bàsics (històrics) d'individuació que han existit: parlarem d'un «jo soc» de l'Antiguitat (on hom era individu Amo o esclau), d'un «jo soc» del feudalisme (on hom era individu Senyor o serf) i d'un «jo soc» de la modernitat (mercantil-capitalista; on hom és individu Subjecte o subjecte). Aquests tres sentits (o ideologies) mostraran, al seu torn, una sèrie de diferències internes

50 És clar, excepte si es resol la qüestió parlant de text i context com a l'*en si* davant del «marc referencial» de la significació textual, o del seu «valor cultural» al marge del seu «valor universal» (la raó, la naturalesa humana, etc.), etc.

51 Pêcheux (1960).

i una sèrie de fases o transicions a les quals també farem referència, tractant de diferenciar-les, però que, no obstant això, podrem agrupar en aquestes tres grans matrius ideològiques (corresponents als tres grans modes de producció coneguts), com si es tractés de tres universos ideològics radicalment diferents (en la mesura que les seves respectives lleis de sentit fonamentals també ho són). Començant per la llei del sentit pràctic del moviment: la llei del «jo soc» amb què els individus s'interpel·len entre ells i a si mateixos des del seu lloc en el món.

Junts però sense passar-se: sobre el parlar/no parlar «del mateix»

Plató i Talcott Parsons no tenen res a veure l'un amb l'altre. Ni els seus textos (*La República* de l'un, *The Social System* de l'altre) ni els seus temes (el govern de la *polis* de l'un, la dicotomia privat/públic de l'altre) fan referència, en el fons, al mateix. Els seus discursos respectius s'inscriuen en problemàtiques tan diferents com alienes són les seves formes de vida. I això és important. Perquè, per tal d'acotar el significat d'un terme tan extens com és el de «la vida», hem d'aclarir abans què pensem que és «la vida», és a dir, de fet, a la pràctica; i és: *la vida són les relacions socials*. Però tampoc podem dir ara que Plató i Parsons parlen del mateix, llevat de si considerem que *el mateix* és el fet abstracte que sota els seus discursos rau un mateix problema general de tota la història de la humanitat: que, a la pràctica, *les relacions socials establertes són sempre relacions d'explotació*. Però aquests autors no parlen del problema general subjacent a totes les societats; els seus discursos només fan referència al problema particular que realitza en cada cas aquest principi general. Això potser costa d'entendre. Plató i Parsons, naturalment, no parlen explícitament del problema general de l'explotació, però

els seus discursos sí que n'estan determinats. Ara bé, tal com diem, la realització concreta d'aquesta explotació, diferent en cada cas, és justament al que al·ludeixen els seus discursos respectius i és el que, per a nosaltres, marca la divisòria inapel·lable entre el problema concret a *La República*, la relació Amo/esclau, i el problema concret a *The Social System*, la relació privat/públic. Diguem que, com a problema general, el de l'explotació només fa referència al fet abstracte que som els éssers humans (a diferència dels animals) els que organitzem la vida socialment (mitjançant la divisió de les forces productives i la posició dominant dels propietaris dels mitjans de producció, etc.); però l'únic que ens durà a la comprensió del que dona sentit als discursos d'aquests dos autors és el coneixement de les lògiques respectives de legitimació inconscient de l'explotació. I sabem que per legitimar alguna cosa, cal partir del pressupòsit del propi jo, el que enunciem en dir «jo soc».

Aquesta és la delimitació radicalment històrica de les diferents problemàtiques que la nostra ideologia dominant tendeix a barrejar. Ens volem apartar, per tant, d'aquesta barreja, volem deixar de practicar aquest ball de cites cèlebres, extretes de textos pertanyents a discursos el sentit dels quals és radicalment diferent del de les seves parelles de ball, perquè tenen, en cada conjuntura, el seu sentit particular, del tot incompatible.

Sempre hi ha hagut relacions socials i, tanmateix, només les nostres han sabut parlar d'elles mateixes. Això ens hauria de fer sospitar. Si jo dic «l'home és un ésser per a la relació social», no estic dient, en el fons, el mateix que Aristòtil quan diu —i no en traiem res per escriure-ho en grec clàssic— que «l'home és un animal polític». Ni tan sols puc dir que m'hi assemblo en la mesura en què faig ús del Llenguatge (amb majúscula), perquè aquest, com a fenomen universal és una noció que només avui concebem com a tal. És més, cadascun d'aquests termes (*home*, *Ésser*, *societat*) suposa un tipus de relació molt concreta amb les seves condicions materials d'existència. Per començar, la «naturalesa humana», que és la

noció que batega en la nostra primera afirmació, no ha de ser tractada com una cosa abstracta i universal, sinó com un problema pràctic o una realitat radicalment històrica que no es converteix en «problema» fins al segle XVIII, on aquesta noció implica el triomf en una batalla iniciada quatre segles enrere a les ciutats italianes del Renaixement.

És més, el que s'anomena *postmodernitat* ha combatut a ultrança aquesta noció.⁵² Per això Chomsky no suporta les idees postmodernes, que ell considera xerrameca sense sentit (*gibberish*), ja que no només creu en la Raó i la Naturalesa Humana (totes dues amb majúscula) sinó que, a més, està convençut que és una capacitat biològicament donada, tot i que impossible de demostrar en tota la seva complexitat. De totes maneres, aquí només volem recordar el debat entre ell i Michel Foucault, que li recordava que aquella era una *doxa* o idea dominant il·lustrada (és a dir, burgesa). Per part nostra, afegirem que Foucault té raó, però no s'adona que la seva postura s'inscriu en allò que podríem anomenar *la radical subjectivitat postmoderna*, segons la qual, hom s'ha de construir la seva pròpia norma de pensament. Foucault tampoc s'adona que aquest buit normatiu des del qual començar a conrear la seva pròpia subjectivitat no existeix: és no-res (perquè no hi ha més ideologia que la que produïm entre tots amb les nostres formes de vida, a les quals irremeiablement acompanyen les nostres paraules) i, per tant, al pensador francès només li queda refugiar el seu jo en les pràctiques sadomasoquistes, l'homosexualitat llavors marginal, és a dir, la cara oculta del «subjecte lliure». Una cosa —i ell ho sabia— que necessita el pes de la Norma per significar plaer i —encara més— gaudi humà, allò que o bé és imaginari o bé no és.

Un darrer apunt sobre la nostra condició postmoderna i la nostra condició de subjectes/agents lliures. La nostra crítica de la

52 Evidentment, en aquest sentit tenim el famós text de Lyotard (2006) i el més exhaustiu de Harvey (2020).

subjectivitat lliure, és clar, s'inscriu en l'anomenada *postmodernitat*; però no perquè oferim aquí una proposta postmoderna de crítica cultural *per se*, sinó perquè, inevitablement, la problemàtica social des de la qual — si se'ns vol situar en aquest lloc— sospitem de la cultura és la mateixa que la de Foucault i que la de, avui, per exemple Paul B. Preciado. Així, els problemes que ens assalten a cada pas són iguals, per tant, als que es tematitzen per mitjà de nocions com les d'*identitat*, *habitus*, *performativitat*, *gènere*, o altres més interessants com la de *subjectivació farmacopornogràfica* (Preciado 2020, 127-131) o aquest, que per a mi és el millor, sense ironies: *uberització del treball*, entre altres.

Són tants els problemes de cada realitat social, que, efectivament, no es tracta de ser més o menys postmoderns en tractar-los; es tracta més aviat de no desplaçar-los, lliscant cap a o per conceptes que el que fan és transcriure sense fre la ideologia dominant. Com que partim d'ella per quedar-nos-hi amb una mica més de consciència, pensem que la clau rau a adoptar un major o menor grau de distanciament respecte de la problemàtica social bàsica que afecta —i fem servir aquí la paraula en sentit estricte— les relacions socials que pretenem analitzar (en aquest cas les nostres o, en tot cas, des de les nostres). Com més distància, més inconsciència discursiva, més lliscaments conceptuals; com menys distància, més consciència teòrica i més comprensió conceptual.⁵³ Només així podem identificar i destriar, com hem dit en un altre lloc,⁵⁴ tres modernitats diferents: la primera, amb els «humanistes» del Renaixement italià i erasmista (on es produeix el primer canvi de valor pel qual es comencen a legitimar les relacions socials modernes a l'interior de l'incipient sistema capitalista, perquè encara és feudal); la segona, la que correspon a la Il·lustració (on només manca que aquestes relacions

53 En això hem basat la nostra idea de la noció de *consciència idiomàtica* o *competència discursiva* (Aparicio 2023).

54 Aparicio (2018b).

es tornin imperants, mitjançant la revolució burgesa); i la tercera, amb el blindatge financer del mercat de vides i el replegament del discurs cap a l'interior autèntic de la identitat privada, allò realment sagrat en el nostre món, allò estrictament postmodern.

Per descomptat, la ideologia ho reconeix sense dir-ho; altrament, tot el que fem (i el que trobem fet, és clar) toparia a cada pas amb l'explotació en cru. I això, tal com hem intentat aclarir amb cada pàgina precedent i ho farem amb les que queden, és senzillament impensable. Però, per això hi ha la teoria, i, en concret, l'anàlisi dels conceptes i la seva historicitat radical, per formar sentit objectiu sobre les coses.⁵⁵ Considerem tot seguit el concepte de *reconeixement*.

Avui no podem parlar de reconeixement (tal qual) sense aclarir quin és el *valor de la comprensió* que la nostra ideologia estableix com a mesura per a la sèrie de criteris en què, espontàniament, es xifra el *mèrit* de l'autoria dels discursos; i això passa tant per als discursos que es produeixen avui com per a originals o —a la pràctica, sempre és així— derivats de les diferents relectures dels discursos passats (el llegat cultural en llengua escrita o en la «tradició oral», més difosa però no pas menys important, etc.); lectures, doncs, fetes a partir del valor de comprensió: el subjecte lliure. Així doncs, per tal de poder parlar aquí de *reconeixement*, cal que tinguem en compte:

a) Que el sentit estricte de la legitimitat establerta per la relació autor/obra (subjecte/objecte) s'estableix en un sentit literal o directe entre un individu i *el seu* «ús de la paraula/llenguatge» (text, pintura, edifici, partitura, llei, equació, etc.), de la qual el context és sempre un factor més o menys determinant, però mai intercanviable per a aquesta legitimitat (ni tan sols per a Foucault, que creu en

55 Per això la discussió, dins de la teoria d'Althusser, apuntada per JCR, sobre la substancialització de la filosofia. Vegeu Rodríguez (2002b).

l'emancipació del subjecte cap a «la cura de si mateix»),⁵⁶ una obra sobre el contingut i la forma de la qual —i això és fonamental— no té només una «responsabilitat» plena (allò subjacent als atacs per part de les diverses «censures» modernes, religioses i polítiques i, en qualsevol cas, aquelles que, no pas amb menys intensitat, han anat imposant la moralitat civil en les seves diferents fases de legitimació ideològica) sinó també una « propietat » plena (intel·lectual, artística i, és clar, mercantil); és a dir, parlar de la noció moderna d'*autor* implica parlar d'allò que es dona per fet des del nostre Horitzó Fenomenològic; només així aquesta noció es pot estendre a altres èpoques, tan remotes com es vulgui, on només l'evolució del medi (McLuhan), la seva incidència diferent en les formes i les funcions immanents, com les del llenguatge (Jakobson), és el que es presenta com una cosa que realment pertany a les diferents èpoques, mentre la veu de la naturalesa humana es considera transhistòrica o universal; amb una excepció: el que és ideològic, segons aquest Horitzó, serà allò religiós, allò moral, allò polític, allò econòmic, el valor o la creença que busqui o aconsegueixi imposar una manera de vida; com si els modes de vida, inclòs el nostre, no tinguessin cadascun el seu discurs.

b) Que les formes de vida, per justes que siguin, necessiten la seva legitimació. En aquest sentit, l'individu que signa els discursos no significa més que la seva pròpia inscripció en la problemàtica discursiva abstracta en què succeeixen els processos de legitimació de les problemàtiques socials concretes a què pertany; per això, quan un d'aquests noms diu «jo soc», Aristòtil, sant Agustí, Shakespeare o Cervantes, Einstein o la Intel·ligència Artificial (per esmentar-ne de diferents matrius ideològiques), només diuen «jo soc autor» tres d'ells: l'anglès, el

56 ' Foucault (2005, *op. cit.*)

castellà i l'alemany; i ho diuen —ho sàpiguen o no (i el cas de la nul·la subjectivitat «reconeguda» de la IA té un capítol a banda en aquest llibre)— com a productes discursius abstractes; és a dir, s'inscriuen en les respectives problemàtiques socials concretes i les desplacen discursivament, cadascun des de la seva matriu (i en una fase concreta).

Aquests modes de dir «jo soc», en aquest sentit, s'han d'analitzar (és el que fem nosaltres teòricament) en la seva materialització textual (la dels seus respectius inconscients ideològics) de forma plena (no parcialment o —només— contextualment). Per això parlem de la radical historicitat de la literatura, la filosofia, el dret, la moral, la religió, la ciència i els seus encontorns. El coneixement de la producció ideològica només és possible mitjançant l'anàlisi dels símptomes de la problemàtica social concreta a què fa referència el discurs de cada individu. Si parlem de *l'autor* només és per entendre'ns, perquè aquesta és també una noció produïda per una sèrie de discursos propis d'una conjuntura històrica molt àmplia (podríem dir que des de Petrarca o Da Vinci fins a Lorca o Einstein) que anomenem *modernitat* (amb la seva potsmodernitat), en si mateixa molt complexa i variada, però que reserva aquesta noció als qui mostren, escriuen, assagen, etc., la seva veritat interior (i per expressar-la, el discurs oscil·larà entre diverses gradacions del subjectiu i l'objectiu).

L'escriptura, per tant, ni precedeix ni succeeix l'inconscient ideològic, sinó que el materialitza en un producte textual determinat. Ara bé, només podem conèixer allò que hem fet, i això no és el «text en si» sinó el valor pràctic (social) del text. És això el que es fa quan s'escriu. Amb un matis, però: el verb *fer*, és a dir, la suma dels conceptes d'*agència* i de *producte*, és relatiu a un *procés* sense el qual no podem parlar d'un agent. Aquest procés és el que anomenem *producció ideològica*.

Producció ideològica: individuació i inconscient ideològic discursiu

El que anomenem *agent* no significa res sense el caràcter ideològic de la individuació que es configura dins del procés de producció. En concret, això vol dir parlar de la condició ideològica dels discursos com allò que permet al «jo» produir la seva forma de dir «jo soc». El «jo», com ja sabem, és una cosa psíquica i ontològicament problemàtica, però mitjançat per un inconscient pulsional/libidinal, dels símptomes del qual sí que podem parlar amb una certa coherència de sentit. El «jo soc», per la seva banda, és de naturalesa social, no pas menys problemàtica que el «jo» pulsional/libidinal, però sí més clarament reconeixible en la seva materialitat històrica: els discursos.

L'estudi radicalment històric dels discursos del «jo soc» és l'estudi de les nocions simptomàtiques d'un determinat «inconscient ideològic», la materialització discursiva del qual és segregada pels individus des de l'interior de cada formació social, o, el que és el mateix, allò que resulta de la seva particular inscripció discursiva i continua, alhora, als mitjans econòmic, polític i ideològic.

El procés de construcció del «jo soc» es pot observar, per tant, en els discursos que vehiculen les contradiccions inherents a cada sistema o mode de producció. És aquest sistema el que, a cada formació social, estableix una matriu ideològica des de la qual se segrega el sentit dels discursos, el qual variarà segons quina sigui la interrelació especial entre els nivells econòmic, polític i ideològic en cada conjuntura històrica. A l'efecte ideològic d'aquesta interrelació triple és el que anomenem, dins de la tradició teòrica en què ens inscrivim, *producció ideològica*.

2

El significat històric del «jo soc»

Inscripció ideològica: l'horitzó fenomenològic del llenguatge i la comunicació

La nostra observació en aquest sentit, doncs, no és aliena a la seva pròpia inscripció ideològica: no només pel que fa a l'escola teòrica (el materialisme històric/dialèctic en el seu vessant althusserià) que seguim (i pretenem matisar), sinó també quant a una cosa molt més general, que abraça el terreny ideològic en què s'inscriu la totalitat de crítiques ideològiques (podem dir des de Destutt de Tracy fins a Žižek). És a dir, la nostra crítica no pot fer altra cosa que dialogar amb les nocions que, al capdavall, estableixen els límits del debat sobre el que és ideològic: una qüestió que (avui) es resol —sobretot— sobre l'escenari de la fenomenologia del llenguatge i la comunicació. En aquest sentit, la nostra anàlisi també serà, és clar, un producte social radicalment històric, per la qual cosa, per incidir en aquest debat primer hem d'inscriure'ns-hi. I això és una cosa que estem fent des de la primera línia d'aquest text i, fins i tot abans, des del títol.⁵⁷

Havent aclarit això, ens veiem en disposició d'afirmar que la diferència entre la nostra anàlisi del «fenomen ideològic» i la dels

57 Això sí, hem procurat evitar el tic empirista d'«una crítica», «una història», «un tractat», perquè considerem que, en haver-ho fet, tot el text (el seu sentit) es desplaçaria fàcilment cap a plantejaments perspectivistes.

altres⁵⁸ és que aquí no perdrem de vista en cap moment el vincle entre els discursos i la seva radical historicitat: la història de les diferents matrius ideològiques (Amo/esclau, Senyor/serf, Subjecte/subjecte); per tant, el nostre argumentari es desenvoluparà en una lluita contínua amb les nocions que, altrament, solen constituir els punts de partida de la matriu intersubjectiva (i més aviat en un estat ja consolidat, entre els segles XVIII i XX): començant per les nocions de *text* i *context*, *llenguatge*, *comunicació* i *pensament*, o les que agrupen totes les anteriors: *subjecte* i *objecte*, la significació de les quals està carregada de pressupòsits que, encara avui, duen a fer fenomenologia de l'ideològic, fet que suposa la *transhistoricitat* d'aquest «jo soc» del que estem parlant, quan el que nosaltres proposem és considerar-lo en la seva *radical historicitat*. Perquè, el «subjecte lliure», que és el que diem sense saber què diem en dir «jo soc» en la modernitat, no ha existit sempre.

Els discursos que ens permeten dir «jo soc», més que no pas expressar el nostre «jo» (que de per si no té cap sentit —diguem-ne— recuperable, ni tan sols per a la psicoanàlisi, sinó una estructura simptomàtica)⁵⁹ ens inscriuen en un procés d'interpel·lació constant (amb absolutament tot allò que percebem) amb sentit. Diem «jo soc» tant per mitjà de la més familiar de les converses com dels discursos més «institucionalitzats», des de la més banal de les cròniques del cor o la política més sectària a literatura de tota mena («pura» o «compromesa»), i també des de la moral religiosa (o laica/secular), la filosofia o la ciència; des de qualsevol d'aquests discursos, el que s'està fent, al capdavall, és dir «jo soc (lliure)». I, quan ho diem, el que

58 Vegeu, per exemple, Van Dijk (1999), Geertz (1973, pàg. 211-251) i Bourdieu (1991).

59 De fet, aquesta disciplina psicològica parteix de la idea que el símptoma constitueix l'eix del saber de l'analitzant, el qual, alhora, és subjecte del propi inconscient, etc. Amb això, trobem que el gran descobriment de Freud i els seus seguidors és precisament que som constitutivament problemàtics. I punt. Un llibre molt interessant sobre això és el de Tupinambá (2021), prologat per Žižek.

fem és inscriure'ns en unes coordenades discursives determinades, de manera que cada inscripció reescriu la legitimitat (que, com diem, sempre és contradictòria i està plena de problemes) de tots: la de les nostres relacions socials. És precisament al caràcter específic de les contradiccions que operen en cada moment històric d'aquest «jo soc» allò que anomenem, en cada cas, *ideologia dominant*. I és que, si bé el gènere humà es pot explicar, en aquesta ideologia, d'acord amb una antropologia i una fenomenologia del que produeix una idea d'evolució de l'essència o naturalesa humanes a través de totes les èpoques, també és cert que només és possible pensar antropològicament i fenomenològicament des de les relacions socials basades en la idea o «matriu ideològica» del «subjecte lliure» i l'«objecte d'estudi»; una matriu exclusiva de la modernitat capitalista. Ara bé, la ideologia dominant la fa extensiva, com a pressupost (perquè és la seva epistemologia), a tots els temps.

El que és públic com a plataforma discursiva del «jo soc» subjecte lliure

La individuació és, per tant, un procés radicalment històric pel qual passa qualsevol individu, és a dir, per poder dir «jo soc» cal partir sempre de la matriu ideològica que dona veu al que, altrament, no la té, excepte quan es considera veu de la bogeria: aquesta és —com vam dir al principi— la veu del «jo» a seques.

Podríem dir que en aquest cas de doblatge o possessió de la veu del «jo» per part del «jo soc» en el món modern i postmodern cal comptar amb la intervenció de la noció de *subjecte lliure*, que, al seu torn, és impensable sense el pas (no evolutiu, sinó radicalment motivat per la conjuntura historicosocial) que dona l'àmbit polític entre els segles XIV

i xv, període en què es gesta la contradicció privat/públic com a límit que permet l'autonomia d'aquest àmbit respecte a les determinacions que tenia en el feudalisme: principalment, l'organicisme de la religió i les nocions de *sang i llinatge* i, sempre, *servitud* (en vertical: des del serf més pobre, fins al Papa, que és servent de Déu) com a nocions bàsiques de la individuació (i, per tant, de la interpel·lació pràctica dels individus). Així doncs, és l'autonomia del que és públic el que segrega el mèrit a través del qual les noves relacions socials començaran a segregar el seu propi discurs, que, al començament, conviurà o es desenvoluparà *amb* les relacions socials feudals, a les quals acabarà eliminant. En essència, això que anomenem *Estat Modern* significa l'autonomia pública del subjecte i el seu mèrit (la política literal de Maquiavel, per exemple): una mena de forat negre que s'obre en la societat dels grans mercaders italians i que, després de quatre segles, s'empassarà el feudalisme (l'organicisme del qual intenta expressar-se al seu interior, per exemple, amb la Inquisició: una purga del cos de l'Estat, controlat per la noblesa i l'Església que, no obstant això, no controla la lògica secular burocràtica on rau el «secret» de la gent digna).⁶⁰ Un Estat que, com ja sabem, es consolidarà durant la Il·lustració del segle XVIII i serà dut fins a la seva màxima expressió: l'estat liberal, que comença a l'edat contemporània, però que avui ja és una altra cosa, una cosa que, ni tan sols després de la vida (molt discutible) i mort del comunisme, implica de cap manera —ja ni el mateix Francis Fukuyama ho afirma— «la fi de la història» o de les «ideologies». El subjecte lliure no només és ben viu, sinó que continua segregant les seves formes de llibertat alternatives a la llibertat sense explotació.

60 Rodríguez (1990, *op. cit.*, pàg. 38-45).

Les noves idees i la requalificació de la relació social: sobre semàntica, representació i diferència

Les noves idees (tal com al seu dia ho foren les produïdes per l'humanisme, el luteranisme, el jansenisme, el marxisme o l'existencialisme, per esmentar només quatre «grans relats», no sempre identificats com a «ideologies») sorgeixen de la fricció de les relacions socials: són els símptomes de la lluita del «jo soc» per dir-s'hi; una lluita que es produeix, fins i tot, a l'interior de cadascuna d'aquestes «tendències», «moviments», «corrents» o «escoles de pensament» que hem posat entre parèntesis. Totes pertanyen a la modernitat, de manera que, arribats ja a aquest punt de la nostra feina, podríem preguntar-nos d'una vegada el següent: de quines maneres de dir «jo soc» es parteix en cadascuna d'elles? No farem pas aquesta mena de repàs, però sí que volem aclarir, mitjançant alguns exemples, a què ens referim amb la paraula *fricció* com a imatge il·lustrativa del fet que les «relacions socials» no deixen de segregat idees per poder dir «jo soc (subjecte lliure)» amb un sentit legítim renovat, sense el qual els individus entrarien en un excés de contradicció discursiva (ideològica) amb les seves pràctiques vitals (econòmiques i polítiques).

Aclarim abans, també, que la noció de *subjecte lliure* no s'ha tematitzat sempre des de la mateixa idea de llibertat; nocions com les d'*enginy*, *raó*, *voluntat*, *vitalisme*, *sensibilitat*, *autenticitat* corresponen a conjuntures diferents i, per tant, a necessitats socials pràctiques en què el valor del subjecte lliure era un altre; per això trobem que algunes de les seves nocions són dialècticament oposades: *el sublim*, *el sentiment tràgic* o la negació de la *llibertat* com a forma de sublimar aquest jo tràgic, aquest «crit», etc.

Com que les formacions socials burgeses han donat a llum molts tipus de «subjecte», veurem un cas concret del qual sorgeixen

discursos molt contradictoris, però previs a tota aquesta mística de la subjectivitat metalingüística en què estem instal·lats avui en dia (i de la qual també pretenem fer autoanàlisi). Per fer-ho cal que anem cap als anys seixanta, però del segle XIX. És aquí on la història de la nostra segona modernitat dona un respir al llenguatge teatral i desferma el de la prosa. Ens ho diu Raymond Williams (2020):

In the late sixties several issues came together. Issues and controversies. About parliament, about law and the trade unions, about demonstrations and public order, about education and its expansion. In the late eighteen-sixties, I mean. In the years when George Eliot began Middlemarch, when Marx published the first volume of Capital, when Carlyle wrote Shooting Niagara, and Matthew Arnold wrote the lectures and articles which became Culture and Anarchy. (pàg. 13)

Als noranta d'aquell mateix segle, tots aquests problemes s'havien agreujat, tot i que la seva expressió s'havia tornat d'allò més sofisticada. A Espanya, Ortega assumeix el paper de Matthew Arnold i intenta conjurar amb la seva prosa l'anarquia que, suposadament, amenaça la vida cultural d'un país on aquestes «qüestions i controvèrsies» fan xup-xup dins d'un brou social força més espès pel que fa a modernitat; i és que, en el cas de la modernització d'Espanya, la d'Ortega, costa trobar en els «seus enemics» cap mena de besllum del tipus de dolents recurrents en l'assagisme liberal, les víctimes del qual són les masses, desposseïdes de la seva possibilitat d'abraçar l'excel·lència de l'humanisme en altre temps salvífic. En l'àmbit polític, la burgesia vol acabar de sacsejar-se la noblesa (Ortega dona suport, per descomptat, al republicanisme), però pretén transcriure (és a dir, en el fons, redimir) l'autoritat aristocràtica

al pla del coneixement: l'elit cultural europea, que, en aquells moments, parla el llenguatge de la fenomenologia. És aquí on Ortega troba uns «enemics» que poden dur veritablement aquest nom: Ángel Ganivet i Miguel de Unamuno.

De moment, però, quedem-nos amb aquestes «qüestions i controvèrsies» de què parla Raymond Williams, que afecten la societat britànica durant els trenta primers anys de la seva etapa victoriana i que esclaten, per fi, com els furóncols de Karl Marx. En concret, la problemàtica afecta l'espai públic, que, fins no feia gaire havia conreat la seva autonomia mitjançant un enfrontament amb l'aristocràcia terratinent i els seus espectres. Però Anglaterra, (a diferència d'Espanya, que ho farà molt més tard) sí que té necessitat de rebentar-se el gra enquistat que amenaça amb el «caos social» o, dit altrament, la problemàtica per la qual, des de Tocqueville, es parla de la «tirania de la majoria»; al que John Stuart-Mill respondrà amb la seva proposta de control institucional del consens democràtic (els inicis del *manufacturing consent* que criticarà Chomsky (2010), precisament des de Mill fins als nostres dies). Però nosaltres ens referim a un problema més de fons: en aquesta societat del mercat clàssic que ha d'ajustar a les seves necessitats l'ordre democràtic, cal, abans que res, requalificar els «subjectes»; primer, reconeixent com a tals, en peu d'igualtat, els catòlics a Irlanda, i, en general, rectificanc el rumb de navegació en l'oceà tempestuós de la massa votant, el dret de la qual, tot just ampliat, no només inquieta l'aristocràcia i el sector conservador en bloc, sinó també els liberals reformistes com Robert Peel (una mica abans, el 29) i Mathew Arnold (en el moment que ens ocupa).

Però l'expressió d'aquesta necessitat ideològica general pren el sentit literari particular: d'una banda, la prosa narrativa es torna més teatral, ja que el realisme no pretén altra cosa que representar-nos els ets i uts interns (en la seva lògica natural/social) d'allò que el teatre, des de

Shakespeare, feia massa temps que mostrava sense donar explicacions; en concret, amb l'escenificació del que és públic amb actes i paraules, diguem-ne més aviat «rimbombants», que apel·laven a la noció de *mèrit* en tant que virtut privada amb valor públic que legitima la conquesta política de les relacions intersubjectives, davant les organicistes o feudals, on és el llinatge i l'honor allò que concedeix el control de les forces productives, etc. Però és que, a més, havia de convèncer-ne l'aristocràcia, perquè s'acostumés mica en mica a participar del que és públic *literalment*, és a dir, des dels seus mèrits personals i sense aferrar-se a la condició noble; per això la narració s'esforça, des d'aquest moment, a representar les tesis naturalistes i sociològiques amb què cal dotar el nou «jo» no només d'una nova dignitat privada, sinó també d'una distància crítica per bregar en el nou camp de batalla d'allò públic: un «jo» que passa a desplegar en els seus discursos les noves contradiccions que això implica, però que ho fa desplaçant sempre la problemàtica social concreta cap a una problemàtica discursiva abstracta, mitjançant nocions que fan referència, de manera inconscient, a aquest malestar que produeix el residu aristocràtic en la societat burgesa que, contradictòriament, reté el seu signe de prestigi (sense mèrit): una mena de mort en vida on la sang és només font de vida sinistra. Aquesta és la nostra lectura (per posar un sol exemple de com allò social concret es metamorfoseja en allò discursiu abstracte) del *Dràcula* de Bram Stoker.⁶¹

Es tracta, en definitiva, d'una necessitat de reformar el que és públic des d'una lògica segada per la contradicció entre estar vivint el cim del liberalisme clàssic (els *tories*) i el de l'aristocràcia victoriana (els *whigs*), gelosa fora mida de la seva condició organicista. Per això mateix, la prosa assagística, a l'hora de construir aquest nou «jo», adopta un llenguatge més histriònic (Arnold i Ortega, com a campions de l'estil i la idea de civilització), en diàleg amb la poesia romàntica, que

61 Rodríguez (2001a, pàg. 377-411).

comporta el límit del que és lliure/sublim que tracta d'enllaçar amb el que és aristocràtic per mitjà de la noció d'*home subterrani*, amb el que és folklòric, etc. El teatre, en canvi, anirà fent-se cada cop més prosaic, i així atrofiarà l'element aristocràtic per centrar-se en un problema nou: la família burgesa (és a dir, no aristocràtica).

Però avancem ara fins als anys cinquanta i seixanta del segle passat. Hi veurem una situació menys dramatitzada però on serà allò metalingüístic i metadiscursiu el que, un cop arribada la postmodernitat, tenyirà les seves reflexions poèticament des de la noció de comunicació. JCR, en el seu estudi sobre la ideologia en la lingüística teòrica, ens diu el següent:⁶²

La noción de Comunicación transcribe, en terminología teñida por el modelo lingüístico, una de las cuestiones básicas de la matriz clásica: la concepción de las relaciones sociales como relaciones entre «sujetos», tal como puede percibirse en la noción jurídico-política de «contrato», o en las nociones (pertenecientes a la región «económica» de la ideología) de mercado competitivo, de circulación y de cambio. La imagen definitiva, la clave de bóveda de toda esta sistemática ideológica clásica, consiste, pues, en la idea de que el funcionamiento (como el «origen») de cualquier estructura social consiste en la puesta en relación entre dos (o más) sujetos que entran en relación intercambiando sus «deberes-derechos» (contrato político), sus «mercancías» (contrato económico: circulación y cambio), o, en última instancia, su «trabajo» a cambio de «dinero» (la problemática del salario justo-injusto, etc.).

En definitiva: lo que esta problemática construye es, a nivel ideológico, no sólo la necesidad de la ideología clásica de

62 *Ibid.* pàg. 61-62.

convertir, en el juego entre las capas dominantes, a los «noles» en «burgueses» mediante la ideología de la igualdad de todos los «hombres» en tanto que «sujetos», etc., sino, a la vez, la necesidad de «pensar» su relación con las capas dominadas, y, por tanto, convertir igualmente —y siempre, por supuesto, en el nivel ideológico— al «vasallo» en «proletario» (esto es: sujeto «libre» y poseedor de su fuerza de trabajo, libremente, por tanto, dispuesto a intercambiarla por dinero-salario, etc.). Este es, pues, el real trasfondo ideológico que determina la construcción de las nociones de intersubjetividad, de circulación, de cambio, etc., o sea, la construcción de las nociones que se desprenden de esa categoría básica en que se conciben las relaciones sociales como relaciones entre dos (o más) sujetos que intercambian sus posesiones (políticas o económicas, etc.). Por eso la clave de todo funcionalismo «sociológico», como puede apreciarse en el caso de Talcott Parsons, es siempre la relación primaria «Ego»-«Alter», relación entre «sujetos» originarios «explicada» hoy por todo el sociologismo, no tanto a través de los clásicos términos juridicopolíticos («contrato») o económicos («circulación y cambio»), sino (y debido a la absorción del «modelo lingüístico» construido por la ideología clásica desde el horizonte positivista) en términos de lenguaje: *comunicación*.

Avui hi ha dues maneres de fer crítica de les idees. Una és: *a*) interrogar-nos —només— pel seu significat argumental (quotidià o filosòfic), és a dir, pel que comuniquen sobre el subjecte (l'individu) i l'objecte (el món, la realitat, el llenguatge, com a fenòmens «en si»); l'altra, que és la nostra, és: *b*) interrogar-nos pel seu sentit històric, aquell en què subjecte i objecte tenen sentits molt concrets que remeten a la

«comunicació» de què parla JCR, la qual té també la seva expressió en les ciències naturals, no només en les humanes o socials.⁶³

Recórrer a la primera manera és inevitable, ja que la comprensió del significat argumental comença, invariablement, per certificar la intel·ligibilitat del significat en el significant (i, si es vol, els seus ecos diferencials): des del nivell purament referencial o semàntic del «signe lingüístic», han d'anar cristal·litzant la cohesió i la coherència textuals (gramaticalment, temàtica i remàtica, etc.) i, en elles, com a resultat del seu «ésser al món», la pragmàtica de l'enunciat com el que podríem anomenar la «significació en acte». Però la idea, per a nosaltres, és massa concreta per ser il·luminada només de manera semàntica i pragmàtica. Quan experimentem la comprensió i jutgem la veritat o falsedat de l'argument, propi o aliè, estem fent alguna cosa més que un ús «competent» del llenguatge per assolir la cristal·lització al·ludida de les idees; en realitat ens inscrivim en la comprensió, diguem-ne completa, del valor social de les idees a què s'orienta l'ús lingüístic, inclòs el judici sobre la veritat/falsedat al món de l'experiència. És aquest moment el que revela una operació que se superposa a la significació i que, per tant, és *realment significant*: l'operació o el procés de la identificació dels interlocutors amb la realitat (el món, els seus objectes) no només mitjançant el que denoten i connoten els termes i els conceptes emprats en una determinada cadena adscrita a una situació, sinó a través d'aquells com a nocions (o, si es vol, «ideologemes») mitjançant les quals els individus s'inscriuen en la seva pròpia legitimitat social d'usos lingüístics (i això és així, també, pel que fa a qualsevol «llenguatge privat»), tant se val si es tracta d'estructures micro- o macro- lingüístiques o textuals, és a dir, tant se val si són paraules, gèneres, temàtiques, registres, etc.

I és que, en un cert moment, el concepte de *significació* es va desdoblar en el de *representació* (Heidegger) i, després, en el de *diferència*

63 *Ibid.* pàg. 62

(Derrida). Nosaltres —a partir de JCR— proposem el d'*inscripció* (*ideològica*) per referir-nos a allò a què es refereix cadascuna d'aquestes tres denominacions com a nocions que assenyalen idees amb valors radicalment històrics (i la història ha conegut moltes «requalificacions» del subjecte o els subjectes dins de les formacions socials intersubjectives, bé que, en el cas que ens ocupa, el de la desconstrucció, aquesta requalificació es produeix al nivell de la problemàtica discursiva abstracta anomenada *filosofia* i, avui, més aviat, *teoria crítica*), és a saber: significació (subjecte comunicatiu), representació (subjecte del poetitzar) i «diferència» o *différance* (aquí el subjecte es gira com un mitjà i apareix allò en què es realitza, objecte de subjectivitat, en el sentit que és el llenguatge el que ens subverteix i ens representa en excés, una veu que cristal·litza o és callada —mai completament— en l'escriptura, el significat com el que és fàl·lic, etc.).

La segona manera de fer crítica de les idees, la nostra, suposa interrogar aquestes tres nocions pel seu «valor social» i fer-ho des del nostre concepte d'*inscripció* (que no té res a veure amb l'«escriptura» derridiana), és a dir, anar (teòricament) des d'allò que diuen designar fins allò a què al·ludeixen des de la seva inscripció ideològica: els valors concrets per a la legitimació de les relacions socials. Aquí el nostre marge d'error és insignificant, perquè es tracta sempre del mateix silenci a la pregunta de qui i per a què (quina relació social, quin mode de vida; i no acceptem *tots* per resposta, perquè, en qualsevol cas, els esclaus, els amos, els senyors i els serfs han hagut de posar el seu valor en venda). Hem d'adonar-nos que aquests dos subjectes (el comunicatiu —posem per cas com un Della Volpe que el tematitza dins de la sistematicitat de la lingüística teòrica—⁶⁴ i el de coneixement de la temàtica de les ciències humanes, en la qual Heidegger deixa la porta oberta al fet de *pensar* en si mateix com a autonomia creadora de coneixement representacional,

64 Rodríguez (2015a, pàg. 328-329).

que és el que ell anomena —amb Hölderlin— *poetitzar*, és a dir, pensar fora de la «metafísica» que implica qualsevol «concepció del món», cosa que nosaltres, en canvi, matisem interrogant-lo una vegada i una altra: quina pràctica de la vida i quines relacions socials ho «conceben»? més l'objecte (subjectiu) que Derrida elabora en la seva lectura «escriptuària» de Heidegger són només un desdoblament de formes d'anomenar el «subjecte lliure» sense fer referència a la seva història material de fons.⁶⁵

I és que discutir només sobre el que signifiquen les idees per si soles ens sembla una forma de crítica que, o bé no té terme o bé en té molt aviat, ja que la realitat històrica va sempre per endavant, problematitzant-se o descartant-se des de la base mateixa del sentit en què recolza l'argument més sòlid; bé es plantegi la qüestió des del més extrem dels immanentismes, bé s'estableixi entre el significat i la història (o la cultura) una relació determinant que, en la majoria dels casos, no passa de ser «contextual» o «sociocultural»: és a dir, una relació en què aquest significat estaria carregat de «ressonàncies» pertanyents a un «marc històric», entès aquest com la pressió externa del col·lectiu/ambiental sobre el pensament de l'individu, l'aportació del qual a les idees caldria saber destil·lar o —directament— donar per malaguanyada o massa corrompuda per influx del que és «ideològic» en què aquest pensament s'expressa; una aportació que, altrament, se suposa pura/lliure, i, per tant, digna de considerar-se per universal o, almenys, digna de considerar-se una fita del pensament humà, etc. I això es produeix tant des de postures compatibles com des de plantejaments tan oposats com poden ser avui en dia les diferents actituds davant del concepte de *lliure albir*, tan debatut des de postures més o menys fiscalistes (és a dir, dualistes o monistes) i —sobretot avui— davant l'avenç sorprenent de la tècnica computacional (i el fenomen de l'anomenada *intel·ligència artificial*); o el concepte de *gènere*, una problemàtica que té enfrontada

65 Rodríguez (2013b, pàg. 168) i Jameson (2010, pàg. 132).

l'esquerra amb la dreta, atesa la tendència de totes dues a identificar la ideologia amb el discurs de «d'altre» o del «poder» (davant l'individu marginat o alienat, al que només li quedaria reivindicar el domini sobre el propi cos), etc. L'altra manera, la nostra, consistent a tenir en compte el sentit històric en què les mateixes idees (prou intel·ligibles, en qualsevol cas) s'inscriuen radicalment; analitzar, per tant, els termes (les nocions) mitjançant les quals es produeix aquesta inscripció en el sentit que marca en cada cas la lògica històrica (conjuntural); i això sense ni tan sols dedicar-nos a comentar la veritat o falsedat argumental de les propostes, en la mesura que aquestes, d'altra banda, solen presentar-se des de sistemes tancats (que no pas aïllats), és a dir, partint de les seves pròpies premisses, de manera que poden donar-se per vàlids en si mateixos. Fins i tot quan es tergiversen clarament els fets, les premisses continuen tenint una relació directa amb la lògica de la seva conjuntura, en què —per què no— es poden concebre sistemes de pensament més o menys precisos, coherents, veritables, etc. I, molt important, això ho fem sense descartar mai la nostra pròpia inscripció en el sentit històric des del qual produïm les nostres pròpies interpretacions.

La paradoxa marxista i el geni d'Aristòtil

En conseqüència, resulta absurd (i alhora extremadament normal) que els nostres millors pensadors (filòsofs, lingüistes, historiadors, etc.) s'hagin limitat a la significació i els seus problemes immanents, i hagin obviat la radical historicitat tant dels discursos que critiquen (positivament o negativament) com de la seva pròpia inscripció ideològica.

Potser és oportú esmentar aquí, *in extenso*, el cas del «gran investigador», assenyalat per Marx a *El capital*, com a exemple de que fins i tot la més gran genialitat enfonsa les seves arrels (és a dir, inscriu

el seu discurs) en la problemàtica social concreta des de la qual pensa les qüestions que preocupen (quotidianament o filosòficament):

[Les transformacions de «la forma d'equivalent» de la mercaderia en relació amb el «valor del treball»] esdevindran encara més clares si anem al gran pensador que fou el primer en analitzar la forma del valor, així com moltes formes de pensament, de societat i de la natura. Aquest és Aristòtil.

En primer lloc Aristòtil diu clarament que la forma monetària de la mercaderia és tan sols la forma més desenvolupada de la simple forma de valor, és a dir l'expressió del valor d'una mercaderia en relació a les altres mercaderies, ja que diu:

5 llits = 1 casa⁶⁶

«no es diferencia de

5 llits = tants diners

A més, veu que la relació de valor que provoca aquesta expressió del valor comporta per la seva banda que la casa esdevingui qualitativament comparable al llit i que sense aquesta igualació aquestes dues coses clarament diferents no es podrien comparar entre elles com a quantitats commensurables. «El bescanvi», diu, «no pot tenir lloc sense la igualtat, ni la igualtat sense la commensurabilitat». Ací, però, s'atura i abandona l'anàlisi posterior de la forma del valor. «És però en realitat impossible que coses de menes tan diferents siguin commensurables», és a dir qualitativament iguals. Aquesta igualació tan sols pot ésser quelcom aliè a la natura de les coses, per tant tan sols «una construcció per a la necessitat pràctica». (pàg. 86-87)

66 Ometem el grec clàssic amb què Marx (2022) s'atén a la lletra.

És a dir, Aristòtil s'hauria topat amb la realitat social del valor dels objectes en relació amb el valor del treball humà, i, pel que fa a aquest últim, hauria trobat el seu propi límit epistemològic segons el qual el treball esclau és incommensurable perquè val zero; és a dir, que exclou la identitat del «valor de canvi» de la mercaderia i, per tant, només queda el «valor d'ús» que està sotmès a mutabilitat i en conseqüència és descartable ontològicament. I tenia raó, tot i que Aristòtil no arribi a considerar la materialitat social del problema, a la qual al·ludeix parlant de «l'últim recurs a les necessitats pràctiques», però sense veure-hi la relació amb la matriu ideològica *Amo/esclau* en què se n'inscriu la perplexitat.

D'altra banda, aquesta citació ens planteja innombrables qüestions, però limitem-nos a dues i intentem la nostra resposta a cadascuna, encara que sigui de manera molt (però que molt) esquemàtica:

- 1) El límit conceptual experimentat per Aristòtil implica la paradoxa d'un marxisme *en potència* en la resposta que Aristòtil no va saber veure i *en acte* (tot i que inconscient) per la seva irresolució. Encara més, la veritable paradoxa marxista seria fixar-se en el següent: no només en l'aspecte paradoxal (*poder/no veure* o *acte/sense resoldre*), que, al capdavall, és una idea molt clàssica, per aristotèlica (la comprensió),⁶⁷ i molt moderna, per Hegel (síntesi), sinó en el fet que el marxisme explica aquesta paradoxa mitjançant una altra: que la identitat d'allò clàssic i modern només és possible per la seva diferència radical, ja que el pensament només és possible si s'inscriu en el seu mode de producció, i aquesta és l'excepció a la regla del «pensament en potència» (Zubiri, *op. cit.*), és a dir: la idea que, només des del punt de vista de l'home (o sigui, de l'humanisme),

67 Cf.[https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Recurso:Aristóteles:_principio_de_identidad].

Marx ja estava (en potència) al segle IV aC disposat a esmenar la plana a Aristòtil; i que només a mitjan segle XIX ja estava (en acte) assenyalant el límit i la genialitat (la grandesa i l'autenticitat) de l'Aristòtil que topa materialment amb el materialisme històric.

- 2) Segons la novíssima «ontologia dependent de (o orientada per) l'objecte» (i aquesta seria la nostra apreciació a l'hora d'inscriure'ns en la seva problemàtica —de negació de l'ontologia intersubjectiva, malgrat que en negar-la, com ja sabem, també se'n participa—, tot i que he vist algun mem que en refuta les premisses; ara bé, aquí es tracta de veure en quins pressupostos històrics i per què o per a què s'inscriuen uns i altres en aquest nou debat a l'interior de l'«horitzó fenomenològic»), el marxisme seria una «cosa» la realitat de la qual no es pot descartar perquè no ha tingut efecte (com a teoria) en el segle IV aC; atès que aquesta ontologia addueix que qualsevol tipus de realitat (inclosa la del pensament retroactiu que viatja cap enrere en el temps des del present, i aquesta també és una teoria a prova de paradoxes) s'ha d'acceptar com a efectiva (no necessàriament pel seu efecte, diuen), és a dir, no cal establir la seva mesura de realitat només des dels paràmetres de l'experiència humana (en realitat es refereixen al «sentit comú», al qual, en el fons, apel·len; una cosa que de manera simptomàtica avui està sent devorada amb més rapidesa del que és habitual), fet que qualifiquen d'*antropocentrisme*. Fins i tot les realitats que muten la seva estructura en el temps i en l'espai o, millor, que no tenen ni estructura ni temps ni lloc, però que, innegablement, són, com la Companyia Neerlandesa de les Índies Orientals, la VOC, una mena d'ens errant, sense personal ni oficines conegudes estables i, no obstant això (per a aquesta *Object Oriented Ontology*) era i és, perquè compta com a «objecte/cosa» amb dret propi.⁶⁸

68 Cf. Ortega y Gasset (2005, pàg. 92-93).

Però el que ens interessa a nosaltres és que totes aquestes disquisicions són possibles perquè hi ha uns pressupòsits que no en depenen, però que sí que són elles: els pressupòsits del subjecte i del seu objecte (de vegades en forma d'«altre»). La complicació desapareix quan es comprèn el terreny en què es fan unes i altres. I és que aquí parlem d'ideologia en el sentit estricte de «formació discursiva» apuntat ja per Pêcheux,⁶⁹ on no són les diferents «ideologies» les que, en el fons, s'enfronten entre si i una guanya el lloc dominant des del qual es manipula els individus (amb utopia o sense), sinó que el que hi ha és una «matriu ideològica» a la qual corresponen discursivament totes les classes socials, amb les diferents formes d'expressar-la, perquè les seves inscripcions de classe són diferents. (I és curiós —és a dir, simptomàtic— que ens hàgim resistit tant a fer servir el refotut concepte.) Formes que corresponen totes al fet que la matriu és viscuda i, per tant, legitimada necessàriament de maneres diferents que, repetim-ho, corresponen

69 El concepte d'*hegemonia cultural* de Gramsci, tot i que ens sembla correcte en la mesura que desterra la noció d'ideologia com a mer «reflex» de la «infraestructura econòmica» que es projecta a la «superestructura» cultural i introdueix, en canvi, la noció de *reproducció* de les «forces productives» a través de l'adopció espontània (per part d'aquelles) de la ideologia hegemònica que legitima la pròpia situació d'explotació; com qui sucumbeix a una moda en el vestir perquè d'aquesta manera «fa més bona pinta», la ideologia dominant s'adoptaria perquè amb ella hom s'entén millor en la pràctica social; si bé això és correcte, com diem, creiem que la posterior (?) noció de la *ideologia* com un «terreny ideològic» on es produeix la «lluita (discursiva) de classes», i creiem —no obstant això— que les coses són més complexes: que allò dominant no s'adopta com una manera superior o més atractiva, sinó que ja és per endavant alguna cosa, en efecte, sempre transversal/inconscient. Posats a oferir una metàfora il·lustrativa, la ideologia es reproduceix més com el cicle de l'aigua que no pas com una guerra de guerrilles en què es perd o es guanya terreny ideològic. La ideologia de l'altre només és la seva opció per a l'altre terme de la contradicció. Per això optem per estudiar la ideologia en la seva condició dialèctica inherent. És a dir, l'aigua que ens cau des de dalt (el poder) s'ha hagut d'evaporar i condensar abans a partir dels mars, llacs i tolls que configuren aquest terreny, és a dir: la ideologia ho impregna tot, en un procés que no es veu, però xopa, irriga i soscava el sòl. El terreny ideològic no sap què és la sequera.

a orígens i posicions de classe també diversos. Ara bé, amb un pol discursiu comú: la «matriu» (la *Matrix* real).

Per això la distinció entre «ideologia en general» i «ideologia dominant», efectivament, té sentit en la mesura que el primer concepte està ancorat en la seva pròpia necessitat de distingir sempre entre els fenòmens del que és humà i del que és natural (com ens diu Pêcheux, serveix per aclarir que la ideologia no seria una cosa pròpia dels animals, etc., fet que, fins a cert punt, posem en dubte, ja que a la pràctica també tenen els seus límits necessaris).

L'anàlisi lingüísticofilològica de les idees, al contrari del que acabem de fer, es redueix a la descripció d'enunciats coherents; el nostre, a l'arrelament material/social de les idees. La filosofia, per la seva banda, en inquirir sobre la quantitat i la qualitat de les idees i posar-les, des d'una concepció de la realitat o una altra, en relació amb el seu grau d'identitat amb les coses i el món (material o representacional), només aconsegueix substancialitzar-les o dessubstancialitzar-les. Allò lingüísticofilològic pressuposa sempre la discriminació entre el que és sincrònic i el que és diacrònic; allò filosòfic distingeix entre el que és universal i el que és contingent; nosaltres, entre el que és concret/social i el que és discursiu/abstracte. Interrogar el sentit històric del discurs comporta unes conseqüències molt clares: parar esment a la inscripció ideològica del discurs significa ampliar el focus de la intel·ligibilitat de les idees i passar del *què* al *per què*. Aquesta segona pregunta no es refereix, però, a la intenció significativa de les idees, sinó a la condició problemàtica en què s'esgota l'abast argumentatiu de qualsevol intent de significació.

Així doncs, aquesta problemàtica discursiva té sempre un referent social bàsic (és a dir, productiu) que li dona sentit ple. Un «referent» que, tanmateix, no cal entendre com a concepte exclusivament lingüístic (tal com s'inscriu, per exemple, dins de la «gramàtica textual») o pragmàtic

(on es resol el problema parlant de «contextos», «explicatures» i «implicatures»); nosaltres parlem de la matriu ideològica a què, *en el fons*, fan referència les idees, un fons que vincula materialment, no només lingüísticament, allò que es diu amb la vida que ho diu. I aquesta sempre és una relació problemàtica (d'aquí el suport teòric —i gairebé podríem dir que moral— del marxisme a la psicoanàlisi) i que, per tant, el discurs també problematitza.

En el cas de les nostres relacions socials modernes/postmodernes, tant el subjecte com l'objecte són al centre de la problemàtica sobre el coneixement, però tant si s'afirma com si es nega (amb matisos, com fa, per exemple, la psicoanàlisi) el contingut objectiu d'aquesta dialèctica (subjecte/objecte), el que mai no es posa en dubte és la relació literal o directa del subjecte amb la realitat del seu objecte, tant se val si en diem *naturalesa, societatis* o qualssevol dels seus respectius «fenòmens». De fet, anomenar-la així és allò a què ens referim quan diem que el discurs desplaça o transcriu una problemàtica social concreta per inscriure's en una problemàtica discursiva abstracta.

Per això considerem igualment el que és «quotidià» i el que és culturalment «sofisticat» com a parts d'un mateix procés de producció ideològica. Heus aquí la *Norma* discursiva, la que estableix el sentit i, amb aquest, la possibilitat de qualsevol «representació simbòlica».

Per aquest motiu és igual d'absurd pensar que la desconstrucció es troba en potència a Aristòtil com dir que la postmodernitat teòrica que proposa Derrida és una degradació de la tradició filosòfica occidental. Des del moment en què Derrida i José Luis Coll, al seu *Diccionario* (1976)⁷⁰ parlen del mateix (el control del significant sobre la significació), la quotidianitat i la filosofia comparteixen el mateix terreny

70 On trobem definicions com aquesta (que citem de memòria, en no tenir el text al davant): «Tatamuda: dicese de la institutriz que no dice “esta boca es mía” cuando el señorito le palpa las nalgas», etc.

ideològic/vital, no una naturalesa humana que, com veiem, en el cas d'Aristòtil no apareix enlloc. A Zubiri (2018) li direm que pot ser que l'avió fos en potència a la Grècia clàssica (o a Atapuerca), però pensar les relacions socials des de l'explotació és una cosa que es trobava en el buit, perquè no es pot veure l'explotació com una cosa social quan «l'altre» no és —suposadament— igual.

En definitiva, el sentit social (i, per tant, conjuntural) de fons és la clau tant del contingut com de la forma de les idees sobre el que és social o sobre el que és diví. Però, amb misteri o sense, els discursos fan referència —i no ens cansarem de repetir-ho— al més bàsic que fem els individus en societat: dir «jo soc». I és en el sentit del que diem aquí on entenem el sentit de l'absurd, tot i que sense comprendre'n el significat.

De fet, això és el que fem més sovint: ser absurds en allò que diem. No perquè el nostre parlar sigui sempre metafòric i no es pugui prendre de manera literal, sinó perquè el que és literal no ha existit sempre com a norma de sentit i, tanmateix, ens comportem (discursivament) com si hagués estat sempre així. És la nostra forma concreta de dir «jo soc» i trobar-nos més o menys coherents amb una forma marcada per la seva història i, com a tal, desplegada sobre un mar de contradiccions a les quals s'aferren les idees com si fossin bots salvavides.

Avui, són canots salvavides (en aquest sentit) la dialèctica de l'«Un» i l'«Altre», la negació, la diferència, etc. La nostra postmodernitat ha dit tot això amb més o menys fortuna, però el que ens interessa és la matriu que, en cada moment, enclou el sentit de la relació social establerta, perquè és aquesta la que ofereix la seva coherència a l'un i a l'altre. És a dir, *cadascun* dels tres nivells d'un mode de producció (l'econòmic, el polític i l'ideològic) es divideix en l'altre, de manera que malgrat estar interrelacionats, de vegades es relacionen per

sobredeterminació: la política sobredetermina en la Grècia i la Roma clàssiques; la ideologia, en el feudalisme; l'economia, en el capitalisme.

Però nosaltres, com que tractem del «discurs», ens haurem de fixar en el rumb d'aquests bots salvavides sobre el mar de contradiccions; és a dir, ens haurem de fixar en la determinació del tercer nivell: l'ideològic. En aquest nivell, la relació social s'expressa (teòricament) com els dos membres d'una mateixa matriu ideològica, de la manera següent: Amo/esclau, Senyor/serf o Subjete/subjecte. Tal com diem, aquesta és la clau de qualsevol debat, tancat o interminable; de la vida i la mort de qualsevol moda més o menys passatgera; de qualsevol corrent, escola, moviment artístic, literari o filosòfic; de les creences i actituds en què se sosté això que anomenem —amb prejudicis o sense— *cultura, visió del món, doxa, horitzó de sentit*, etc.; i —perdoneu-me— també és la clau del sentit del discurs científic; tant pel que fa a la seva epistemologia com a les condicions de possibilitat per a la seva pràctica. Encara que sigui normal, és absurd no tenir en compte el fet que les idees ens inscriuen en un sentit que, al seu torn, es reproduïx amb nosaltres. Si som bilingües en la nostra pròpia llengua —com diu JCR—, les idees no ens descobreixen el nostre interior, sinó que ens trasllueixen xamosament.

La ideologia estableix sempre el sentit de les idees a la llum de les relacions socials; si les idees són massa complexes o, fins i tot, absurdes, ho seran, en tot cas, a la llum d'aquesta mateixa relació. El tipus de relació social sobre la qual el discurs treballa les idees concretes és, per tant, «l'ordre del discurs» dominant, tot i que Foucault fa referència a les contradiccions del d'allò que el domina. Però una història de les idees que no tingui en compte les relacions socials de les quals neix la dominació de cada moment és una història ahistòrica, una història que no arribarà mai al fons de la qüestió material d'aquest «ordre». La història de les idees ha de ser una història dels discursos com a representació, no del món en general, sinó de la producció ideològica de cada formació

social; es tracta, doncs, d'una història de les múltiples dialèctiques amb què les relacions socials es signifiquen i es normativitzen en cada cas. Uns altres han anomenat això *allò inconscient/polític*, que no vol dir res més que un simple desplaçament del lloc de la resolució dels conflictes socials (la «lluita de classes») cap al camp de la literatura, l'art, la filosofia; però el desplaçament del que és polític es dona en la mateixa temàtica (per exemple, la qüestió nacional catalana, basca, gallega, asturiana, valenciana, andalusa, etc., com a desplaçament d'una problemàtica social concreta, l'atur, el vampirisme financer, la precarietat laboral, etc.). Els individus disposen de moltes idees diferents per significar-se en el decurs de les seves vides; és més, fins i tot poden tenir idees «originals», però, en tenir-les, el que expressen amb elles és sempre la seva relació social, la que hi ha (en una problemàtica concretes) en cada conjuntura històrica.

La relació entre amo i esclau, per exemple, va significar coses diferents en moments diferents de la història de l'Antiguitat, però fins que no s'acabà el mode de producció esclavista, aquesta relació tampoc va aturar-se com a matriu ideològica del discurs. En la dialèctica veritable/fals o idea/matèria, forma/substància, etc., hi ha el problema de la relació Amo/esclau significat de diferents maneres, en funció de com els individus les despleguin com a problemàtiques discursives abstractes; ara bé, llevat de l'homofonia, els seus termes (veritat, falsedat, idea, forma, substància, traduïts al català, és clar) no tenen res més que els seus sentits, perquè aquests s'han significat en conjuntures diferents, conjuntures en què la relació social era, inequívocament, la pròpia de les diverses matrius ideològiques. Aquelles paraules (dites esclavísticament o feudalment) no tenen res a veure amb allò significat en un món en què la relació entre subjectes (suposadament lliures) és la que estableix el sentit de la vida pràctica. El significat del nostre discurs és, doncs, el que estableix la ideologia d'avui: no hi ha més cera que la que crema.

Imaginació amb relació o sense (sexual/social)

Malgrat tot, veiem el discurs com una constant, com un pou d'«esperit humà» del qual pouar sentits (més o menys perduts/oblidats) per a la nostra vida privada/pública.

Però també s'oblida que va caldre que es produís un enorme cataclisme a la Terra perquè avui tinguem petroli per cremar. I el que és absurd, no obstant això, no és només que avui parlem de l'«harmonia de la natura» i la necessitat de viure d'acord amb ella, sinó que el valor del petroli com a «matèria primera» es doni en *relació commensurable* amb el d'altres matèries de què s'abasteix la nostra societat per tal de reproduir-se; és a dir, que s'hagi produït aquesta metamorfosi en el valor d'una cosa tan essencial. Avui cremem el petroli veient la televisió, pagant impostos i venent la nostra força de (tele)treball; i ho fem resant per trobar-li ben aviat un substitut com a principal «font d'energia».

En qualsevol cas, el que volem fer notar aquí és que la font eficient de creativitat són els nostres mateixos límits ideològics. I la creativitat arriba a tots els racons de la nostra existència.

L'«harmonia» de la sexualitat, per exemple, es produeix sempre sota un tipus o un altre de repressió de la qual sorgeix allò sexual/imaginari, el veritable element «harmonitzador» de l'acte reproductiu, que mai —com ens ensenya la psicoanàlisi— és sexual «en si mateix», és a dir, purament reproductiu en sentit biològic (mecànic i fisiològic), i això malgrat que la dependència del principi d'Arquimedes sigui real. Així mateix, la reproducció del mode de producció també ha estat sempre, en aquest sentit, «un tema per a adults».

En realitat, no devem a Freud la fi d'aquells exagerats prejudicis puritans. El subjecte lliure com a matriu de les nostres relacions és el que es va desempallegant de tot el que n'entorpeix la lògica (és a dir, el conservadorisme de les relacions heterosexuales i el nucli familiar; però

també el que es va anomenar *grans relats* totalitzadors de la veritat sagrada de cadascun/a). Alguns vincles, en altre temps sòlids, es van dissolent, però no a l'aire, sinó a la materialitat de les vides que, d'aquesta manera, queden menys lligades i més disposades al lliure fluir del capital. Pel que fa al tabú sexual, hi va haver, sí, un puritanisme i unes tècniques d'ocultació (més o menys ridícules) de la sexualitat com a «tema». Però en relació amb l'altre, el tabú social/polític de l'explotació, va ser la noció de *determinisme social* la que, tematitzada sense consciència de la seva pròpia inscripció ideològica (Mannheim i la seva «paradoxa» només duen a un punt cec/paranoic on tot —començant per un mateix— és sospitós de «falsa consciència»), no tenia res a veure amb la consciència de l'explotació. I tots sabem com va acabar aquest camí: el penjament economicista va fer miques el marxisme, mentre que el «seny» establert va decretar-ne l'excés deshumanitzador i reduccionista.

Però sabem que la caiguda en desgràcia de certes idees es deu en molts casos a la tergiversació que en fan els seus propis defensors. En qualsevol cas, veure la realitat amb una ment crítica però oberta, objectiva però alhora capaç de renovar la mirada, és la clau del pensament creatiu i lliure (Chomsky va solidificar la relació entre aquestes dues nocions a través de la seva concepció generativa de la gramàtica universal). És la idea d'aquest «pensament lateral», com el practica, per exemple, Richard Feynman, que proposava veure certs fenòmens naturals en relació amb d'altres, normalment exclosos de l'equació (en aquest cas per ser més aviat socio-lògics i, per tant, amb una certa bravada de determinisme); com per exemple veure el fet de rentar-se les dents de la població mundial abans de ficar-se al llit en funció de la rotació de la Terra (el pas de la nit al dia i viceversa) com a determinant del fenomen en qüestió, en què l'odontologia deixaria, per tant, de tenir un paper secundari. Es tracta d'un mer exercici en aquest «pensament lateral» o creatiu que, segons ens recorda McGillchrist (2016) fem més aviat

amb el nostre hemisferi dret. Diguem que el que és social (i, en concret, el materialisme històric) va forçar —segons anàlisis pretesament més «reposables»— el seu particular «moment eureka» com a «ciència de la història». En aquest llibre sovint haurem de fer atenció a la qüestió dels canvis de paradigma epistemològic, debatuda a propòsit de la publicació de *La condició postmoderna* de Lyotard, atès que aquests canvis, per a nosaltres, no es deuen a l'obertura de nous «horitzons» en virtut de nous descobriments, sinó a l'obertura de nous horitzons de sentit en virtut dels canvis o alteracions en les relacions socials, el sentit de les quals revesteix sempre el que, per si sol, no podria mai tenir el descobriment en qüestió.

Per això no cal ser un geni o tenir un gran enginy per comprendre el sentit que ja sorgeix de bell antuvi de la societat en què vivim, per a la qual n'hi ha prou amb una mica d'«història natural» i una mica d'«història cultural» perquè qualsevol compregui que la natura i la vida social són el que són perquè han evolucionat així. Ho podem dir en asturià: *ye lo que hay*. Només cal combregar amb el sentit del que són aquestes coses que passen per davant dels nostres ulls a càmera ràpida durant els escassos vint segons que dura la capçalera de la comèdia televisiva *The Big Bang Theory*.

Però aquest llibre tracta més aviat de la gran entropia que implica el discurs actual, que es pot comparar al petroli que el nostre planeta extreu d'ell mateix en un instant ínfim de l'eó que li ha tocat viure.⁷¹ Les persones no som conscients de tot el que ha hagut de passar, sense tenir en compte aquests vint segons, perquè de la nostra boca pugui

71 Com a il·lustració (i a risc de caure en una altra d'aquestes «impostures intel·lectuals» amb què les humanitats i les ciències socials han pervertit de vegades el llenguatge de les ciències pures i naturals, i que ha estat assenyalada ferotgement per Alan Sokal i Jean Bricmont (2021) i en una mena d'acte de fe o aposta intel·lectual, donem per bona la idea d'«universos recurrents» de Michael Penrose en què aquest Big Bang no seria més que el punt de sutura o de transició entre universos successius, conformals, etc.

sortir la frase: «jo soc així» o «nosaltres som els nostres pitjors crítics». Si busquem antecedents a la frase (i tot deixant-ne entre parèntesis el sentit), els trobarem a Plató, Aristòtil, sant Tomàs, Chesterton o la intel·ligència artificial; però el sentit de la serietat o la lleugeresa amb què es digui en uns resulta aliè als altres.

La normalitat del sentit de l'humor

L'humor o la serietat també depenen de la relació des de la qual s'expressen. L'humor és la constatació que el sentit comú que regeix en les nostres vides està establert sobre l'absurditat d'unes relacions materials que recolzen imaginàriament en una norma: el subjecte lliure. No només perquè Hegel digués que no hi ha ningú més idiota que el que es creu seriosament (substancialment) la seva condició de rei, sinó perquè, en el fons més secret de cadascú, ningú no creu de debò en la seva normalitat o, almenys, no ho fa amb tota la serietat de la seva consciència. El marge d'error és excessiu; un excés que, sovint, fa riure. Ara bé, en condicions normals, la nostra psique conspira per mantenir la calma i la serietat. D'altra banda, per ser congruents cal que, de tant en tant, ens riguem de tot allò que creiem.

Històricament, l'humor ha anat canviant en funció del sentit del que és absurd i cada creença establerta ha perdut la serietat a favor d'una altra, no menys caduca. Això és ben sabut; però el *perquè* sol pressuposar-se: evolució.

El *Quixot* continua sent avui molt graciós, però la serietat de la qual ens arrenca Cervantes amb les seves burles i les seves veritats sobre l'*hidalgo* manxec ja no és la seva. Que hi ha hagut regnes legitimats sòlidament en la creença en la servitud és indubtable, com també que avui hi ha banquers que tenen ple domini sobre les nostres vides perquè

creiem fermament que la relació social és només «sociològica» i que, a més, és *el normal*, encara que no s'hi doni sempre el que és *just*. Però allò absurd (i la seva relació amb la creença en un mode de producció de la vida) és, en efecte, matèria per a una anàlisi que va més enllà del que és polític. Es tracta de l'«inconscient ideològic», que parteix del mateix procés d'individuació (o, el que és el mateix, que configura històricament la nostra subjectivitat) des que naixem. En concret, partim aquí de l'anàlisi de les condicions històriques que determinen el nostre propi inconscient ideològic i, amb això, la nostra forma d'individuació o inscripció ideològica en unes relacions socials determinades per un inconscient que descarta (sistemàticament) la idea que la relació social estigui, ja de bell antuvi, determinada per l'espontaneïtat del sentit en què diem «jo soc». Es tracta d'un tipus de repressió que estimula molt la nostra imaginació, però el preu que paguem és el límit del sentit de tot allò que podem imaginar. Aquest sentit és el veritable «Amo de l'emissari» (hemisferi dret).

Avui diem «jo (soc)» sense saber que el sentit de l'enunciat manté una relació radicalment històrica amb el seu contingut referencial, en aquest cas l'atribut (jo soc: Pablo, espanyol, europeu, ros, la parella de Carmen, el fill de José Manuel i Marisol, professor a la Universitat de Granada, el propietari de Tilo (el meu gos), teòric marxista (postmodern), etc.), el valor social del qual confereix el gruix o la intensitat als atributs, que no podrien ser mai un simple referent en el món de fenòmens, objectes o éssers vius, sense aquell valor que els «actualitza» (el subjecte lliure i els seus problemes el 2023, que encara resulta massa general, però ens serveix). La historicitat del que existeix és el que realment «comunica» (no el nostre interior autèntic, que només introdueix particularitats que són mers identificadors de l'individu, considerat aquest en sentit fort) perquè és el que concedeix a l'ésser el seu sentit al món.

Els símptomes de la relació entre història i discurs cal cercar-los en les nostres formes d'interpel·lació a tots els nivells. Per tant, l'estudi dels textos i els contextos no es pot limitar a confirmar el «rerefons» econòmic, el «biaix» polític o el «caràcter» ideològic de determinades afirmacions enfront d'altres que no tindrien aquesta «naturalesa»; és a dir, acudir a aquests textos per destil·lar-ne les «pureses» estètiques o els «compromisos» socials, perquè el compromís amb la història que ens determina és d'allò més pur, i d'allò més seriós.

I, malgrat tot, l'humor, com ja sabem (però potser no compremem del tot), sorgeix en arrencar bruscament la serietat amb què ens relacionem amb la contradicció normalitat/res. L'humor rau en allò seriós d'aquesta tensió que, de sobte, es torna absolutament absurda i apareix el riure. Aquest miracle de l'ésser. L'humor de l'absurd es basa, per tant, en el sentit últim que es reproduïx en cada normalitat; de la mateixa manera que l'art abstracte no consisteix en res més que en fingir la indeterminació de l'objecte artístic per reclamar-ne tot l'efecte (inter-)subjectiu en la mesura que és comunicació pública d'un «llenguatge privat» que se suposa únic però que no fa més que recolzar en la matriu ideològica de la «(inter)subjectivitat lliure» (expressada dialècticament com a subjecte/subjecte). Ara bé, ningú no gosa parlar d'humor quan el jo de l'artista i el de l'espectador creuen que s'estan comunicant seriosament de manera íntima. Però sota el gag, com també sota aquesta «altra mirada», batega una mateixa realitat: l'absurda però real relació social explotador/explotat com a única normalitat.

L'explotació és doblement contradictòria: perquè es basa en l'absurditat d'un desequilibri equilibrat que, al seu torn, té tota la seva lògica (que li diguin a l'Aristòtil que vam veure rendir-se davant de l'equivalència pràctica però no lògica de la casa i els llits). Aquesta és la lògica en les esquerdes absurdes de la qual s'esquitlla tant l'acudit com l'obra d'art (acabada o inacabada).

Hauríem de plantejar-nos, doncs, el perquè la substancialització (absurda) dels gèneres discursius, tant subjectius com objectius (això és/no és literatura, això és/no és filosofia, això és/no és ciència). Una substancialització que, des de les ciències humanes, es tradueix en una sèrie d'«objectes d'estudi» configurats pel mateix estudi, és a dir, des del mateix mètode, aquesta eina del saber que les relacions socials modernes han anat construint a base de polir els cants del seu discurs sobre la literatura com a «art»; fins que arriba l'«Edat del bronze», no com a evolució sinó com a tall o cesura, des de la qual es *passa* a parlar de literatura com a «cultura»; i després, a la del «ferro», de literatura com a «comunicació».

I aquí semblaria que volem parlar ara d'una altra cosa, quan en el fons la literatura continuaria suposant aquesta *comunicació* i, dins d'aquesta noció general/abstracta, del seu costat fosc: la *producció* de la «ideologia» com a comunicació «falsa (o sorollosa) consciència», efectiva, però, en l'enfortiment del «vinde social» —i això és el que Clifford Geertz no accepta en el seu famós assaig sobre la «interpretació de les cultures», perquè el seu, sobre allò simbòlic/neutre s'ajusta millor a l'anàlisi empírica/lingüística d'allò comunicatiu/ideològic⁷² o, simplement —que és el que Geertz sí que accepta— com a «activitat simbòlica» promoguda des d'aquest afany de transcendència el sentit últim del qual seria l'objecte d'estudi més sublim que ha existit mai: de bell nou, la naturalesa humana. El matis és que nosaltres *no volem* proposar un «nou mètode» d'estudi de la ideologia; és a dir, un que es construis un objecte *ad hoc*: la ideologia com un «fenomen comunicatiu» en el qual es produiria l'*emissió* i la *repció* de «representació simbòlica» en un *context* (la lluita de classes?), a través d'un *canal* (la societat) i expressada en un *codi* (el discurs), on el que és contextual (les relacions socials) seria allò a què s'estaria donant «més importància». Aquí, el

72 Geertz (*loc. cit.*)

«soroll» no pot ser més sord, perquè la ideologia no té cap secret, ni és «representació simbòlica» ni se la pot identificar d'altra manera que mitjançant una lectura simptomàtica que només ha de menester una cosa: alçar-se —per fer la seva anàlisi— al nivell de la producció. És a dir, es tracta de constatar que resulta absurd que avui es parli d'història universal, d'una banda, i d'història de l'art o de la ciència, de l'altra; és absurd que hom parli de poesia actual, d'una banda, i de les notícies del dia, de l'altra. No perquè cada cosa sigui un «reflex» de l'altra, sinó perquè tot al nostre voltant (i els llibres d'història, amb tots els matisos que es vulgui, en són la constatació) ens duu cap a la producció, a la pràctica de la vida que en cada moment del dia significa el món, el soroll del qual (o música celeste) s'anomena *ideologia*. Això és l'absurditat que té el nostre discurs: que desplaça contínuament la idea de la seva pròpia producció ideològica i, fins i tot, anomena *mètode* aquest desplaçament.

Un jove Juan Carlos Rodríguez (2016b), entrevistat pocs dies abans de la defensa de la seva tesi doctoral a la Universitat de Granada el 1971, diu: «No es tracta de nous mètodes. Es tracta, en principi, de bandejar el que és absurd. Massa coses són absurdes. És sorprenent que hi hagi una cosa que s'anomeni *crítica literària*, tal com és absurd que s'etiqueti un fenomen amb el nom de *literatura*, sense més ni més».

La lògica de l'absurd i la seva relació social

L'autoritat d'un rei neix del mateix estat de coses que l'honor del seu serf feudal (tant se val si és un noble o un plebeu). Però en aquesta situació —avui ja passada— tant l'una com l'altre són objecte d'acudit i també de llei severa; l'acatament del súbdit entre els segles xvi i xviii es rendeix davant d'una autoritat els sentits de l'humor i de l'art de la qual s'allunyen en gran manera, no només del feudalisme precedent

sinó —encara més— del classicisme en què s'inscriuen filològicament les primeres «ànimes belles» del segle XIV i la seva «dignitat» tot just estrenada. Aquesta primera lírica (avui cursileria o tradició sublimada) del «jo» simpàtic de l'humanisme (Petrarca o, més tard, a Espanya, Garcilaso) és ja un discurs des del qual comença a ser possible transitar entre allò privat i allò públic, perquè s'hi aniquila l'honor i la sang a favor del mèrit (la mobilitat social i el prestigi), el qual passa a exposar-se al «menyspreu dels que no valen res» (Shakespeare) perquè han pagat l'entrada al teatre de la vida.⁷³ Avui, com diem, això pot fer riure perquè les vides ja són propietat del capital financer, però el menyspreu continua essent tan legítim com la creença en la nostra autenticitat de subjectes lliures que ho valen tot.

I, tot i així, no ens creiem què som, i en el fons d'aquest desequilibri en què recolza la tensió social hi ha l'humor. Però una cosa és la creença compartida amb què hom s'inscriu en la societat i una altra, molt diferent, és la fe amb què lluita contra si mateix. En aquest sentit, la fe marxista i la fe cristiana no tenen perquè estar barallades. Només ho estan quan s'hi esmuny la creença.

El món, efectivament, és una vall de llàgrimes. El cristianisme sempre m'ha semblat la més radical de les formes de fe al món, precisament perquè parteix de la seva crua realitat i no pretén altra cosa que estimar, malgrat tot. I això fins al punt de ser, la d'estimar malgrat tot, l'única llibertat real: ho és l'acceptació que el món és explotació i que és al bell mig del món on cal estimar el proïsme, no per canviar-lo, no per amor incondicional, sinó perquè el món canvia sol i té les seves pròpies condicions. No és la moral del feble; el consol, quan es dona per amor, és la més gran de les heroïcitats. El cristianisme és l'antítesi de la legitimació, però hi compta (Déu mateix ha hagut de començar a parlar-nos en «privat» ja que aquesta és la llengua que avui entenem),

73 Rodríguez (2001a, pàg. 165-170).

perquè el cristianisme no es pren seriosament més que l'amor de totes totes. Aquest és el sentit de l'«absurd» que Kierkegaard destaca en la fe que ell defensa.

Però aquest no és pas el lloc per defensar la fe cristiana, encara que sí que volem parlar de la manera en què les creences que mouen el món tenen una base materialista en sentit productiu, perquè recolzen en la roca de la realitat de les pràctiques socials. En aquest sentit, les «encíclicues» de Stephen Hawking són l'exemple perfecte d'allò que el món d'avui creu. I, com qualsevol creença, només se sosté a través d'un tercer: aquell a qui volem aconseguir, diguem-ne *mare* o *Gran Altre*. El cas és que aquest tercer, en el món que avui es reproduïx a cada pas sota els nostres peus, «va de debò». I sempre ha estat així.

El món d'ahir també anava de debò

Tergiversar una mica (o molt) les paraules del poeta seria reconèixer, tot i que més tard hom ho comença a oblidar, que al *món d'ahir* la «vida» també «anava de debò». Encara que avui ho veïem amb ulls ambiguament irònics, aquells vestits, aquelles frases, aquells embuts, tenien tot el sentit del món. Quan Stefan Zweig en dóna testimoni des de la memòria del món anterior a la Gran Guerra, es limita a fer balanç de les coses que, per a ell, van ser magnífiques, ingènues o plenes d'intel·ligència o elegància, i les contraposa a les ja ridícules o *démodé*. Però, el saldo, com sempre després d'una guerra, mostra un valor primordial que les circumstàncies van acabar malmetent: per a Zweig (com per a tot *el seu* món), el valor de l'ésser europeu com a centre cultural de «la humanitat».

La guerra va esmicolar *tot això*: en concret, el sentit des del qual es feia la Cultura, amb majúscula. Ara bé, ¿es pot dir que el caos material

d'una guerra (gran o petita) signifiqui per ell mateix la destrucció del domini cultural/immaterial d'Europa? Si pensem que el que és obsolet i també el que és difícilment superable van tenir el seu moment (propici o no) en *aquell món tal com va ser*, és a dir, fatalment abocat al conflicte armat més gran de tots els temps, però no només per la força del destí, sinó per la força del sentit que generen totes les coses que han de passar perquè la vida es reproduïxi en un sentit o en un altre, només llavors ens adonem que el destí que duu a les dues grans guerres modernes no es desplega en un casino de causalitats, sinó en un mercat de pràctiques socials en bloc, i són aquestes les que entren en conflicte organitzades en «grans potències». El destí que duu a les dues grans guerres modernes no s'acreix en un casino de casualitats, sinó en un mercat de pràctiques socials en bloc: són aquestes les que entren en conflicte organitzades en forma de «grans potències».

Ara bé, quan diem —nosaltres— que *tot va ser per alguna cosa*, no estem parlant només a misses dites, sinó que estem posant l'accent en allò que Zweig voreja contínuament sense dir-nos què és: el fet que la vida és prenya d'historicitat material —i molt de debò—. Són les condicions de reproducció d'aquesta vida (i no una altra) les que determinen tant el sentit del gran conflicte bèl·lic com el de l'hora del te de les cinc (independentment que les cinc encara continuï essent l'hora del te o no per a moltes persones).⁷⁴ Efectivament, aquesta cosa per la qual tot és (i passa) no assenjala cap conclusió o succés final inevitable. L'aleatorietat del destí és una cosa; la historicitat de la vida, una altra de molt diferent, que no deixa lloc a la casualitat. Abjurem de la mateixa manera del teleologisme radical i del radicalisme teleològic (com el de Zur Liden en el conte *Deutsches Requiem* de Borges); la nostra

⁷⁴ Això és el que tot aquest camp d'estudis anomenat *teoria de conflictes* (*conflict theory*) no té en compte, precisament perquè aquest camp, en el fons, segueix la mateixa lògica: arribar a conclusions abstractes sobre el conflicte social, alienes a la seva historicitat.

és més aviat una acceptació de la radical historicitat del present en què es desenvolupa i configura qualsevol mena de pràctica.

De totes maneres, Zweig se separa de la historicitat en què es desenvolupa el seu propi discurs, desplaçant-la, en concret del coneixement sobre la seva forma d'inscriure's en la historicitat del discurs del «jo soc» des del qual escriu cadascun dels seus llibres. I, en aquest sentit, un autor pot estar desdoblant: el Quevedo d'«Érase un hombre a una nariz pegado», organicista i feudalitzant és diferent del Quevedo d'«*Amor constante más allá de la muerte*», animista i modernitzant; o el Goethe nocturn del *Faust* (vitalista i romàntic) diferent del Goethe diürn de la filosofia natural, que és entès en mineralogia, òptica i botànica però que desplega, malgrat tot, la seva «aventura» racionalista cap a una naturalesa/subjecte davant la naturalesa-objecte inert del racionalisme habitual i arriba a parlar, en el cas del món vegetal, de tipus i metamorfosi de la «idea de fulla», és a dir, pren partit (contra l'encarcament de la raó mateixa) per la *natura naturans* davant de la *natura naturata*, etc. Ens el trobem aquí inscrit de totes totes en la problemàtica kantiana del coneixement de *la cosa en si*, que la fenomenologia posterior substituirà pel *si de la cosa*; i totes dues com una cosa impensable fora de la ideologia del que és literal.

Però Zweig escriu dividit també en un altre sentit, específic de la seva conjuntura de postguerra, sí, però també d'entrada en allò que s'ha anomenat l'estètica en petit: entre allò que ell considera el seu propi jo i davant de la suposada veu sublim de la humanitat capturada per la literatura mundial, que, se suposa que l'ha de representar (cosa que Goethe percep però encara no dona per fet; per això ho fa explícit en parlar per primera vegada de *Weltliteratur*). Diu Zweig, parlant del seu llibre de memòries: «Han hagut de passar moltes coses —fets, catàstrofes i proves—, moltíssimes més del que acostuma a correspondre a una mateixa generació, perquè jo trobés el valor suficient per concebre un llibre que tingui el meu propi “jo” com a protagonista o, més ben dit,

com a centre».⁷⁵ No és que abans no hi hagi hagut memòries escrites d'un sol individu, és que l'individu que les escriu no sempre ha estat un subjecte o, com en el cas de Zweig, un subjecte la veu del qual es legitima a través de les nocions de *sinceritat* i *autenticitat*. I això, com sabem, quedarà tematitzat en el cèlebre assaig de Lionel Trilling el 1972.⁷⁶

Això de posar el seu jo al «centre» no és una cosa nova o exclusiva dels temps en què Zweig escriu les seves memòries, i tampoc s'ho inventa Goethe; qui primer ho assaja (perquè la noció surava a l'ambient) és, en efecte, tres segles abans, Montaigne. El problema — ens recorda JCR— és que diem «jo» i no sabem què diem ni quan ho diem. Els discursos de l'art, la filosofia o la política, com també la pesca, el màrqueting telefònic, o la recaptació d'impostos són tots pràctiques socials (les seves tècniques i l'orientació cap a uns fins poden ser més o menys relatives) i, només per això, són tots maneres de dir «jo soc». El fet que Zweig cregui (conscientment) que només diu «jo» amb les memòries i no amb la ficció no és el resultat d'una evolució d'aquest jo, sinó de la materialitat que es legitima desdoblant el «jo» com a subjecte psicològic i el «jo» ficcional com a subjecte poètic; el biogràfic, aquí, seria el resultat d'una evolució cultural observada des de l'objectivitat d'un «subjecte crític» mentre que el literari seria el resultat d'una tradició en què el subjecte s'inscriu estèticament o poètica. Es tracta d'un desdoblament que aconsegueix esborrar la idea d'*individu*, la metamorfosi del qual es produeix a l'interior de les seves relacions socials. Aquesta és la funció real de la ideologia.

Tant és així que aquesta operació de buidatge històric es veu clarament als llibres d'història, per exemple, quan es parla d'història i intrahistòria com a coses diferents; en el fons, es posa la segona com a guardiana del que es va haver de descartar de la primera per salvar-

75 Zweig, Stefan. *El món d'abir. Memòries d'un europeu*. Quaderns Crema.

76 Vegeu Trilling, L. (2009). *Sincerity and authenticity*. Harvard University Press.

ne la científicitat alhora que es es retenia l'element subjectiu com a garant de l'autonomia del subjecte: el «jo soc (subjecte) lliure» perquè tinc/faig (la meva) vida i (la meva) biografia, encara que això quedí expressat per la dels altres. És clar que Hitler també tindrà la seva història personal, però aquest, com ja vam veure, és el subjecte-abstracte, el costat fosc objectiu del qual n'eclipsaria totalment la humanitat. Fora d'això, Zweig coincideix amb altres en la idea de la historiografia, com Collingwood, per a qui l'important és la sinceritat i la imparcialitat, però en el sentit d'un subjecte de coneixement que voreja la seva pròpia historicitat parlant de generacions, auge i decadències respecte d'un ideal d'«integritat subjectiva/objectiva» anomenat *Occident*.

Conclusió: sabem de sobres que el misteri i tremolor amb què avui diem «jo soc» s'esfumirà a la pràctica, perquè cap historicitat passada manté el seu gruix en la memòria del present (excepte com a obsessió o mania, és a dir, convertida ja en una altra cosa). Per descomptat, al final també arriben les temudes o menystingudes urpades a què es refereix Gil de Biedma, però la cruada del pas del temps i la mort no tenen un sentit universal, sinó radicalment històric; tampoc la «vida nova» s'endú a si mateixa a cada pas. Per això és crític entendre que les renovacions o les revolucions —gairebé sempre, més que dubtoses— no s'expliquen mai per elles mateixes, sinó per la seva història real de fons. I això sí que va molt de debò. Potser la contradicció es fa més palesa amb el temps, però el seu efecte real és molt més poderós en el moment present.

La (im)pertinència del marxisme

Hi va haver un moment en què el marxisme va ser la «bèstia negra» o l'«home del sac» de les humanitats; després aquestes van entrar al túnel del problema del llenguatge, on tot es tornava fosc (llevat dels que

definitivament van optar per cenyir-se a la idea contrària: el llenguatge del problema, és a dir, el d'usos, metàfores, funcions i mitjans en què es dona el llenguatge), però els daus ja s'havien llençat i el ressò del subjecte lliure se sentia igual cap endins que cap enfora de l'enigma. I, mentrestant, potser el període més fecund que va tenir el marxisme teòric, la seva «resplendor» dins d'aquest túnel, hagi estat el de la seva fase diguem-ne de «terror psicològic». El seu desenllaç és ben conegut, però, entre els fets reals i la història, alguna cosa va quedar en suspens.

El seu desenvolupament es produeix dins de l'anomenat *postestructuralisme* que, des de finals de la dècada de 1960, i amb Louis Althusser al capdavant, va produir una teoria dispar i, no obstant això, unitària sobre la crítica de la ideologia. Aquesta por psicològica a l'inconscient, a estar, al capdavant, del costat de l'enemic, es tornava encara més aterridora en descobrir l'enemic interior: la ideologia.

Efectivament, l'escola althusseriana introdueix, a finals dels seixanta, la noció de *subjecte ideològitzat*. En principi, són els Aparells Ideològics de l'Estat els que, al servei de la ideologia dominant (de la classe propietària dels mitjans de producció), reproduïxen una manera de ser, d'estar i de semblar en el mode de producció; és a dir, una forma d'interpel·lar(-nos) de manera pertinent com a subjectes d'aquesta manera: a l'hora de pensar, d'escoltar i de respondre segons aquesta condició de subjecte i no d'una altra, la que reproduïx el «factor humà» en els termes necessaris per a la reproducció dels mitjans de reproducció: la força de treball en tota la seva complexitat vital, la mateixa que ens ha de dur a una simplicitat de funcionament espontani; el símptoma que allò terrible, «malgrat tot», funciona: presentar-nos l'endemà al nostre lloc de treball i així «cada sant dia, pels segles dels segles amén», diu Althusser.

Una ideologia, per tant, és allò que fa al subjecte que participa en la totalitat de les seves interaccions socials, fins i tot en la soledat de

la seva privadesa, la qual viu a través d'aquesta ideologia i no pas d'una altra. Modernament, aquests «aparells» són l'escola, les institucions, la premsa, els mitjans audiovisuals, l'Església (secularitzada), la literatura, etc. La resta d'Althusser és la seva baixada als inferns: de la política i del silenci de la política en la teoria. Heus aquí el que resol el suspens: la mateixa teoria, però aquesta vegada en el buit.

I no perquè Juan Carlos Rodríguez, el millor «deixeble» d'Althusser a Espanya (la que inicia la «transició» a la democràcia i en la qual, per tant, es nota la flamant «veu del poble», on les estrebades intel·lectuals començaran trencant la vella vaixel·la de la casa abandonada pel patró difunt) i al món, una persona que, tanmateix, serà silenciada tot seguit sota una llosa d'incomprensió, ja que JCR no donarà tanta importància (per evident) a la qüestió dels «aparells ideològics» (una cosa que sí faran els seus deixebles internacionals) i se centrarà de manera gairebé absoluta en *la manca de relació entre les diferents subjectivitats històriques amb què fins llavors s'havia identificat el subjecte lliure des del seu «coneixement» de la història*. Una manca de relació, doncs, entre el subjecte ideologitzat com a «lliure» i els altres dos processos d'individuació coneguts, és a dir, les altres maneres de dir «jo soc»: l'esclavisme («jo soc Amo/esclau») i el feudalisme («jo soc Senyor/serf»). I no és només que aquestes no fossin ideologies del subjecte, sinó que fins i tot aquest que avui considerem, en el pitjor dels casos, un subjecte alienat, també s'ha d'entendre com el producte ideològic específic de la idea d'autenticitat que cert marxisme havia identificat amb el proletariat; i això és molt desencertat, tant per al «gir lingüístic», que parla d'una «caiguda en el llenguatge» i, per tant, d'un subjecte previ autèntic, com per al marxisme, que creu en una lluita de classes que s'inicia des de baix, des del descobriment d'una suposada condició humana lliure prèvia a l'explotació.

És a dir, que el marxisme i el positivisme han fet junts la inversió fenomenològica, la que accepta que tot allò nou que encara

resta per conèixer es troba en el descart del vell coneixement (la tradició enganyosa), és a dir, en l'aposta per la renovació constant de la «perspectiva»: descartar la «cosa en si» per tal de veure «el si de la cosa» però anant des del «tot» inabastable a les «parts» concretes/observables. Ja n'hi ha prou —diu el fenomenòleg— de pensar inútilment en allò que la realitat és, vegem més aviat què és pensar la realitat i, sobretot, què diu el nostre pensament en moments concrets del seu dir: el «llenguatge», la «comunicació» (així, la filosofia passarà dels «actes mentals» a la filosofia del llenguatge que «estudia» els «de parla») com a realitats observables en si mateixes des de múltiples perspectives textuais/contextuals, etc. Fins i tot el positivisme acceptarà la importància del fet que els mètodes interpretatius tinguin en compte la «lògica de la situació».⁷⁷ Això, per a JCR, serà un símptoma que la radical historicitat en què s'inscriu la seva teoria és la mateixa que la dels no marxistes, la mateixa que produeix tots aquests punts de vista, entre els quals, el seu en seria un més; des d'aquesta consciència, diu *no* al llenguatge propi. I ho diu («la literatura no ha existit sempre»), tot i que sap que ho fa en el buit, és clar.

Vegem, doncs, què significa dir *no* al llenguatge del positivisme, però davant d'un ple absolut.

King Kong davant de la tribu a Yale

El 1981 apareix un llibre d'aquells que fan obrir els ulls per la seva monstrositat assertiva. Però el que ens deixa esmaperduts és que un llibre marxista es presenti al país més (neo)liberal del món i ho faci amb l'autoritat i el carisma, no ja de Clint Eastwood a *Per un grapat de dòlars*, és a dir, amb l'aura de l'individu solitari, sinó representant tot un corrent crític que no només té origen europeu, sinó que també ha

⁷⁷ Therborn (2008), pàg. 89-90.

renegat i abjurat del positivisme regnant a la universitat estatunidenca angloparlant. Aquesta escola és, a més, l'althusseriana, amb la qual el marxisme té comptes pendants. I si hem dit que apareix aquí encarnada en un llibre bestial (i la *bèstia* és l'excés de poder extret del seu medi), sorpren, en principi, l'acollida calorosa que rep.

Així, com si es tractés d'un King Kong que encarna el que és salvatge, el text es presenta primer encadenat/emmarcat per aquesta carcassa gegantina (la imatge mateixa del marxisme com a bèstia negra) davant del públic (sadoll de pragmatisme que li corre per les venes, però amb les orelles ben obertes pel perspectivisme reviscolat des de les ciències naturals) de la universitat nord-americana. Aquesta rep la bestiola amb l'obligat aplaudiment, però el que es belluga sota els seus nassos és més aviat la condescendència amb allò que podria ser l'«última oportunitat» de renovació del mètode materialista històric a través d'allò *dialèctic aplicat a la crítica literària*. El seu títol, *L'inconscient polític*, de Frederic Jameson, és el que suggereix. Però nosaltres ens hem tornat força incrèduls (d'entrada) i ens meravellem més pel fet cultural que pel contingut meravellós d'una obra de «crítica literària» que falla (per defecte) en un aspecte fonamental: el seu *autor* no ens diu en quins sentits del (propri) discurs l'inconscient és sempre, per endavant, polític.

En no respondre-hi, i malgrat la postura marxista/althusseriana, Jameson fa un ús dels conceptes que duu —i ell ho sap, però paradoxalment ho assumeix alhora que ho critica— a una metodologia destinada a la resolució d'un problema que avui preocupa més que mai perquè el món s'està homogeneïtzant: la «interpretació cultural» i, en particular, la «cultura literària». És a dir, aquí l'autor de *L'inconscient polític* es fa culpable del pragmatisme nord-americà en què, al capdavall, el plantejament (és a dir, la legitimació) del seu propi text s'inscriu de manera irremeiable. Aquesta és, al cap i a la fi,

la presentació d'una «manera local» de construcció de l'«objecte» (dels textos literaris en general). I això és el que cerquen els estudiants de Yale (com els de qualsevol altre feu del coneixement universal, avui ja «obert» a totes les creences; però cal ser «algú» per pretendre el mèrit d'aquesta obertura). Fins aquí tot és correcte, tot és normal. Però, segons Jameson, aquests punts de vista patirien d'una pretensió cega d'autosuficiència respecte dels seus «objectes d'estudi» (vaja, l'objecte de *cada* crítica), davant la qual, el mètode del «metacomentari» marxista, el seu, seria el veritablement adequat a l'«objecte», en la mesura que és un mètode «dialèctic i totalitzant» (sense complexos) que ens duu a la comprensió del «fenomen literari». Pel que fa a aquest propòsit, caldria tenir en compte simplement la «causa absent», és a dir, no la realitat en si mateixa, sinó l'efecte d'una persecució frustrada, la del desig de ser allò que s'és per endavant: subjecte lliure. Això és el que Jameson no pot dir, perquè seria reconèixer que els *outsiders* tampoc no som «autèntics», perquè ni tan sols estem *outside*, més aviat és la ideologia la que ens deixa, o no, a la banqueta: *off-side*.

I és que Jameson assumeix un paper d'àrbitre d'àrbitres, és a dir, una mena de VAR (*Video Assistant Referee*) que indica que una acció, un vers, una trama, un romanç ha estat/és, en última instància, expressió del dolor d'allò polític. Però el que el faculta com a crític per interpretar la veritat més «dolorosa» («la política és allò real/social que fa mal») és la seguretat que en identificar el desig (l'excés dolorós) polític del subjecte que interpreta està responent, alhora, a la pregunta per l'objecte literari. I per aquesta raó ha de claudicar davant de l'altar del subjecte lliure (en aquest cas xifrat en el fons pur del dolor polític); i això no deixa de ser una cosa acceptada fins i tot pels guionistes de Disney.

Fora d'això, Jameson sap amb escreix que tota creença no és, en si mateixa, falsa, sinó que la ideologia estableix uns axiomes des dels quals el subjecte que interpreta s'enfronta a una realitat material/social

(no només econòmica sinó també política i ideològica) anomenada *mode de producció*. Això és el que determina el sentit últim d'uns i altres punts de vista crítics i literaris. I la immanència d'aquest últim també s'esquitlla a *L'inconscient polític*: per exemple, en dir que Balzac escriu des d'una mena de consciència superior sobre les possibles crítiques al seu text (en el fons, hi actuaria —diu Jameson— el Superego), la qual cosa duria a una imaginació del text ideal que no té altre remei que plasmar-se en un text (això seria la representació simbòlica) material (pàg. 170-171). És a dir, en Jameson s'estaria produint un desplaçament cap a l'estructura del «jo» per explicar el «jo soc», una cosa d'allò més temptadora i en la qual de ben segur que nosaltres hi hem caigut al llarg d'aquestes pàgines (i de les que queden). Però aquest és el problema: que el nostre inconscient (ideològic/pulsional) ens mostra sempre el camí més intel·ligible en la pràctica. I on no hi ha mètode, avui no hi ha coneixement. Per això creiem que Jameson viu (i per molts anys) als llimbs terrenals dels justos.

Precisament perquè considerem que, si s'hagués sabut la diferència o els matisos que, dins del debat sobre els discursos i les ideologies, introdueix Juan Carlos Rodríguez (des de la Universitat de Granada) amb la seva teoria de la radical historicitat de l'«inconscient ideològic» (en el fons, l'anàlisi dels símptomes observables en el discurs espontani de la individuació o configuració històrica de les subjectivitats, productores també dels discursos amb què es formen i deformen en la seva pròpia ideologia), si s'hagués comprès això, diem, l'enrenou en el món del marxisme i el postmarxisme de les acaballes del segle xx i principis del XXI, d'una banda, i en el món de les humanitats i ciències socials en general, de l'altra, hauria estat encara més gran; no només més durador, sinó definitori i, fins i tot, definitiu.

Marx i «el tema en qüestió» (o l'«aportació» del materialisme històric a la teoria de la literatura)

Any 2009. Una classe de teoria de la literatura a la Universitat de Yale. El professor Paul H. Fry (2012), ja proper a la seva jubilació (al cim del món acadèmic), parla durant cinquanta minuts sobre l'Escola de Frankfurt (*of Critical Theory*, més en concret). El seu discurs està perfectament teixit; el seu to convida tant l'iniciat com el neòfit; la seva simpatia, didàctica, no perd de vista l'objectiu del curs: conèixer el que és més important (l'«aportació») de cada corrent teòric, al qual es dedica cada classe magistral. Així, el seu enfocament, sintètic i orientat doctoralment a sobrevolar les «grans qüestions» és, també, una presentació de les possibles vetes d'estudi que el seu públic estudiantil haurà de discriminar i acotar per, després, «explorar» i «desenvolupar» a l'*essay* final. Però això és avançar-se als fets; de moment, ens interessa fixar-nos en el ritus de l'«assistència participativa» i de la «comprensió d'una matèria». Ho sabem: per això, hom no ha de parlar necessàriament en públic, només cal escoltar «amb una ment oberta». Més endavant veurem a què (és a dir, a tomb de què) s'obre realment la ment.

Els estudiants de Yale saben que són l'epítom d'aquest tipus d'actitud positiva (i pràctica) a la vida universitària (la de les aules i la de la vida social exclusiva de cada promoció). La vestimenta desenfadada forma part de l'*habitus* amb què s'expressa aquesta identitat (avui en dia assumida individualment, més que com a col·lectivitat agermanada sota una *alma mater*). És en aquesta mena de consagració de la primavera al campus on els cossos, més o menys descansats de la (no) gresca de la nit anterior, més o menys conscients de la seva hidratació (abunden les cantimplores Columbia), embolcallats amb vestimenta esportiva de moda (i, de preferència, força accessoris de muntanya: motxilles, calçat tot terreny, *camelbacks*, etc.), encarnen una mena d'estat màgic (la

barrinamenta de les ments sobre el predi colonial) del que més tard serà una disgregació d'individus distingits (graduats/doctorats) i «experts». Alguns, potser un xic insegurs de posseir ja aquest reconeixement, però no menys conscients del seu eventual ascens al cim del saber, adopten una indumentària més a l'europea (de la qual, naturalment, es formen un concepte molt seu i idealitzat). Però ni els uns ni els altres ja no creuen en això de la «classe dominant», ans al contrari, donen per fet que la democràcia atenenca els corre per les venes, reconeixent el seu privilegi, renegant del passat esclavista de la institució, o considerant-lo amortitzat. La seva «divisió d'opinions» es troba més aviat entre l'activisme (social/identitari) i aquells que practiquen una mera «superació personal». Però el clima antiestatuari sembla estar avui apaivagat i el desordre a les cambres (per molt que li pesi a Jordan Peterson) té el seu encant.

Però la classe d'avui és així. El curs acadèmic ha arribat al seu equador, i tant la desimboltura com la circumspecció reben amb la mateixa deferència les escasses explicacions del professor Fry. En aquest cas, la diferència generacional amb el seu alumnat no fa nosa per al reconeixement del mèrit que es desprèn d'una consideració obligada (perquè ho està compartint/comunicant), una civilitzada familiaritat en el tracte que el docent dispensa a tots aquests noms propis de la *intel·ligència* amb els quals, malgrat les convulsions socials del món modern i contemporani, s'ha continuat edificant, amb una mena d'obligació moral, el sacrosant edifici del saber (civilitzat, secular, europeu, occidental, «obert» a l'altre, etc.). Un edifici, per descomptat, heretat —segons la imatge establerta, amb els peròs que es vulgui— de l'Antiguitat a què remet el neoclassicisme imperant en l'arquitectura d'aquests edificis amarats de coneixement.

Aquí, la idea del relleu de les grans ments que porten la torxa del saber atemporal és el que tots ironitzen en la seva mateixa persona, però perquè tots ho donen per fet (així és el positivista *casual* —en anglès—,

tot i que això també s'ha anat matisant);⁷⁸ per això, en l'accentuació dels gestos de pertinença al «passat i el present» (així es titulen molts d'aquests mòduls o assignatures programades per a formar ciutadans), la diversitat és generacional i no pas ideològica, de la mateixa manera que el professorat s'allunya de qualsevol actitud patrícia, precisament perquè sap que està imbuït d'una distinció el mèrit privat de la qual gaudeix d'un reconeixement públic anàleg.

L'alumnat, per la seva banda, és conscient que es tracta d'un període d'adaptació, en què el joc encara és la manera de bregar amb el seu origen de classe. Això es percep en el fet que la contradicció s'expressa en el terreny de les modes: roba, música, aficions, vicis, dietes, salut mental, etc. Tot això són qüestions amb data de caducitat

78 «Por lo general, a la altura del 1900, se ha roto ya con la imagen de la “escalera de las ciencias” positivista, formulada por Augusto Comte, pues, como bien explica John Henry Bridges (1915, pp. 162-3) —quien, sintomáticamente tiene que salir a reivindicar la imagen comptiana—, esta no debe interpretarse como una escalera genealógica del *entendimiento* o *saber* sobre la “Naturaleza Humana”, pues en ese sentido cumple hablar más bien de las ramas del “árbol de la ciencia”, la imagen biologicista vigente a finales del XIX. Lo que Bridges nos viene a recordar es que la escalera positivista, bien entendida, sería una escalera sincrónica, que ascendería de lo *general a todos los fenómenos* (como la geometría) a lo más *particular* (la vida y la sociedad o las ideas), y viceversa. Y no solo eso, sino que cada nivel tendría su método y sus conceptos (el error, por tanto, sería, según Bridges, el de tratar de explicar, por ejemplo, lo sociológico con nociones biológicas o médicas; o lo médico con nociones metafísicas), por lo que la historia de la ciencia habría sido una historia de errores/aciertos en este sentido: habría confundido y mezclado los escalones (la medicina antigua y medieval tratando de los “humores”, concepto metafísico; o la sociología/politología de Condorcet tratando de explicar sus fenómenos mediante las matemáticas, etc.). Por nuestra parte, diremos que lo que no se plantea Bridges, claro, es que, si esas nociones se pueden extrapolar de una ciencia a otra, es porque esas nociones —en gran medida— configuran los discursos de dichas ciencias, y por tanto, a las prácticas científicas mismas (*vid.* Rodríguez 2001a, p. 63; Pêcheux 1960, p. 39). Es más, las lógicas de dichas nociones configuran, en todo caso, mucho más que las ciencias, ya que las nociones se segregan de unas determinadas relaciones sociales, y por lo tanto, al contrario, habría que preguntarse por cómo es la sociedad que segrega unas determinadas nociones solo para la sociología.» (Aparicio 2018a, pàg. 145)

(no com a contradiccions reals, sinó com a formes d'expressió volàtil en què aquelles bateguen a flor de pell) pel que fa a la seva entrada definitiva en l'anomenada *maduresa adulta*, on, llavors sí, assumiran la seva indumentària de treballadors intel·lectuals, potser d'una manera no tan uniforme com en l'heretada pel seu professor, que pertany a aquella generació de vestit i corbata en què un especialista en sànscrit vestia com un funcionari o un empleat de la banca (tal vegada aquí no hi va haver un «model» millor, pel que fa a imatge de l'«humanista» del segle xx, que Albert Camus), atès que aquesta era l'acceptació especial de la rigidesa burocràtica, avui més extrema que mai, però transcrita per la imatge límpida que el màrqueting digital ha implantat en l'individu i la seva autenticitat d'autogovern i organització personal: sense obligacions però amb «objectius», sense expectatives/aspiracions però amb «metes», sense compromisos però amb «esdeveniments», amb viatges però de l'«experiència» (i aquí la imatge de l'individu que ingressa en el flux del trànsit aeroportuari sense alienar-se gens ni mica perquè continua duent el món a la butxaca, és clau).

És a dir, en una atmosfera molt més «relaxada» i «oberta» que mai però en la qual l'esfera discursiva és cada cop més restringida, les noves generacions s'acomoden d'un marxisme convertit en una d'aquelles grans idees darrere de les quals ja no cal córrer. Perquè sí, fou una de les «dents» històriques amb les que s'ha observat la nostra «condició humana» i, per la part que li toca (té la impertinència d'haver tractat el fins aleshores intractable costat social), i en la mesura del possible, aquesta condició ha estat «més ben entesa»; però ni la mal·leabilitat formal en què es capgiren els gèneres subjectius amb els objectius, ni la veu humana que els concita i connecta tothom en el fenomen literari no són explicables només amb aquesta escola de pensament.

Les respostes encara hauran d'esperar, perquè només apareixeran en la síntesi personal que cadascú pugui intentar des de la

seva intel·ligència. Nosaltres direm que es tracta d'una composició de lloc pragmatista que pressuposa aquesta idea de *connexió* com un puzzle anomenat *Teoria de la literatura*.

I diem *pragmatista*: no només en el sentit de fixar-se en alguna utilitat de la teoria (que també, i potser duen un repertori de fal·làcies al món de la política o l'empresa privada), sinó, fins i tot en un sentit purament intel·lectual: es tracta d'un coneixement que es podrà *aplicar* a la seva formulació particular de la idea (la tesi: la presentació, doctorat, etc.) en qüestió: *una* teoria crítica de l'art. Un mèrit que significarà que, a partir de la superació d'un conjunt d'estudis, podran parlar des de llur condició de graduats, masteritzats o doctorats.⁷⁹

Aquesta progressió des d'Aristòtil fins avui (que, malgrat tot, aquest curs assumeix molt més que *in medias res*, en concret, des de Gadamer), els ha de portar a establir el vincle següent del vagó de la teoria: connectaran els Lukács, Adorno i Walter Benjamin amb la idea posterior de *l'inconscient polític* de Frederic Jameson, com si es tractés de la seva conseqüència lògica i no pas d'una configuració l'objectivitat de la qual rau en la pròpia «formació discursiva» en què s'inscriuen tots plegats.

Ara bé, com més s'assumeix el discurs «objectiu» (en tant que despolititzat) de la universitat més es pot parlar de tot públicament, fins i tot del que es detesta, perquè no hi ha menyspreu teòric més gran que el d'haver de destil·lar la validesa d'una «aportació» davant del tema en qüestió.

Aquí es practica tant la lloança com la crítica velada, però ambdues, dins d'aquest tipus d'objectivitat, s'han de fer de la manera més subtil possible. Per exemple, llançar un atac explícit només contra el postmodernisme i el postestructuralisme en la mesura que es tracta d'atzucacs (acceptant que, tanmateix, van dur a una sèrie de dignes

79 Aquest article indefinit (*a theory, a history*, etc.) respon, en el fons, a aquest empirisme del valor de l'experiència particular que, no obstant això, pretén ser objectiva.

reptes intel·lectuals) i indultar tot seguit el marxisme (com Barrabàs, en una mena de pàsqua de les ciències socials) i deixar-lo (en bloc) *sub iudice*, d'acord amb ves a saber quins descàrrecs. Diu el professor Fry: «Social theory in the late twentieth century was dominated by the challenges raised by postmodernism and poststructuralism. In the twenty-first century postmodernism, at least, is dead. Yet social theory is still...» Caldria esperar que aquests candidats a intel·lectuals volguessin ser els que ressuscitin l'espurna del postmodernisme abans que seguir al peu del canó d'*una cosa que encara...* En fi...

Així, el nostre benvolgut Paul H. Fry, fa el que podríem dir-ne una «crema controlada» del marxisme teòric, invocant aquella imatge bestial anterior al «gir lingüístic» a què al·ludíem unes pàgines més amunt: «Per què Marx? Per què tant Marx? —diu el professor a l'inici del seu seminari sobre Jameson— Per què és Marx qui sembla estar al darrere de la idea que la crítica social de l'art és la millor i més rellevant manera d'abordar aquest tema en qüestió?».

Per a ell, la resposta és la tossuderia de la realitat social a presentar-se com el rostre dominant sobre el sentit últim: la institucionalització dels discursos (enfront del que és vernacle, per exemple, com si hi estigués l'individu només amb ell mateix); mai com a norma del sentit últim de qualsevol discurs privat o públic, sota la qual no hi ha cap «subjecte autèntic» sinó que no hi ha res. Per això a Fry li sembla ben correcte l'anàlisi d'Adorno i Benjamin sobre la reproducció i la pèrdua de l'aura de l'art: la idea de la disgregació del sentit en què el subjecte es perd en una alienació mercantil de si mateix, cosa que implicaria una multiplicació dels sentits/esquers que interessin al capitalisme, sota el qual jeu endormiscat (ofegat) el subjecte autènticament lliure. S'esmuny aquí una conclusió: la dessubstancialització de la «política» i la substancialització de la «ideologia», és a dir, el marxisme com a *intermediari* entre el subjecte lliure i la crítica social.

Però nosaltres diem «No» a aquesta raó de ser (molt minsa) del marxisme, perquè, ningú multiplica subjectivitats zombi, sinó que *aquestes es reproduïxen o no des de les relacions que hi ha*: per a tot. Les relacions socials de cada conjuntura històrica creen els seus monstres, però per les esquerdes de vegades s'encén la contradicció-límit, la intuïció i, fins i tot, la lucidesa; ara bé, a partir de la inscripció en aquestes, els individus agafen i deixen allò que millor els senta. En aquest sentit, els anomenats *ideòlegs* són mers sastres o dissenyadors, però la moda és el símptoma que allò que va per dins viu i mor amb el seu present. Per això, per parlar d'ideologia en la història, creiem que és imprescindible aprendre a llegir aquests límits, a intuir llur proximitat o llunyania i, així, apropar-nos cada cop més al bilingüisme en la pròpia llengua, en el propi discurs.

II

LA INSCRIPCIÓ IDEOLÒGICA DEL DISCURS

3

Inscripcions ideològiques del passat

*La seva idea era que els grecs eren i feien exactament
el que els arqueòlegs els havien manat de fer dos mil cinc-cents anys després.*

Josep Pla

Sobre el bilingüisme a la propia llengua

El símptoma: el subjecte lliure de/en la historiografia

Des de la consciència (el coneixement) de la historicitat del nostre propi discurs, ara ens interessa plantejar la possibilitat de llegir la historiografia moderna i intentar conèixer (mal que de manera simptomàtica) no només els processos socials de la modernitat, sinó tot allò que ens pugui portar al coneixement d'altres matrius ideològiques: des de la prehistòria (cosa difícil però digna d'una especulació materialista) fins a avui. I és que l'acte de la inscripció discursiva és universal, però com a acte concret no significa (no és) res sense la seva forma de sentit pràctic, sense el seu símptoma històric discursiu (amb paraules o sense). El discurs és el símptoma expressiu (l'al·lusió més que no pas l'asseveració) que la relació social és problemàtica. Però com i què llegir? Quins símptomes?

Partim de la premissa objectiva que a cada Mode de Producció ha correspost sempre una matriu ideològica, per la senzilla raó que, al

seu moment, tota relació social es pressuposa legítima o de sentit comú, independentment del grau de justícia que s'hi confereixi o del «malestar cultural» que pugui ser subjacent al costum. Per això afirmem, amb JCR, que la ideologia dominant dona símptomes clarament observables, no només pel que fa a la legitimitat de l'edifici econòmic i polític, sinó també a la configuració del camp discursiu general que s'hi desplega. Un panorama sempre problemàtic, en tant que segregat des d'aquesta tensió o «reverberació de la pràctica» (la vida i les seves necessitats concretes de reproducció) propis de cada formació social. Per tant, també són diferents les nocions amb què els individus s'inscriuen en el discurs vigent en la seva conjuntura històrica.

Si hi sumem que el desplegament dialèctic de tota ideologia sempre és espontani (perquè reproduceix, en temps real, la problemàtica de la vida social), ens trobem amb una dificultat o requisit teòric sense el qual és impossible rastrejar l'inconscient ideològic: hem de ser bilingües en la nostra pròpia llengua per saber-nos preguntar què hi ha d'espontani, també, en la nostra valoració dels fets.

Naturalment, a mesura que ens endinsem en la nit dels temps, la qüestió del sentit que en ella adquireix la inscripció discursiva esdevé més i més espinosa, atès que cap vestigi cultural de la prehistòria (o les prehistòries) és concloent a l'hora de determinar les nocions legitimadores d'aquests primeríssims modes de subsistència.⁸⁰ Ni la mida ni la forma dels cranis; ni les puntes de llança o els bols i els atuells; ni els ornaments, ni els jaciments funeraris, ni les pintures rupestres; res d'això no ens parla del que aquella gent pressuposava en dir «jo soc».

Però, tot i així, val la pena traçar una panoràmica del que podia haver estat o no el sentit de la inscripció discursiva prehistòrica. Ateses les condicions reals d'existència dels primers homínids, aquests devien desenvolupar una noció espontània de la seva normalitat, i, amb ella,

80 Un bon lloc per començar a plantejar-ho és a Graeber 2021.

un sentit discursiu bàsic o matriu ideològica. En qualsevol mode de convivència s'estableix un tipus d'interpel·lació que els seus integrants assumeixen inconscientment (tot i que no sense problemes, com veurem). Aquest, i no pas cap altre, és el principi del sentit. I és que res no ens fa pensar que a aquelles relacions socials i al seu discurs, per elementals que hagin pogut ser, els calgués més «complexitat cultural» perquè la realitat pràctica d'aquella primera gent tingués també el seu propi sentit.

Aquesta investigació que ens hem proposat fer sobre la prehistòria i la primera antiguitat ha de començar, doncs, per aventurar una hipòtesi sobre quina podia haver estat aquesta matriu ideològica (discursiva) de les primeres societats i, posteriorment, formacions socials (allò que anomenem *civilització* i que només són societats complexes). Això a partir del que els experts han aconseguit indicar sobre les formes de vida primitives des dels camps del saber de l'arqueologia i l'antropologia. Amb una excepció: aquestes dues ciències humanes no aspiren a conèixer la nostra radical historicitat, sinó que, en última instància, la matriu ideològica intersubjectiva (la de la modernitat) ens imposa una lectura bàsica: la recerca dels primers testimonis de la «condició humana»; allò que, traduït (o desdoblant) en la nostra llengua de treball, significa confirmar el «subjecte lliure» als balbuceigs culturals, des d'Atapuerca fins avui, etc.

Aquesta, i no pas cap altra, és la manera de dir «jo soc» a la historiografia moderna. Intentem nosaltres, en canvi, per extremadament esquemàtic que sigui, un panorama discursiu (però bilingüe!) que apunti al tipus específic de relació imaginària amb les condicions reals d'existència d'aquells clans familiars, bandes i tribus ancestrals; després farem el mateix amb les primeres ciutats i la seva «explosió cultural» a l'antiga Sumèria, Babilònia, Egipte i, finalment, a la civilització fenícia.

PREHISTÒRIA

La radical historicitat de la ciència com a discurs i el problema de la vida prehistòrica

Al darrere de tota problemàtica discursiva abstracta hi ha una problemàtica social concreta. La nostra intenció no és cap altra que comprendre, en la seva radical historicitat, el debat general sobre la prehistòria, des de l'inici de la seva historiografia científica.

En termes generals, podem dir que en aquesta s'han vist enfrontades la biologia i la sociologia. Però, enfrontades en quin tauler de joc conceptual? Perquè es tracta, en última instància, d'una batalla discursiva lliurada en dos fronts: la Problemàtica Discursiva Abstracta i la Problemàtica Social Concreta. A la primera, a nivell conscient, el que importa és ser punta de llança en l'«avenç del coneixement», en aquest cas, sobre la història del «gènere humà»; a la segona, a nivell inconscient, el problema de fons és la reproducció de la noció de *subjecte lliure*, és a dir, lliure de la seva radical historicitat, o el que és el mateix, lliure de veure's configurat en la seva subjectivitat pel signe de l'*explotació entre subjectes*.

En això consisteix, a la pràctica, la producció ideològica del discurs: donar sentit legítim a les relacions socials. Naturalment, l'explotació entre subjectes no té res a veure amb el tipus de relacions de vida practicat a les caveres, però parlar d'«art paleolític», «desenvolupament lingüístic» i «cultural» o de «grans migracions», sense més, com a fites de la humanitat primera és simptomàtic d'una regulació conceptual inconscient: les nostres pràctiques històriques i les relacions socials que aquestes necessiten per funcionar s'han de pensar com a existents, en essència, des del principi dels temps; i, per tant, les nostres idees tenen el seu origen a les «albors de la humanitat». Així, el

gènere humà s'hauria limitat a evolucionar per poblar la terra i aprendre sobre ell mateix. Encara més, si això s'assumeix com horitzó de veritat última davant la immediatesa i miopia de la vida quotidiana és perquè els nostres discursos, d'antuvi, ho han fet passar per la tragèdia, la comèdia i, fins i tot, per la farsa. No és per casualitat que pel·lícules com *Contact* o *Armageddon*, o sèries com *Els Picapedra*, *The Big Bang Theory* o *Futurama* tenen sentit anàleg.

A part d'això, el fet de guanyar terreny a la nebulosa del nostre passat ancestral com espècie ens sembla, és clar, una empresa d'allò més noble i lloable. Però el cas és que volem incidir en el fet que la vida pràctica és tot allò que ens queda al final i, sobretot, al començament del dia. Ni la ciència ni la tècnica no s'escapen d'aquesta gravetat o espera social de la vida.

Encara que les dades mostrin realitats tangibles, el sentit efectiu que es desprèn de la pràctica científica redunda en la configuració i la reproducció de les nostres relacions (socials) de producció. És a dir, el coneixement ret comptes davant la seva pròpia autoritat: la legitimitat ideològica de la noció de *subjecte*. És des d'aquesta que ha partit el discurs científic per poder dir «jo soc subjecte lliure (?)», i si l'interrogant cerca resposta és perquè hi és implícit el retorn de la idea configuradora del *significant* «subjecte lliure»: en qualitat de quin tipus de subjecte es pressuposa aquesta llibertat ontològica? Però, inconscientment, és més aviat la solidesa dels parèntesis allò que la ideologia necessita reproduir. Per això podem dir que, entre el discurs i els altres dos nivells de la pràctica social (l'econòmic i el polític) hi ha un procés d'osmosi, en virtut del qual, les nocions que s'allotgen a l'*entre parèntesis* han d'anar canviant de sentit.

I és que el discurs científic, com qualsevol altre, hi és per mantenir la permeabilitat d'aquest signe ortogràfic/ortològic mitjançant el qual representem la nostra condició ideològica. Independentment de

si les seves conclusions són errònies, fal·laces o, en el millor dels casos, parcialment correctes respecte de la realitat de la vida prehistòrica, la ciència produirà, en aquest cas, sentit legítim: és el que transcriu la noció d'*evolució*. Però la radical historicitat del problema de l'evolució en fa un fenomen exclusiu de la nostra conjuntura. Per entendre això ens hem de fixar en allò que mai no mou un dit que no en tregui profit: el discurs.

La mirada literal com a forma de producció ideològica en la ciència (sobre la prehistòrica)

A la pràctica empírica i a la seva reflexió epistemològica, el discurs científic es produeix des del signe de l'explotació intersubjectiva. Entre subjectes, no hi hauria cap relació de suposada igualtat recíproca si no fos perquè la reciprocitat només necessita una condició per establir-se: el reconeixement del mèrit. És a dir, entre subjectes (suposadament) iguals en tant que subjectes lliures (?) i, anàlogament, entre la dimensió privada del discurs i el seu valor públic. El mèrit és el que permet igualar tots dos «espais» en tant que el mèrit permet el lliure trànsit entre ells.

El mèrit del que anomenem *ciència* procedeix de la seva forma especial (objectiva) de legitimar el subjecte lliure. En concret, es tracta del mèrit de cada individu (subjecte lliure) d'inscriure's en la discussió lliurada en aquest espai en blanc que anomenem *objectivitat*. Fer blanc en l'objecte que s'observa i es dissectiona en si mateix, fent abstracció de la resta de l'univers, això rai; allò que és important (per a la nostra ideologia) és el valor d'apuntar al coneixement d'aquesta manera i no pas d'una altra; és més, l'univers recomença cada vegada que apuntem a encertar en la diana; però la ideologia és un joc de dards en què la diana es mou davant el tir més encertat i en què la fortuna no existeix.

Vegem, doncs, què ens diu i què no ens diu la ciència en aplicar la seva norma a l'objecte d'estudi (múltiple) que anomenem *vida prehistòrica*.

Però abans de respondre a aquesta pregunta, cal fer un aclariment. Com se sap, la Ciència (amb majúscules) porta la veu cantant en el procés de *secularització* per mitjà del qual es configura la «cultura de la modernitat». Aquesta, resumint-ho tot al màxim, no és res més que el resultat del procés de lluita ideològica contra el món feudal, l'estructura dominant del qual se sostenia en virtut d'un discurs religiós, al·legòric i organicista, en el qual prevalia el dogma i la superstició, i el coneixement només era legítim si girava al voltant de la religió dominant; és a dir, es coneixia per confirmar-la. Enfront del sistema feudal, l'humanisme, primer, i la veu de la raó il·lustrada (i la seva crítica), després, van provocar les dues primeres voladures discursives que van conduir a la transició al nou món, aquest sí, observable i explicable «en si» i per «si mateix». Diguem que aquesta «dignitat de l'home» que s'obre pas cruament al Renaixement (a les «ciutats italianes» on els mercaders es fan a si mateixos i practiquen el mecenatge d'altres «ànimes belles») arriba fins avui, però havent-se cuit en un brou de contradiccions del qual finalment s'ha colat/destil·lat el llenguatge del subjecte *sobre* el seu objecte. Aquest últim s'entén com el problema del món natural al marge del problema del món social, perquè la immanència (natural) del primer s'estableix com el mirall del subjecte que es limita a «descobrir» com el seu mitjà segueix, en el fons, lleis tan sistemàtiques com les de la naturalesa. En qualsevol cas, aquí es comencen a unir allò natural i allò social en el discurs científic.

Però ara només volem apuntar el següent: com el nou inconscient de les relacions socials intersubjectives (és a dir, mercantils, on el mèrit privat/públic substitueix la sang/llinatge i l'honor del senyoratge i el vassallatge) permet que Galileu vegi i digui que el món pot semblar (a ulls de l'escolasticisme feudalitzant) immòbil, «i, tanmateix, es mou».

En efecte, el món es mou (el cosmos) per si mateix i, per tant, l'individu, la humanitat que l'habita, també participen de la seva immanència de moviment. Però la creixent llibertat de «moviment» (mobilitat) social, quan es dona, necessita legitimar-se o reglamentar-se. En cap cas explicar-se en aquesta necessitat. Cap dels filòsofs de la literalitat secular de la *Naturalesa Humana* (Kant, Hegel, Hume, Locke, Hobbes, Rousseau, Adam Smith, etc.) *explica* allò que, ja d'entrada, pressuposen: que la llibertat (per bé o per mal, amb fre polític o sense) és consubstancial al gènere humà. Es limiten, doncs, a tematitzar-la, a llimar-ne les contradiccions palpitanants entre la seva expressió privada i pública, exposant-les, al nostre mode de veure-ho, simptomàticament a través de les nocions d'impuls, instint, supervivència, sentiment, judici, interès, bé comú, bon/mal salvatge, etc. O, dit altrament, reprimint la idea que apunta al sentit en què es funda aquesta *veritat natural* que cal convertir en *veritat civil*, en què allò privat ha d'encaixar en allò públic, i viceversa.

Perquè allò que no es pronuncia mai és l'explicació radicalment històrica d'aquesta veritat, és a dir: per a què serveix o què és, en cada cas, «la vida de l'home». Avui, aquesta plena autonomia de l'*ésser* privat i el seu món, susceptible de coneixement públic (en tant que protegit de l'opinió o de l'interès particular/general) és el que, d'antuvi, està predisposat a la mirada de l'observador literal.

Però nosaltres ens hem de demanar el següent: quina pràctica de la vida es reproduïx, en el fons, amb la immanència de la vida com a ideologia del que és literal? És a dir, com a discurs legitimador de la relació literal entre subjectes i aquests amb el *seu* món.

Davant d'aquesta i la seva (llavors) enlluernadora esplendor, la noció de *naturalesa humana* va quedar imbuïda al segle XVIII de nova transcendència, per la qual cosa el discurs sobre el seu coneixement va esdevenir, com el de la naturalesa natural del món, un problema cabdal.

Però la seva importància, heus aquí la clau, és, sobretot, discursiva, no cognoscitiva: és a dir, la majoria de la gent pot viure en aquest món sense saber què hi havia abans del Big Bang, però les seves vides laborals, per exemple, no serien tolerables sense les nocions de *temps* i *espai* relatius a l'univers privat i al públic. Tot pressupòsit necessita que es faci servir; és a dir, que generi discurs legítim. I no pas per ser científic és menys productiu per a la imaginació que ens relaciona amb les nostres condicions reals d'existència.

D'altra banda, l'universalisme d'aquesta naturalesa autònoma en què ens imaginem fent ciència va esdevenir massa problemàtic precisament perquè xoca amb el problema de la subjectivitat, i per això continua essent la nostra norma ideològica, perquè aquesta contradicció encara no s'ha resolt i, per tant, continua essent una mina de discurs.

Tant l'interior de la nostra existència biològica (física i química) com el seu exterior immediat o còsmic (el medi natural) multipliquen o amplifiquen constantment la recerca de la naturalesa de l'*impuls social* i les vicissituds o accidents que en diversifiquen els efectes, considerats des del paradigma científic de recerca, també, com a fenòmens en si: les formes i funcions de la vida social (política i econòmica) enfront de les formes i funcions de la vida cultural (religiosa, artística, intel·lectual, moral, etc.); tant l'interior com l'exterior de les coses són aquí textos en els quals trobem respostes (en plural) al problema únic central: de quina manera podem continuar imaginant la pròpia vida com lliure. Només una cosa fa perillar secretament aquesta relació (entre subjectes lliures) amb la realitat material de les condicions socials d'existència (l'explotació quotidiana, sense la qual, el món no es mouria): l'espectre de la historicitat de la realitat pràctica (i, per tant, no transcendent, sinó única a cada moment) de la vida.

Per veure aquest moviment, per exemple, la literatura (que, en sentit creatiu no ha existit sempre) és tota ella un arxiu de motius que

exposen les contradiccions d'aquesta repressió establerta entre realitat i imaginació, és a dir, no com a «falsa consciència» sinó com a relació dialèctica productiva. Des de la picaresca fins als llibres d'autoajuda postmoderns, el subjecte lliure s'ha de saturar d'imatges en un únic sentit, el del «subjecte lliure», per saturar i suturar amb elles les esquerdes de la seva pròpia epopeia de llibertat.

Així, la ciència, com a pràctica discursiva que és, assumeix aquesta responsabilitat amb la mateixa determinació que «l'art verbal», però ho fa des de la rigidesa del seu mètode objectiu d'estudi i, per això, es recargola en veure's obligada a explicar allò social sense fer al·lusió a la seva pròpia condició discursiva, així mateix històrica, és a dir, tan arrelada a la lògica de la matriu intersubjectiva com un sonet o la pintura més abstracta que s'hagi vist mai.

A aquest efecte, sobre el concepte del que és humà, la ciència ha dut a terme un ball de nocions que aconsegueixen conjurar a cada pas l'espectre d'un subjecte que no només és causa, sinó que esdevé en l'efecte, cada cop diferent, de la seva lluita interna per legitimar la reproducció dels mitjans de producció. Però la ciència té aquí un límit, a saber: no poder fer ciència de la seva pròpia condició de pràctica històrica, és a dir, mirar a l'interior del mode de producció específic en les relacions socials del qual «apareix» com a discurs, i recalar en el fet (material/observable) que se n'aprofita fins a l'última gota de la saba de l'«arbre de la ciència»: això és la substància o valor social del mèrit.

El marxisme, és clar, ha gosat mirar als ulls al signe de l'explotació capitalista per intentar conèixer aquesta humanitat d'altra manera. En aquest sentit, s'ha denominat a si mateix *ciència de la història*. Però la ideologia dominant (també a l'interior del marxisme mateix) ha acabat destil·lant els elements que li serveixen i descartant-ne els que no.

La noció d'evolució i la dialèctica natural/social en l'«horitzó fenomenològic» (segles XIX i XX)

Partirem aquí de dos textos simptomàtics de la nostra conjuntura més immediata (2012-2020) i el seu procés de descart ideològic: un és *The Origins of Political Order*, de Francis Fukuyama (2012); l'altre, *The Dawn of Everything*, del plorat David Graeber (1961-2020) i David Wengrow (*op. cit.*). Precisament perquè tots dos textos es limiten a matisar el discurs sobre la naturalesa humana (discurs en què, per tant, s'inscriuen) diem que mai no arriben a traspasar la seva línia vermella: el subjecte lliure que viu a l'interior de la nostra espècie.

Per una banda, Fukuyama ho veu partir des de la política primat (on el més semblant al seu coneixement observable avui és allò que ell anomena *la política dels ximpanzés*⁸¹) a la democràcia liberal (i el seu més enllà); a l'altra, Graeber i Wengrow fan un cant a la diversitat de formes de vida, graus i tipus de civilització que vindrien a contradir precisament l'«ordre» o «concert» entre una diversitat de pobles o gentes, a més de la noció de *dispersió* d'allò cultural/civilitzador traçat per la historiografia dominant.

Així, l'autor del cèlebre (i contestat) article titulat «The End of History and the Last Man» (?), després de passar comptes amb el món global d'avui (?), es limita a desbrossar la sendera que ens condueix des del primer *exemple* d'ordre indistintament biològic i social: aquest es trobaria ja en la necessitat primera de la cura de la prole i les dinàmiques de convivència interdependent (fins i tot apunta a un cert «comensalisme» primigeni). Segons Fukuyama, la nostra espècie hauria partit d'aquest «impuls» de conservació de caràcter genètic/gregari, i, amb ell, s'hauria donat la diversificació de formes de maneig del que és col·lectiu, fins arribar a les nostres institucions actuals! Aquest és el

81 Fukuyama, *op. cit.*, pàg. 31-34.

doble vessant, segons ell, en què hem d'inscriure aquest primer gest biològic-social, aquest primer vagit polític (i aquí el nostre polític nord-americà es basa en Aristòtil, malgrat que el *zōon politikon*, com ja hem tractat d'aclarir en repetides ocasions, representa, per a l'Estagírita, la culminació a la *polis*: en què l'animal polític es diferencia de l'animal esclau/bèstia).

A part d'això, el debat secular (en què s'inscriu Fukuyama) sobre la naturalesa de l'impuls que porta del que és biològic al que és social té, com és sabut, els seus cèlebres proponents, els quals compareixen en el text del nostre contemporani: Hobbes, Locke i Rousseau. Fukuyama ens diu que aquests tres pensadors no parlaven tant dels orígens empírics de la naturalesa humana, sinó que intentaven, mitjançant les seves imatges sobre el «primitiu», muntar un model heurístic per comprendre-la. Independentment de la seva història real. Amb tot, Fukuyama avalua els seus predecessors des del que avui sabem d'aquesta realitat; però no del que pressuposem d'ella ni del nostre «impuls de coneixement».

Graeber i Wengrow, per la seva banda, ens diuen precisament el contrari: ni l'igualitarisme ni la injustícia socials tenen el seu origen en el desenvolupament del que, sobretot per a Rousseau, la metal·lúrgia i l'agricultura comporten per a la història de la humanitat, és dir: explotació. La tesi de *The Dawn of Everything* és que aquesta explotació ha existit anteriorment i posterior a aquestes fites civilitzadores; i, a més, de manera intermitent. Però aquest llibre, que d'altra banda apassiona per la seva lucidesa i documentació, no deixa de pertànyer, per a nosaltres, a aquesta tradició (no hispana, sinó pròpia de la mirada literal secular) de la «història veritable», un dels exponents de la qual (salvant les distàncies conjunturals, que en són moltes) més conspicus és el nostre Bernal Díaz del Castillo.

Per això, avui dia aquest mateix procés discursiu privat/públic sobre la naturalesa humana ha aconseguit conciliar interdisciplinàriament

la biologia amb la sociologia. Però en aquesta última és l'«horitzó fenomenològic» el que marca la norma: en aquest es parteix sempre de la idea que l'*objet de l'estudi* s'ha de considerar com un conjunt de «parts», «factors», «costats», «aspectes», «elements», «components», «processos», etc., sistemàtics i, no solament susceptibles de ser aïllats, sinó inherentment disposats a ser aprehesos per una mirada «literal», és a dir, que els consideri en si mateixos, i, només després, com a parts del tot: la totalitat vista com aquest conjunt orquestrat de fenòmens físics i químics que anomenem *univers*, dins del qual l'ordre social també seguiria un ordre sistemàtic, identificable al llarg de tots els temps. El dit horitzó implica, doncs, una idea del «coneixement» segons la qual, en el fons, cal que el seu costat material i el seu costat abstracte es corresponguin, al marge de la història. I, així, *voilà!*: el món com a «voluntat de representació»; o, traduït: *el món social com l'adaptació d'aquest nucli lliure del subjecte al seu medi d'espècie; o l'espècie humana pensant-se i creant idees des de la seva ment natural i en el seu medi social* (la fenomenologia ho anomenarà *context*, en el sentit de 'marc de significació' extern a l'individu) *en què el subjecte exerceix sempre la llibertat de superposar, a les seves diferents etapes de desenvolupament cultural, la seva naturalesa atemporal creativa/adaptativa*. En una paraula: evolució!

Això no obstant, el paper legitimador que té el discurs científic en general, i, en concret, la seva noció d'*evolució natural*, són determinants. En aquest sentit, és important que ens fixem en allò asèptic de les nocions que transcriuen la tematització teòrica sobre l'aspecte social de l'estudi de la vida humana: agent/sistema (o medi social), individu (psicològic)/societat (civil/cultural), comunicació/participants, llenguatge/pensament, etc., tot en abstracte. Totes aquestes nocions i dicotomies, per tant, susceptibles d'emmotllar-se a la idea d'un contínuum humà, en el qual la transcendència última de la llibertat subjectiva sigui allò constant.

Però, per què aquesta idea de la transhistoricitat d'«allò» humà si no és per donar sentit legítim a la lliure venda de la força de treball en tant que cada home (i avui, perquè no sempre va ser així, dona) és, en si mateix, dipositari del mateix progrés que, des de l'òptica literal (sobretot, la ciutadana) contribueix a produir? El que ens diu el marxisme és que aquesta trans-a-historicitat és una necessitat ideològica radicalment històrica i que l'origen del discurs sobre allò humà el trobem en la necessitat mateixa (que no era, per cert, la d'Aristòtil ni la de sant Agustí); que, per tant, altres modes de producció impliquen mons en la vida pràctica dels quals el que és humà (en aquest sentit) és precisament el que no trobem enlloc.

En això consisteix la lluita ideològica anomenada *secularització*, una batalla ferotge sobretot a nivell públic: el discurs sobre l'objecte (en aquest cas la vida humana) ha de concloure invariablement en la noció transhistòrica del subjecte lliure que denominem *gènere humà*.

Per això la noció d'*evolució*, havent fet fortuna en biologia, va conquerir després, definitivament, els discursos de totes les altres ciències humanes. Aquesta és, diguem-ne, la recompensa que la ideologia dominant dona a la biologia per haver resolt (a nivell públic) el problema ideològic de la determinació religiosa del discurs sobre el món natural. No per haver destruït la religió, sinó per haver-la introduït en l'àmbit privat.

Però les contradiccions, o les seves esquerdes, mai no deixen d'aparèixer. I és que, si no ho fessin, l'edifici ideològic esclataria per saturació, i amb ell la resta del sistema també col·lapsaria. La ideologia es pot veure també com el gel que es filtra per les esquerdes per tapar-les (com en aquestes cambres antipunxades, que no tenen sentit fins que alguna cosa les perfora), una substància (el discurs) viscosa que segregen les mateixes relacions socials que han de seguir dretes i rodant. Per això cal que reparem, concretament, en el fet que la ideologia es resisteix

a l'explicació estrictament biologicista o estrictament sociològica; i aquest no és més que un símptoma de la salut discursiva de la ideologia dominant (en aquest cas, expressat en la combinació específica del biologicisme i el sociologisme que anomenem *interdisciplinarietat*), del qual, el paradigma escèptic i l'amplitud en l'espectre del debat preveuen (i fins i tot fomenten) la dissensió; entre altres coses, perquè la contradicció interna és el seu combustible real.

Això sí, dins dels límits, com diem, del «subjecte lliure» com a signe legítim de l'explotació (fora dels quals, simplement no es pot pensar⁸²), el debat, la polèmica, o la tesi, l'antítesi i la síntesi sempre seran benvinguts. Així ens ho resumeix Megarry (1995):

Prehistory presents the social scientist with considerable difficulties. It is true of course that the study of human evolution stands at the junction between the social and natural sciences (Foley 1991). Understanding evolution and the sciences that comprise prehistory often involves the crossing of dangerous interdisciplinary boundaries, and it is easy to grasp why a conception of the human subject as a static entity has usually been the preferred option for most social scientists. Human culture is often taken for granted by sociology and there has been a reluctance to consider our present social and behavioural characteristics as anything but a permanent fixture. However sociology is also part of an academic tradition that has been prepared to confront large questions and in particular to examine major social transitions. Work produced in this vein has never been more than partially successful, since integration

82 I nosaltres estem filant el nostre discurs, per descomptat, a l'interior d'aquesta problemàtica, amb la intenció, això sí, d'exposar-la.

and generalisation from disparate specialist fields involves considerable risk. But the need for a synthesis which draws together issues and themes pursued in separate disciplinary areas is justified by both the recent advances made in prehistory and by the need of the social sciences for a deeper perspective. (pàg. 17)

Per «llegir/creure» la singularitat social

L'adquisició d'una sèrie de modes de conducta social seria el més notable que la nostra espècie hauria fet des dels inicis de la *vida sapient*. Que aquesta conducta requereixi un desenvolupament determinat de l'hemisferi dret més que no pas de l'esquerre és una qüestió que escapa a la nostra competència i a la naturalesa d'aquest estudi (vegeu McGilcrist). Aquí només ens concerneix l'establiment de la premissa o tesi següent, a saber: el fet que, sense un mínim d'imaginació discursiva, aquesta suposada conducta social no passaria de ser pur instint gregari. Parlar de socialització implica, per tant, parlar d'«interpel·lació»; aquesta, alhora, s'ha d'esdevenir en la pràctica d'una relació social concreta, la qual, al seu torn, només és tal quan s'hi pressuposa una matriu de relació (i, només aleshores, ideològica), des de la qual se segrega o es reproduïx un sentit social o un altre.

Com estableix la moderna antropologia, fa uns 40.000 anys que la nostra espècie es reproduïx en societat; és a dir, un mer 0,001% dels 3.500 milions d'anys que en conjunt conformen la «història natural» del nostre món (Megarry 1995). La sorpresa, per a nosaltres, no és tant producte de la idea de la insignificança temporal de la nostra condició terrícola (ésser un «gra de sorra enmig del cosmos» o ésser «una pertorbació en els camps electromagnètics de

l'espai-temps», etc.) com del fet que la nostra vida a la terra impliqui que l'univers alberga, com a mínim, aquesta bombolla ideològica/discursiva. És a dir, allò que ens causa veritable perplexitat no és el fet que la nostra aparició en el vast desenvolupament del temps (sigui aquest el que sigui) inclogui el desenvolupament de la «intel·ligència» i la «vida en societat», sinó el fet que aquestes hagin de guardar un silenci sepulcral respecte del perquè dels seus modes d'imaginar-se, quan aquell és, sens dubte, simptomàtic d'una realitat pràctica. Que aquesta tingui per força la seva explicació en la teoria quàntica de camps (o en qualsevol altra que es demostrï correcta) seria allò increïble. Però, per a mi (i torno al meu «jo soc» més espontani), seria lògic que la radical historicitat de l'explotació i la seva legitimació comportés també la radical apel·lació a l'amor com a mode de vida en qualsevol mode de producció.

Amb tot, la relació directa amb les condicions materials (històriques/socials) d'existència és impossible. El perquè d'aquesta impossibilitat no és altre que la naturalesa o la realitat explotadora de les nostres condicions d'existència. Per això el sentit que prenen aquestes condicions d'explotació és inseparable del sentit bàsic que reproduceix un determinat tipus de relacions socials. Que el suport de tot això sigui biològic i que l'evolució de l'espècie inclogui aspectes culturals (o epigenètics) no canvia gens ni mica el fet que allò social sigui allò des del que hem fet i dit tot.

A favor i en contra de la metafísica de la «divisió del treball»

L'enigmàtic, si volem filar prim, és que l'univers, ja que en som part, tingui al nostre planeta una cosa tan improbable com un «inconscient ideològic» que es reproduceix a l'empara d'una cosa no menys

inversemblant, no ja al cosmos, sinó tan sols a la nostra galàxia: la relació social a través del *treball*.

La producció d'eines, fabricades, sense canvis formals apreciables, durant mil·lennis de generacions prehumanes, es remunta fins a dos i tres milions d'anys. Això, que ha estat qualificat de *monotonia cultural* (*ibid.*, pàg. 16) té, però, per a nosaltres un gran interès, perquè el fet de viure amb pocs però preats mitjans, de ben segur que devia segregar (com a mínim) una visió del món gens menyspreable per al nostre propòsit. Aquesta perspectiva del món devia ser enormement negativa a l'origen, en el sentit en què els animals neguen inconscientment el significat a *tot allò que no importa*. De fet, la nostra manera de representar aquests homínids, amb grunyits o esclats de violència, ingenuïtat en la sorpresa, etc., apunta vers una incipient cultura reactiva, gairebé es podria dir que *somàtica*: tant pel que fa a la part material i corpòria de les relacions socials com en allò que té a veure amb la incipient diferenciació i formació del teixit social.

És a dir, precisament l'impacte de la formació diferencial d'aquest teixit sobre la base d'un hàbitat natural (o establert) constitueix la realitat pràctica de la formació i la reproducció del discurs, i, mitjançant aquest, del llenguatge.⁸³ Parlar de legitimació de les contradiccions del mode de producció en el cas d'aquests primers homínids potser resulta molt aventurat, excepte si allò al que ens estem referint és la mera ordenació de la finalitat del *lloc social* (tu-allà *per a* jo-aquí) i del temps d'*explotació* dels recursos, començant per la lluita per l'*espai vital* (tu-allà *mentre* jo-aquí). Assumir aquest mode primari de vida «animal» és, com es pot imaginar, contradictori, fins i tot per a qui se situa al lloc dominant, on, tanmateix, es veu obligat a reclamar (amb

83 Cf. Voloshinov (1986) i Everett (2019).

legitimitat reflexiva alhora que recíproca) aquest espai i aquest temps d'activitat (treball/descans); i portant aquestes virtuals noves relacions socials a una fase hegemònica, etc.

Al seu *Leviatan*, Hobbes ens parla (com tot el segle XVIII) en termes morals del suposat origen empíric d'allò que és social: les tres passions que, segons ell (d'acord amb el seu horitzó discursiu), ens impulsen a integrar la societat són la comoditat, la por a la mort violenta i la glòria (Fukuyama, pàg. 26-27). Aquesta última, és clar, serà el que Kojève i, després, Lacan anomenaran el *desig de reconeixement*. Advertiment: seria un error considerar equivalents els conceptes de Hobbes i els d'aquells qui, a la conjuntura del segle XX, parlen de processos d'«individuació», perquè, en el cas de Kojève,⁸⁴ aquesta és una noció existencialista, en la qual la idea d'*experiència* ja no comprèn els tipus de coneixement, sinó que es refereix estrictament a l'«experiència viscuda», mentre que en el cas de Hobbes, com diem, es tracta d'una moral (una ètica moral); a part d'això, la ideologia dominant no té cap inconvenient a establir les seves estacions en aquest viatge que va, com a mínim, de Plató i Aristòtil fins avui, sense adonar-se que al sentit de la vida no li agraden els viatges en el temps.

Però substituir la «naturalesa» o «esperit» humans per un «sentit de la vida» seria caure al mateix parany que estem denunciant. El que nosaltres pretenem evitar és precisament el que voleia en tota reflexió sobre la prehistòria: la pregunta sobre *allò* que roman de nosaltres. No. Al que ens referim amb el sintagma *sentit de la vida* és a la realitat pràctica en què aquest sentit deixa de ser i és substituït per un altre sentit, una altra vida; i així successivament. És a dir, nosaltres preferim escoltar el que cada mode de producció suposa que és des de la seva diferent

84 *Op. cit.*

realitat; no el que cada realitat va descobrint que *era* al fons de les anteriors. Quan això últim es dona per fet és quan es produeix aquest ball atemporal de citacions d'autoritat amb què les nostres ments més preclares han aconseguit que el llenguatge simuli vincles discursius amb el passat, quan (hi insistim) els discursos són, en realitat, mútuament excloents.

Què exclou la nostra «naturalesa humana» de la prehistòria?

El marxisme ens suggereix que ens fixem en el mode de producció, que molts confonen amb un economicisme epistemològic i, naturalment, l'ataquen per reduccionista. Però això és no entendre el que Marx està dient sobre la història: que, en aquesta, la vida és una necessitat pràctica i que la cultura està afectada radicalment en els seus sentits per aquesta necessitat. És a dir, que la cultura no és un reflex de l'economia, sinó una necessitat de bregar amb les contradiccions dels diferents modes de vida en què els éssers humans hem experimentat totes les nostres vivències: econòmiques, polítiques, religioses, estètiques, etc. I que aquestes formes han hagut de trencar amb les anteriors, tot i que allò que anomenem *tradició* se'ns representa com una continuïtat. I és que, en tot cas, aquesta serà una representació mitjançada pel nou sentit. Un mediador, i aquí hi ha el quid de la qüestió, evanescent.

Així que, al marge de la major o menor destresa en la manipulació d'aquestes eines i del fet de viure com a caçadors-recol·lectors, no es pot dir que aquests vastíssims períodes generacionals en els quals, suposadament, *no passava res a nivell cultural* es puguin equiparar amb les societats de caçadors-recol·lectors del nostre temps. Estariem, per tant, estudiant modes de producció diferents. Però aquest «salb» cultural i tecnològic de les actuals societats de caçadors-recol·lectors s'hauria esdevingut en un temps

sorprenentment breu. Ens podem preguntar per què. És a dir, aquí s'està avaluant la possessió d'un índex cultural més alt o més baix en virtut d'una cultura material rudimentària enfront d'una altra que ja disposa del foc, el llenguatge, l'art i, molt important, les relacions de parentiu.

Que això passi en el mateix moment que apareix la divisió del treball no hauria de representar cap problema conceptual. Les dicotomies són intercanviables: *a*) eines o evolució; *b*) evolució i, per tant, eines; *c*) instint o cultura; *d*) instint malgrat cultura (Freud i Marcuse) i, per tant, *e*) arquetips: principis i símbols fonamentals en els quals emergeixen els instints (Jung); o *f*) activitat diferencial dels hemisferis i, per tant, cultura (McGilchrist), etc. Però, en tot cas, silenci sobre el tipus d'exploració: Marx i Engels haurien ideologitzat (segons tot això, fins i tot a Marcuse, perquè aquest parla de repressió sexual com una cosa transhistòrica) el debat suposadament pur dels nostres orígens com a espècie cultural; i, tanmateix, en relació amb el desenvolupament cerebral, el marxisme quedaria relegat a l'ús i la reelaboració de la tècnica com a factor digne de tenir en compte per resoldre el trencaclosques evolutiu, com veiem a Megarry (1995, pàg. 4):

It is now well established that brain evolution did not occur until well after a protracted period of tool-making, and Engels' achievement in presenting an alternative to contemporary idealistic theories of human origins, which proposed that the power of reason and intellectual capacities of our ancestors came before social and technical development, is not to be dismissed. Idealistic explanation was in fact to remain as an influential element of anthropological theory well into the twentieth century, since the realisation that the first bipedal tool-makers had brains no larger than apes' was not to prevail until over 80 years

after the appearance of Engels' labour theory of culture. In this sense Engels can be said to have formulated a more comprehensively materialist theory of human evolution, together with a causal mechanism, than even Darwin himself who was then preoccupied with establishing man's place in nature and never directly confronted problems raised by the emergence and significance of culture (Trigger 1966). Engels' emphasis on an interaction between behaviour and physical and social change should also be accepted, but the assumption that labour can be isolated as a category which differentiates us from animals is doubtful. Those who follow Engels here rely upon the continuing validity of an animal- human dichotomy, now and in our evolutionary past, that assigns unique qualities like language and tool-making to our species alone (Woolfson 1982, Mandel 1968).

Per a la crítica dominant, el concepte d'*ideologització* de les ciències socials en relació amb el pas del darwinisme pur al darwinisme social toca sostre (o fons) amb la figura d'Ernst Haeckel, a qui devem el terme *ecologia* (avui d'ús corrent en ciències socials), però l'obra del qual també encoratja el més obscè del darwinisme social i les seves fal·làcies d'ordre i supremacia racials (*ibid.*, pág. 5-6). Seria un error, però, no reparar que allò simptomàtic de l'obsessió amb els orígens i la puresa de les genealogies, en aquest cas, projecta una ombra que coincideix amb la del cosmopolitisme o el relativisme cultural. Per la següent raó de fons: les tres postures es debaten per tenir ple sentit en l'inconscient ideològic europeu (trasplantat a Amèrica) de la darrerria del segle XIX.

En efecte, si pensem en quina és la problemàtica social concreta que s'hi esdevé, entendrem que el pas de l'Estat absolutista a l'Estat

nacional es fa després d'un moment de summa teatralització: el segle XVIII necessita la «representació pública del que és privat» (cosa que Shakespeare inaugura un segle abans en mostrar el costat íntim dels monarques, especialment als seus monòlegs pomposos); el segle XIX assumirà, en canvi, la «teatralització del que és públic», o allò sublim d'aquesta civilitat privada. Si el segle XVIII havia vist néixer el problema de la «societat civil», la resposta que aquesta produeix passa per la figura del monarca (més o menys il·lustrat) com a reflex del poble; el segle XIX, en canvi, necessita una imatge sublim de la naturalesa de l'individu que controla el poder legislatiu: l'ésser humà creat lliure (per Déu o per la Natura, això serà secundari) per governar-se/conèixer-se.

Ambdues posicions representen una resposta al problema de la construcció de l'esperit nacional. Les seves respectives temàtiques transcriuen en termes de moral històrica i moral estètica: ho veiem en el discurs petitburgès que, encara que no sigui l'únic que udola en aquesta conjuntura, sí que sol ser el que pren posicions teòriques més concretes (sigui conservadores o modernistes), és a dir, força simptomàtiques en les formacions socials capitalistes. En aquest sentit, les ciències humanes i les arts del segle XIX es fan ressò del problema de l'Estat nacional, al qual desplacen en les seves problemàtiques discursives abstractes, sigui parlant de nibelungs, d'èpica medieval, de celtas, d'aris o de democràcia atenenca; és més, una vegada aquestes disputes saturin/suturin el discurs, l'anomenat *modernisme* durà a terme la seva inversió de la *moral estètica*, on aquest esperit nacional manté els principis: religiosos o no; polítics o filosòfics, etc., adoptant una *estètica moral*, on la noció d'*art* santifica tot allò que toca i per tant, tot li és permès (vegeu Salvador i Rodríguez, pàg. 212-213). L'art es converteix aquí en la religió del subjecte lliure i, simptomàticament, passa a ser també la imatge perfecta de la seva evolució: des d'Altamira fins al *Guernica*, etc.

D'aquí que la suposada reacció al darwinisme social vuitcentista encapçalada pel relativisme cultural de Franz Boas i els seus seguidors (Fukuyama 2012, pàg. 51-53) no ens faci pensar que, per un moment, la noció d'*evolució* fa aigües, sinó que s'ha espiritualitzat, s'ha traslladat d'allò material a allò cultural; igual que, en el marxisme, l'encaix del que és sociològic cristal·litza en el tòpic de «la supervivència del més fort».

Però, al cap i a la fi, el que passa, a nivell discursiu (el que ens interessa), és que la dialèctica origen/essència s'ha desdoblada en una sèrie d'altres dialèctiques fruit dels reajustaments de la norma subjecte/objecte, transcrita (en totes i cadascuna de les diferents respostes ofertes per tots aquests autors, aparentment enfrontats) a la dialèctica individu/societat.

També quan una de les parts, la societat, es desdobla en homes/dones. Així, Graeber i Wengrow (*op. cit.*, pàg. 214-216) ens recorden com el romanticisme va prendre partit en el debat cultural sobre l'organització social, fos a favor de l'organització de tipus matriarcal del neolític (amb feministes com Matylda Joslyn Gage o un dels deixebles favorits de Freud, Otto Gross) o enyorant el patriarcat de l'edat de bronze (com el nazisme). Això, en el fons, no és més que una lectura moral alhora que estètica de la problemàtica prehistòrica, cosa que, si bé ens pot semblar avui absolutament naïf (o no), no és perquè hàgim arribat a ser molt més sagaços, ni tan sols perquè l'arqueologia ens hagi posat al dia i, en certa manera, ens hagi llançat un gerro d'aigua freda sobre tots aquests tristos tòpics, sinó perquè la nostra problemàtica social concreta ja és una altra.

Per tant, allò que nosaltres ens preguntem ara és: quina devia ser la problemàtica discursiva abstracta més representativa de la prehistòria real?

Hipòtesi radicalment (pre)històrica sobre la primera inscripció discursiva: ensurt o sexe?

Assajarem aquí breument una resposta que, per descomptat, implica abans que res una gimnàstica mental que, tanmateix, pot apuntar alguna clau.

Sembla que el primer Mode de Producció mitjanament complex va ser el dels caçadors/recol·lectors, als quals podem atribuir una economia de subsistència i una estructura social típica dels clans familiars i, posteriorment, de les bandes. I potser no van ser tan típiques, perquè la qüestió ha estat recentment molt matisada, especialment per Graeber i Wengrow (*op. cit.*). Segons ells, la suposada «revolució agrària» tampoc no va ser tan determinant i generalitzada; com tampoc les grans ciutats igualitàries/classistes van esperar aquesta revolució per aparèixer i desaparèixer.

Però ningú, ni tan sols Graeber i Wengrow, no gosa explicar quines formes d'interpel·lació, és a dir, quines formes de dir «jo soc» són les que podrien haver-se esdevingut en cadascuna d'aquestes formes d'«ordre polític». Podria ser un «jo soc (mare/fill)»? Noteu que no ens estem referint al «jo soc» en qualitat d'enunciat «realitzat» en el procés de la comunicació (la qual cosa implicaria parlar del desenvolupament lingüístic, és a dir, d'un codi prou sofisticat que aquí no cal pressuposar), sinó al procés pel qual un caçador/recol·lector s'inscriu en la normalitat del seu dia a dia, tant en la monotonia com en els imprevistos que el poguessin assaltar.

Aquesta primera forma d'inscripció o «jo soc (?)» bé es podria haver pronunciat/produït, simptomàticament, en la mateixa pràctica sexual. Si no fos perquè sabem que aquestes qüestions suren a l'aire abans de ser tematitzades per filòsofs i científics, o en general, pels autors de la nostra modernitat i postmodernitat; diguem Freud i, després, Marcuse, com els principals responsables d'haver fixat la imatge d'allò primitiu com l'«Edat d'Or» de la satisfacció dels nostres

instints a la qual va succeir la progressiva repressió pulsional/libidinal, fins als nostres dies (i, en concret, el tipus de puritanisme en què van viure tots dos autors). Així, la societat prehistòrica es caracteritzaria per haver estat una forma de vida prèvia al tabú i, fins i tot, a la llei de l'incest (la primera llei natural?), per a l'establiment de la qual, abans es van haver de comprovar les seves nefastes conseqüències. Després van venir Foucault o Judith Butler a incidir en la pressió del normatiu/performatiu, enfront del constituti lliure. Però aquesta, com hem dit des de l'inici del nostre assaig, és la història del subjecte lliure, que des del principi (allà pels segles XIV-XVI) va començar a necessitar que es dignifiqués la literalitat del cos, tot just descoberta; i en això estem encara, i potser ja és suficient per donar la raó a Freud.

En efecte, en aquest autor, com en Marcuse, veiem que la dialèctica *cos/raó* (novament, en la línia kantiana) es desdobla en la dicotomia *sexualitat/repressió* (social), una dicotomia pròpia del psicologisme sociològic que apareix a cavall dels segles XIX i XX, un horitzó en el qual, per cert, ens inscrivim encara nosaltres, en parlar d'*inconscient ideològic* tant sí com no. Amb una excepció: potser el fet d'aconseguir la reproducció del clan familiar va fer del sexe el seu principal producte i dels gens (evolutivament), un discurs sexualment legitimador. Però deixem-ho aquí, perquè ens traïx l'inconscient.

ANTIGUITAT

El desinterès pur per l'herència cultural (o Indiana Jones llegint Kant)

Resulta que la relació social Amo/esclau, a banda de significar una forma de relació econòmica efectiva, i generalment legítima (això és,

a nivell polític) a l'Antiguitat, és el signe nodal de tota la producció discursiva que va generar aquest món.

Des de Sumèria fins a Alexandre el Gran, i d'aquest fins a la caiguda de Roma, trobem símptomes d'un forcejament discursiu constant que comporta la legitimació del sistema esclavista en totes i cadascuna de les seves variants. Síntomes que no solament van canviant, sinó que, fins i tot en una mateixa conjuntura històrica representen sentits sovint oposats, en forma de polèmiques religioses, ètiques o morals, literàries o filosòfiques, que, tanmateix, es produeixen sobre la base d'un pressupòsit difícilment discutit excepte en períodes de transició, el pressupòsit de la relació social dominant; en aquest cas, l'esclavisme.

És el nostre propòsit rastrejar aquestes diferències i, alhora, ressaltar el fet que totes transcriuen de manera diferent una mateixa ideologia, corresponent a un mateix tipus d'explotació; i que, cada vegada que aquest canvia, el discurs legitimador es renova, reproduint-se en una multiplicitat de dialèctiques que, però, ben examinades, apunten a una constant transcripció de la matriu ideològica Amo/esclau, la qual es manté estable com a base dialèctica del sentit dels discursos durant mil·lennis.

Quina matriu o matrius trobem abans de l'exercici de l'esclavatge? Ja vam dir que els mons feudal i mercantil posteriors (i, finalment, capitalista industrial i financer) són cada vegada més prolífics pel que fa a producció ideològica (escrita), i en aquest sentit són un terreny abonat per a l'historiador marxista del discurs. Però, si ens remuntem fins als mal anomenats *orígens* de la prehistòria humana més antiga de totes, el discurs és gairebé impossible de desenterrar.

Les cosmologies i les cosmogonies més antigues que es coneixen no apareixen fins al tercer mil·lenni aC. Com a tals, han estat descrites fins a la societat com limitacions o intuïcions admirables del

coneixement humà (*cf.* Kramer 2022, pàg. 111-136). No s'ha dit res, però, sobre la plenitud del seu sentit pràctic en un determinat Mode de Producció. Més per ommissió simptomàtica que per dificultat inherent, les interpretacions «sociològiques» gairebé mai solen conduir a l'estudi del sentit legitimador de la relació social productiva (i, en aquest sentit, normativa), llevat que el discurs s'hi refereixi explícitament o implícita.

No obstant això, no hi trobem res sobre la relació que hi pogués haver hagut entre les formes arquitectòniques del món (els plànols terrestres, les voltes celestes, mòbils o immòbils, etc.) i les formacions socials que han viscut (socialment) a l'interior d'aquestes imatges. El més normal ha estat plantejar això com el problema del «coneixement» en el pla general de la «història de la humanitat» i relacionar-ho amb els canvis en el «context social»; és a dir, aquest darrer vist com una sèrie de traves o suports per a aquest coneixement.

Nosaltres, en canvi, pretenem explicar (o, si més no, entreveure) el sentit històric que van poder tenir aquests discursos (des dels mites, cròniques, epopeies, himnes, faules, diàlegs, debats, refranys, preceptes, laments litúrgics, etc.) inscrits en les seves respectives conjuntures ideològiques, encara que ens veiem obligats a fer-ho des de la nostra: des dels buits en el text de la nostra historiografia.

En concret, intentarem evitar el següent: el fet que, fins i tot quan el coneixement es planteja com problema social, el positivisme el presenta com una evolució tècnica del saber (*cf.* Burke 2012); així mateix, la fenomenologia l'ha catalogat com una «història de les mentalitats» o de «la ciència» i «la cultura» que, simplement, ens recorda que la història del nostre coneixement és la de la relació interactiva entre l'ull (el subjecte) i la cosa (l'objecte); però sempre (tret que ens perdem de vista com a observadors) hem de procurar travessar la cosa *social* també amb la mirada. Aquesta és la norma a la qual diem «no».

Així doncs, la nostra història no és «sociològica» en aquest sentit; el que pretenem aquí és arribar a entendre que el subjecte i la lògica de la societat que li dona sentit en els seus discursos no han existit sempre. No pas perquè el coneixement que practica el subjecte (suposadament extensible a totes les èpoques) sigui discursiu, sinó perquè *a)* on s'ha inventat la imatge del coneixement en si mateix és a l'interior de la ideologia del subjecte; i *b)* perquè, en la producció d'aquesta idea, participem d'una humanitat molt concreta, la veu i la mirada de la qual representen un valor pràctic que només obtenim en parafrasejar, amb tots els matisos o excursos que es vulguin, la matriu ideològica d'aquest mateix «subjecte». És clar, no es tracta d'una realitat substancial, sinó d'una matriu identificable només a nivell teòric i a partir de la seva realitat textual/material, i aquesta té sempre un sentit conjuntural. D'aquí que tot el que direm sobre la ideologia de l'Antiguitat sigui més aviat preguntes que ens fem davant la insistència dels historiadors de presentar-nos els nostres orígens o balbujejos històrics.

En concret, ens farem dues preguntes bàsiques: quines humanitats han produït els seus sentits abans que la nostra, en la qual partim de les nocions de *subjecte* i *objecte* (no des de cap altre ordre escrivim aquestes línies)? I, sobretot, per què, des d'aquestes pàgines, volem renunciar explícitament a tota aquesta «herència cultural»? Com si això fos possible.

Només hi ha herència cultural si se la tracta retrospectivament, cercant i trobant només allò que per endavant té sentit cercar. Això Hegel ho sabia, però ell va creure que qui cercava el seu autoconeixement era l'Esperit universal transcendent. Excepte per aquest aspecte fonamental que Marx va invertir, Hegel va saber veure que la tradició (el passat) pot controlar les formes i les funcions, però que és sempre el present el que domina i, per tant, determina en última instància el sentit de tot. Nosaltres parlarem d'aquest sentit en tant que radicalment històric

(social), és a dir, legitimador de les pràctiques que caracteritzen un determinat Mode de Producció en la lògica discursiva del qual s'inscriu tot el sentit pràctic de la vida (i amb quin altre sentit podem imaginar?).

Si no tractem així aquest tema, és com si a l'Antiguitat els discursos partissin d'un coneixement limitat científicament, però absolutament pur perquè els que manquen d'interès (en sentit kantian) entren en contacte amb aquest i el salven. Aquest desinterès com a norma ètica (de l'espai públic) és una cosa que arriba fins al Hollywood dels noranta amb Indiana Jones: són els altres, els que pretenen l'eterna joventut o la dominació mundial, els que al final es cremen a la foguera del seu destí.

Així mateix, l'interès del passat remot en els nostres assumptes ha estat imaginat, normalment, per mitjà de certs tòpics: mòmies, savis foscos, vampirs, quasi sempre mostrant una ambivalència entre el bé i el mal que interroga el comú dels mortals. Però, per què canvien les seves preguntes? Quina és la seva font, la matèria de la qual sorgeix, de la mateixa manera, el desassossec i la fascinació? Ens ho recorda David Wengrow, al seu llibre *What makes civilisation*, en un exemple del que, en molts casos, no passa d'anecdòtic per a la historiografia dominant, però que aquí cobra, segons la nostra opinió, una rellevància especial (i ens és ben igual la militància de qui fa una bona observació):

Most people today are more likely to encounter ancient Egypt and Mesopotamia through the lens of Hollywood, or works of fiction such as William Blatty's *The Exorcist*, than through the Greco-Roman and biblical literature that informed the views of an earlier generation. And much of this fiction—the world of walking mummies, possessive demons, and aristocratic vampires—shares a common theme: the invasion of bourgeois, Western bodies by disturbing forces from a dynastic, theocratic

past. The consistency and appeal of such representations surely amount to more than just a fascination with the macabre, hinting at deeper insecurities about our modern way of life, and about the integrity of 'the West'. But what is their source?⁸⁵

La nostra resposta a aquesta darrera pregunta no és necessàriament «als orígens», sinó en aquest etern recomençar de les relacions socials des que existeixen.

I és que, de tots els fenòmens culturals atribuïts a l'ésser humà, potser la ideologia ha estat el menys (i pitjor) estudiat. Per això aquest és, també (segons la nostra opinió), el que pitjor s'entén. El sentit que adopta el discurs, per elemental que aquest sigui, segregat des de (i, per tant, inscrit a) les originàries formes de vida (i política) dels primers «clans familiars» (prehumans) no és necessàriament menys ideològic que el de les «bandes» posteriors de caçadors/recol·lectors que ja tenien un sentit de l'ornamentació, la talla d'eines o els ritus funeraris; i aquestes bandes, alhora, no són, *a priori*, menys ideològiques que aquelles que subsisteixen en virtut d'un mateixa mode de producció que, tanmateix, funciona amb una estructura de poder o autoritat tribals.

Tampoc no és més ideològica una formació social pel fet de «dominar» ja un sistema d'escriptura. Com hem dit en la introducció i en el primer capítol d'aquest treball, no anomenem *ideologia* les condicions històriques que donen sentit a cada manera de dir «jo soc». Però, per a la historiografia dominant, en el pas de la prehistòria a la història hi ha una sèrie de «constants» universals que la mateixa historiografia ha assumit com essencials en el seu objecte d'estudi i en la seva tasca documental. Així, coses com la «creativitat», la «curiositat» o «afany de coneixement», la «voluntat estètica», l'«individu» i la «societat», la «comunicació», l'«experiència», etc.; nocions totes que es

85 Wengrow, David. *What Makes Civilization?* OUP Oxford. Edició de Kindle.

pressuposen, des d'aquesta perspectiva, independentment del sentit de les pràctiques radicalment històriques a les quals aquestes nocions remetien.

Noteu, tanmateix, que incloem la societat en la nòmina de «nocions» històriques, però no perquè la considerem com veritable constant de la història (i la prehistòria), sinó perquè amb ella designem el fet que la relació social és la base de cada realitat; i sense el contingut concret (sense la problemàtica social), la noció de *societat* com a sistema no vol dir absolutament res.

Les relacions socials són, en tot moment, la font del sentit. En no col·locar el nostre (el subjecte lliure) com un més entre els grans pressupòsits epistemològics, allunyem el nostre raonament d'aquell que necessita aquesta sèrie de formes i funcions consignes, alhora, a l'ampli catàleg arqueològic (els vestigis: els esquelets, els atuells, els jaciments funeraris, etc.) en què, per a la nostra ideologia dominant, començaríem a entreveure les constants universals del «subjecte comunicatiu», manifestacions d'aquest impuls creatiu/discursiu, per tant, que anirien des de les primeres bandes d'homínids fins a les primeres «societats avançades», fins als nostres dies. Això és al que ens neguem, perquè creiem que fenomenologitzar la història no duu a la seva comprensió.

En última instància, la ideologia dominant pensa que la «condició humana» és una cosa elemental i, per tant, susceptible de ser corrompuda i manipulada per la religió, la política, el poder institucional, el biaix d'opinió o d'interès, etc. Però és aquest caràcter extern o contextual del medi social el que constitueix la font d'impuresa per a l'individu, en tant que «subjecte lliure», el qual, en la seva condició elemental, seria la font de la qual brolla el progrés o l'avenç civilitzador. D'aquesta manera, la ideologia seria, simplement, una de les vicissituds per les quals aquesta civilització hauria de passar.

És, per tant, la noció d'*ideologia com a falsa creença* la que aquí transparenta. Creiem, però, que la història (en la qual s'inscriu també la prehistòria) va per davant de tot això. En la mesura que no cal esperar aquest desenvolupament cultural més gran que desembocaria en l'autoreconeixement que la humanitat obté de la seva moderna antropologia; és a dir, de la típica dicotomia que enfronta allò «sagrat» amb allò «profà»; o, sobretot, de la historiografia que xifra l'aparició de la cultura amb el grau de possessió d'un sistema d'escriptura i una sèrie de gèneres i mitjans de l'escrit, la cultura, etc.

En definitiva, per a nosaltres, el problema ideològic des de la prehistòria és un problema massa abstracte, però que si es considera com a hipòtesi s'hauria de plantejar més o menys així: des del primer grunyit o mirada d'assentiment o estranyesa, l'ésser humà s'ha referit a les seves accions, és a dir, a les seves pràctiques. Aquesta aprovació/desaprovació implica un exercici d'autoritat. És a dir, no cal esperar a l'adquisició d'aquesta «distància» respecte d'un mateix, sobrevinguda al «gènere humà», segons Mac Gilchrist (2019), per un desenvolupament més gran de les funcions dels hemisferis esquerre (mesurador i analític) i dret (empàtic i vinculator) del cervell per pensar la ideologia, com si fos una mera «fase especular» de la «infància de la humanitat». Segons aquesta visió, les concrecions aportades per un hemisferi haurien estat assimilades com matèria primera per l'altre per realitzar les seves cabrioles creatives i, per tant, també, discursives; una cosa que explicaria des de les primeres «veus interiors», escoltades pels herois de la Ilíada, com veritables «processos interns de pensament» (per part de l'hemisferi dret), com les primeres mostres de filosofia analítica, configuració de mapes i avenços tècnics per a un domini de la natura cada cop més sofisticat (per part de l'esquerre). D'aquí, conclou McGilchrist, el fruit madur de la filosofia grega clàssica, tant analítica com abstracta, etc. (*ibid.*: 259-60).

El món clàssic modern: o el problema de l'enganxament de la substància i l'essència democràtiques

L'Antiguitat, incloent-hi la nostra venerada etapa «hel·lenística», dista tant del món actual com les seves respectives relacions socials n'estan allunyades. I és que un Plató, un Aristòtil o un Demòstenes s'inscriuen, a la seva vida quotidiana i per mitjà del seu discurs, en relacions socials determinades per *la matriu ideològica Amo/esclau*; una cosa que només serà dominant mentre sigui a la base del «jo soc (Amo/esclau)» (ideològic), i no com mera forma econòmica en règim d'esclavitud (cosa que es denuncia en èpoques molt més properes a la nostra, és a dir, en plena modernitat, i fins i tot avui, efectivament, però que només el feudalisme substituirà per la dialèctica *Senyor/serf*, impensable, al seu torn, des d'una modernitat basada en unes relacions socials articulades per la matriu intersubjectiva: *subjecte/subjecte*. Aquests és, essencialment, la diferència entre aquests tres grans mons «coneguts» per la nostra historiografia. I és per això que gosem afirmar que no n'hi ha prou amb reivindicar l'«essència» de la «democràcia directa» atenenca dient que el seu grau de sofisticació estava a l'altura de les nostres necessitats actuals, davant la crítica que argüeix el contrari: la seva incompatibilitat amb la nostra conjuntura històrica (capitalista) perquè aquesta és més «complexa» que l'antiga «societat atenenca», tinguda erròniament per més bàsica; se'ns diu que el problema rauria en el menyspreu de la nostra ciutadania, en la seva apatia democràtica, en la seva pobra participació, en el seu egoïsme, etc.⁸⁶

Però, hem d'atribuir a una virtuosa antiguitat els èxits democràtics que haurien fundat, com hem dit, el millor d'una modernitat que, això no obstant, els saboteja? La pregunta no és si la democràcia atenenca és, en essència, el nostre «paradigma» democràtic o no, sinó si

86 Vegeu Hansen 2022.

L'essència del paradigma atenenc eren les relacions socials atenengues o no; perquè, llevat que aquestes fossin, en essència, les mateixes que les de la modernitat, del que parlem aquí és d'utopia, en primer lloc, i d'ideologia del subjecte lliure, en última instància.

No estem, potser, barrejant peres amb pomes en equiparar dues pràctiques polítiques que neixen de relacions socials que són radicalment unes altres?

A) *Modernitat*: és a dir, un sistema que obre una bretxa al nivell polític feudal, el qual esdevé (d'aquí tota la tematització de la *política literal* de Maquiavel) autònom. Neix així, amb totes les contradiccions que es vulgui, l'«Estat Modern» i, amb ell, la seva clau ideològica, *allò públic* (de la qual, *allò nacional* és només una de les seves transcripcions); *allò secular*, *allò laic*, la ciència pròpiament dita, no com el desig o impuls humà vers el coneixement objectiu, és a dir, el mer «voler saber», sinó com a discurs ja ple i autoreferencial en què l'objectivitat del mètode és el reflex perfecte (legitimador) de la ideologia del subjecte: la idea que cap resposta absoluta (i la marxista ho és) respon millor a la naturalesa lliure de l'individu modern que aquesta cerca («en si»/«per a si») des de la raó i la puresa del mètode; la idea que la cerca és l'única veritat, etc. És evident que això només és possible amb l'alliberament del serf lligat a la terra i al seu Senyor (i recordem que el feudalisme comença a la Grècia dominada per Roma, però és clar, d'això en tenen la culpa els bàrbars, els primers «antisistema» de l'Antiguitat); llibertat de qui és amo de la seva pròpia força de treball per vendre-la, per comprar-la, per extreure'n la plusvàlua en el mateix procés de producció, etc.

Tot i que merament larvat al final del segle XIV, el discurs dels «humanistes» (que redescobreixen els grecs) a les ciutats italianes és el que després ressonarà a tot Europa i, de manera més contundent, triomfarà després a la França il·lustrada (perquè aquesta lluita ideològica general no culmina fins ben entrat el segle XIX). Aquest primer «humanisme» ja és un símptoma inequívoc de la nova «subjectivitat lliure». Un mode específic d'interpel·lació entre individus (subjectes lliures) que es valoren públicament. Res a veure, per tant, l'*ousia* tematitzada a la *Metafísica* del «Filòsof» amb les *potències de l'ànima* a sant Agustí o amb l'autenticitat des de la qual canta Bob Dylan.

B) *Antiguitat*: un sistema que conquereix la dispersió de pobles i modes de vida mitjançant la llei política basada en l'equilibri d'una bretxa insalvable entre el valor del que s'entén per *ciutadania* (una cosa que s'anirà reproduint en la seva condició problemàtica) i el nul (però molt més «estable») valor del *treball esclau*. Que alguns pobles i modes de vida es mantinguessin al marge del «sistema» no els exclou de l'Antiguitat com a mer període historiogràfic; però, no entendre el concepte en el sentit radicalment històric es presta a una confusió total.

Perquè la idea comunament acceptada és que l'«antiga Grècia» representa els orígens de la nostra modernitat liberal, és a dir: que a) seria aquesta «consciència de llibertat» la que hauria construït i continua construint «el millor de la nostra civilització»; que b) aquella hauria estat «pensada» excepcionalment pels grecs de tal manera que l'essència de l'ésser (el que avui entenem com l'*individu* i la seva *raó*) va quedar definitivament revelada i, així, amb ella es va poder fonamentar la base liberal d'allò públic/institucional⁸⁷ (l'epítom de la qual seria la

87 *Ibid.*, pàg. 507.

polis grega); que c) aquesta consciència seria, per tant, la llavor de «la societat» per antonomàsia: aquella que es reconeix com a valedora de les seves pròpies ànsies de llibertat i obertura; en essència, el desig de coneixement que és «consubstancial a l'ésser humà», començant pel coneixement de si mateix, etc. I, finalment, que d) serien els grecs els que haurien pres les regnes de la «capacitat de progrés» en fer el mateix amb el coneixement sobre allò fonamental, l'essència, l'Ésser, la realitat. Aquest vincle entre la filosofia (entesa com el filosofar en si mateix) i el «subjecte lliure» queda aquí clarament pressuposat.⁸⁸ Així doncs, la idea dominant sobre el món grec clàssic suposa, ja d'entrada, el següent: que aquest «subjecte» hauria nascut essencialment lliure pel fet de sentir l'impuls d'entendre-ho tot sobre si mateix i el món que l'envolta; començant pels seus límits constitutius: el número, la diferència, el canvi, el terme mitjà, etc.

I, tanmateix, resulta que la inscripció del temple de Delfos, el seu doble precepte, «coneix-te a tu mateix» i «de res en excés», té menys a veure amb una teoria i una pràctica filosòfiques «a mida de l'home» que amb les necessitats pràctiques d'un tràmit gairebé administratiu;⁸⁹ i dic «quasi» perquè si alguna cosa distingeix aquesta Grècia clàssica (prèvia a Alexandre el Gran) del nostre món civilitzat és el seu sentit essencialista (el de la relació llei-ciudadà-administració), pel qual l'«eficiència» de la seva burocràcia està basada, en última instància, en el valor nul (no voluntari⁹⁰) del treball esclau sobre el qual «descansa» el valor essencial del poble i el *seu* govern, per al qual la propietat privada és una cosa radicalment diferent del nostre «espai privat», ja que a l'Antiguitat clàssica el que hi ha és un dret a la pròpia «felicitat» des de

88 «És clar, ja se sap que l'home es caracteritza, enfront de l'animal, per la seva obertura, la seva capacitat de progrés.» (Adrados 2006, pàg. 114)

89 Cf. Foucault 2005: 13-35.

90 Per a allò voluntari com principi en la política atenenca, vegeu Hansen 2022: 483-484.

la condició autònoma de la llei domèstica, en virtut de la qual el ciutadà expressa la seva condició d'«home lliure» adquirint drets absoluts sobre les seves possessions: les seves bèsties, la seva dona, la seva prole, els seus esclaus, etc. Així, l'oracle es pot comparar (precisament perquè *no ho és*) amb una oficina de l'Estat que no apliqués cap reglamentació a les exportacions ni a les importacions, ni als fluxos migratoris⁹¹ ni a l'ingrés a l'exèrcit; és a dir, és, en tota regla, un «aparell ideològic» de la *polis*, l'única missió del qual és donar carta de naturalesa a unes aspiracions completament voluntàries (és clar, per als qui posseeixen la llibertat ciutadana des de la qual la voluntat té sentit) que s'han d'expressar, però, en la seva justa mesura («coneix-te», és a dir, «mesura allò que demanes»), i que, altrament, ingressarien de ple en l'arrogància o el mer ridícul davant l'excés d'incertesa.

Recordem que la noció de *fortuna* és clau al món clàssic, precisament perquè els déus són capritxosos; per això la importància del ritual, mitjançant el qual es pretén abonar el terreny perquè el destí sigui tan favorable als homes (lliures) com sigui possible.

En efecte, qui per voluntat pròpia vol fer una expedició a altres terres per apropiarse-les o anar a la guerra, s'ha hagut de preparar abans; és a dir, ha hagut de disposar dels mitjans per *ésser* aquest algú digne d'aquestes gestes.⁹² Però és una dignitat que es presenta, en última instància, com a atzarosa, precisament perquè es percep a la llum (inconscientment pressupostada) de la nul·la essència de les forces productives esclaves que permeten acumular la riquesa necessària per aconseguir-la en primer lloc. La noció d'*atzar* és, així, moneda corrent a la societat esclavista; però, si els qui la governen necessiten, per legitimarse, del curs de l'oracle, això és, també, perquè aquell contribueix a esborrar el signe de l'explotació que ha fet possible la producció d'un

91 Sobre la qüestió dels metecs a Atenes, vegeu *ibid.* 2022: 207-212.

92 *Ibid.* 195-197.

sistema (un mode de producció) que és de tot menys atzarós. L'oracle (aquest «Gran Altre») també diu, recordem-ho, que en cada ciutat s'han de respectar les regles que hi regeixen.

Amb tot, es continua veient el nostre món com «fonamentalment igual» al clàssic, i això en virtut d'aquesta capacitat, tant a nivell de l'individu com de la societat a la qual aquest aspira, de reorientar el «progrés» com el fruit d'un sentiment compartit i heretat de llibertat en aquest sentit universal, independentment (i això és el fonamental que la nostra historiografia sol silenciar per sistema) del tipus de llibertat d'explotació que aquest progrés tingui com a base material en cada conjuntura històrica.

Però avui la nostra ideologia dominant prefereix matisar això de la manera següent: aquesta entén la idea d'*herència cultural* en el sentit que aquest «món liberal» no seria tant el fruit madur d'una tradició clara i distintament forjada i, per tant, conformement transmesa de societat en societat, sinó més aviat el resultat del treball audaç per part d'una sèrie, llarga però selecta, de «figures» excepcionals («revolucionaris» i «heterodoxos») que van gosar, i d'aquí la seva autoritat, renovar-la, actualitzar-la, innovar-la, etc., fent ús del do més alt que només els individus realment lliures aprofiten: la creativitat.

Per això, doncs, la moderna idea que la civilització hagi corregut sempre el risc de desaparèixer, de perdre el seu «llegat»; colgat aquest per una autoritat retrògrada, vilipendiat per la degradació o atacat pels bàrbars, etc. I per això, també, el convenciment (repetim, aliè al mode d'explotació que el possibilita) que s'hagi vist renéixer o ressorgir les edats d'esplendor de les seves «cendres».

És aquesta noció de *llibertat essencial i autònoma*, doncs, la que es té per impregnació o revestiment salvador de l'individu i de la seva societat, tots dos preservats per la força interna de l'«autoreconeixement». Una condició gnoseològica que, suposadament, hauria anat pervivint,

almenys des dels orígens de la filosofia pròpiament dita, és a dir, des que a la Grècia clàssica naixés (i fins i tot, per a alguns, culminés) «l'art de pensar»; un llegat que hauria arribat fins avui, per mitjà de reelaboracions providencials que, malgrat els incendis, els diluvis o les gèlides tenebres de la vida en societats «subdesenvolupades» o «decadents», haurien preservat les seves troballes.

Tota aquesta lògica dels orígens del món lliure i el seu humanisme intermitent implica la dialèctica *obertura/tancament* de la civilització.⁹³ Així, haurien estat precisament les èpoques que van perdre de vista l'ideal de llibertat, és a dir, el potencial i l'autonomia consubstancials a l'ésser humà que simplement es deixa guiar per aquesta «inquietud de sí», les que es van tancar en banda al progrés. Aquesta gran gosadia de reconèixer-se és allò que caracteritzaria la Naturalesa Humana (amb majúscules) de l'heroi de la nostra civilització. Tematitzada des del nostre temps, aquesta Naturalesa lliure i creativa hauria sobreviscut a les èpoques de tancament, en què, tanmateix, l'Esperit va viure ocult, latent, en tensió que després acaba sempre resolent-se quan és arribat *el moment*.

Es tracta, doncs, en definitiva, des d'aquesta ideologia (la d'ahir mateix), de pressuposar la idea d'una experiència inexorablement mitjançada per una intel·ligència intuïtiva, creativa a partir dels seus límits, lingüística/simbòlica (i, l'expressada matemàticament, també ho és), que, fins i tot a les èpoques fosques, de declivi cultural (xifrat, pel positivisme, en la seva manca de coneixement de l'escriptura) els individus haurien anat coneixent íntimament el seu *Ésser*, encara que sigui només per mitjà de la seva experiència (gradual) i fins i tot des de l'«angoixa» heideggeriana.

Hi insistim: la nostra postura sobre això és que aquest subjecte de reconeixement no ha existit sempre, ni tan sols en el pensament

93 Cf. Adrados 2006: 26-28.

dels «excepcionals grecs»;⁹⁴ i que només les relacions socials capitalistes l'han conegut com a matriu ideològica. Encara més: no és un tipus de «subjecte» el que aquí es discuteix, sinó la noció mateixa de *subjecte* com a nucli ideològic radicalment històric: llavors sí, aquest «subjecte/agent» de la història hauria perfilat el model que la cultura europea moderna desitja per a si,⁹⁵ quelcom que només podem afirmar des de fa uns 200 anys.⁹⁶

Nosaltres preferim deixar de banda la dialèctica obertura/tancament com pressupòsit de treball; així mateix, ens allunyem del tipus d'anàlisi quantitativa segons la qual «una societat és esclavista quan els esclaus representen un alt percentatge de la població, superior al 20%, i tenen un paper important en la producció» (*apud* García Mac Gaw).⁹⁷ Perquè la ideologia es cola també per aquestes esquerdes.

94 «Però com tot el món sap, Aristòtil no és el cim de l'Antiguitat; n'és l'excepció», diu Foucault a la seva *Hermenèutica del sujeto* (2005; pàg. 33).

95 Aquest és el cor de la problemàtica tematitzada per Hegel, per exemple. Per la resta, es tracta del model (en totes les variants) qüestionat fins a l'extrem, però no per això menys modelat, per la postmodernitat de la qual parlarem un cop sigui arribat el moment.

96 Potser l'intent més significatiu (per contradictori) de traçar una genealogia del subjecte lliure hagi estat el de Foucault: en fer abstracció de la seva historicitat, es permet criticar la falsedat de tot allò que hagi pogut desvirtuar, en el sentit de vetllar, falsejar, malentendre o reprimir el seu valor primigeni. Vegeu Foucault (*op. cit.*).

97 Carlos G. García Mac Gaw (2006: 27) proposa «abandonar el concepte de *mode de producció esclavista* per a la història de Roma, tant a la república com a l'imperi (...)» encara que això no impliqui «desconèixer la presència dels esclaus, l'apropiació d'excedents sota l'organització d'un cert tipus d'institució, ni l'evidència de l'explotació». [https://www.persee.fr/doc/girea_0000-0000_2013_act_34_1_1127]

Inscripcions ideològiques del present

*...it makes them
look foolish t' themselves for
being in step.
Bob Dylan*

Think-tanks per a la «tercera via»

Sempre he pensat que *Advice for Geraldine on her Miscellaneous Birthday*, de Bob Dylan, és una mena de cobla manriquenya contracultural per a «matar el pare»; o un *Si...*, de Kipling, que esclata de sarcasme; que anuncia, en la cultura popular dels seixanta del segle passat, l'autenticitat radical del «jo soc» postmodern.

En el feudalisme, Jorge Manrique apel·lava a la noblesa que tot senyor no solament porta dins (a la seva ànima, per designi diví), sinó que ha d'expressar amb els seus actes, davant un món ple d'ocasions per vilipendiar-la, i posa el seu pare com exemple virtuós (la qual cosa és, com se sap, ja de per si una forma de castració simbòlica *post mortem*). El poema de Dylan, en canvi, ve a dir que expressem la nostra autenticitat interior a fons perdut, és a dir, en un món massa cec per veure el nostre veritable jo. El seu missatge es pot resumir així: tu també, com jo (diu a la Geraldine), t'hauries de creure més lliure i autèntica que ningú,

i t'hauries de riure fins i tot de tu mateixa; allà, en aquell cim de la llibertat, t'estaré esperant. Però avui dia la Geraldine hauria dit a en Dylan que s'estalviés el seu *mansplaining*.

El *Si...* de Kipling, escrit una setantena d'anys abans que la cançó de Dylan, és, en canvi, un simple cant a la construcció del caràcter del ciutadà de l'Imperi britànic, una crida a conservar la visió de la seva veritat interior lliure (en sentit kantianà) per complir, amb ella, el deure públic de ser, o el que és el mateix, el deure que tot individu moralment sa té de tocar sostre a la vida (però sense deliris de grandesa) i conservar la fermesa en l'adversitat (*id est*, davant les vicissituds del lliure mercat i la política real/literal en què l'individu ha d'actuar, però mai mirar-s'hi com en un mirall).

És a dir, per a Kipling, la conquesta de l'espai públic significa la integritat moral del subjecte, mentre que per a Dylan és la conquesta de l'espai privat allò que ha de succeir als marges de la moral pública. Cosa que, com diem, per a la Geraldine significa una doble conquesta; i és que ella, com a subjecte lliure, però femení (que, traduït a la psicoanàlisi, vol dir 'subjecte *no-tot*'), no vol que li concedeixin o li expliquin la llibertat, sinó que la vol (l'ha de) prendre.

I aquí vull apuntar alguna cosa sobre aquest binomi «explotació/explicació», perquè estic convençut que aquí el matís *afecta* la lluita feminista (d'ahir i d'avui) dins de la ideologia dominant. Aquesta, no ho oblidem, va sempre avançada i es cola per les esquerdes de la lluita de classes i de sexes (i gèneres!). Ho fa perquè aquestes lluites parteixen, inevitablement, dels pressupòsits de base que fonamenten aquesta ideologia; és a dir, parteixen de l'«inconscient ideològic» de les relacions socials en què el fet de ser home o dona necessita la reproducció d'un sentit o altre.

Per exemple, a *The Creation of Patriarchy*, de Gerda Lerner (1986), un dels textos que estableix les bases dels «estudis de la dona», veiem

com, a les primeres pàgines, la força argumental llisca conceptualment des de la lluita històrica (la problemàtica social concreta) a la legitimació discursiva conjuntural (la problemàtica discursiva abstracta). Primer s'injecta l'humanisme: almenys «la meitat de la humanitat» (en el sentit del «segon/altre sexe») i de la seva història l'han feta les dones. Com veurem al fragment següent, comença parlant de la pertinença a aquesta realitat compartida (independentment de la història de subordinació de la qual, per descomptat, tracta l'estudi) entre homes i dones.⁹⁸ Fins aquí la lluita. El lliscament es produeix en subsumir l'explotació en la idea de *civilització*, cosa que porta a la legitimació ahistòrica de la història; és a dir, en el mateix moment en què es passa a parlar de «memòria col·lectiva», «tradició cultural», «connexió intergeneracional» o del passat amb el futur, i de la preservació de tot això a l'art, la cultura, etc. És a dir, quan el discurs deixa de parlar de modes d'explotació (que només es poden reproduir mitjançant la lluita interna/inconscient de les relacions socials) i s'abandona als braços del concepte d'*evolució*. Diu Lerner (1986):

Since women are half and sometimes more than half of humankind, they always have shared the world and its work equally with men. Women are and have been central, not marginal, to the making of society and to the building of civilization. Women have also shared with men in preserving collective memory, which shapes the past into cultural tradition, provides the link between generations, and connects past and future. This oral tradition was kept alive in poem and myth, which both men and women created and preserved in folklore, art, and ritual. (pàg. 4)

98 Tot i que, en contra del que se sol pensar, la invenció del patriarca es deu, en origen, a un afany de protecció de la dona. El desenvolupament d'aquesta idea, en deute reconegut amb Lerner, la podem veure a Graeber (2011, pàg. 177-183).

És per aquesta idea de conservació del subjecte lliure que situem l'humanisme com a principal carta de la ideologia dominant. Però és que així entenem tota la nostra història, per això la lluita teòrica és una forma d'autodestrucció discursiva. I per això, hom ha de procurar en tot moment saber allò que l'enemic sap: llegir la ideologia dominant és llegir-se un mateix. Un afany en què el discurs dominant no ens abandona mai.

I així, moguts per una mena de creença en la nostra pròpia autenticitat, com la de Dylan, a prova de bales (o de lectures kantianes), ens hem comprat una d'aquelles revistes (en paper) el contingut de les quals fa referència a tot el que hauríem d'oblidar durant una meditació,⁹⁹ però que, per motius que ara intentarem explicar, ens abellís més llegir mentre matem el temps (matar-lo? I aral!) d'espera a l'aeroport; és a dir: la revista *The Economist*. Per què tenim aquest interès espontani pels mercats borsaris, les anàlisis de política internacional o, per enèsima vegada, la cuina toscana? No és la força de l'avorriment; aquí tampoc el concepte de *classe* (o posició de classe) no ens ve a socórrer; és a dir, parlar d'educació o nivell cultural no esgota la qüestió. Potser hi ha alguna cosa més que se'ns amaga abans que la consciència de classe, abans, fins i tot que la nostra deformació professional, que cerca els símptomes discursius en tots els textos, entre els quals, seria un error qualificar aquest tipus de revistes com més o menys « ideològiques» (això és la cosa fàcil). No és això, no.

Llavors, què es?

Potser es pot dir que, als aeroports, sembla que el «món real» es despulli i ens mostri els seus budells. Es tracta, més aviat, d'una cosa així: que, en ingressar en una terminal de sortides, és el nostre bitllet

99 Hi ha qui ha dit que aquesta hauria de ser una conseqüència d'una manera «sana» de viure, més que no pas un acte de la voluntat o un afany purificador de la pròpia «ment». I ens sembla cert.

(físic o digital) el que aconseguíem fer-nos passar per una mena de nova «fase del mirall», en la qual la pròpia interpel·lació com a subjecte lliure (un sempre se sent, en el fons, *primus inter pares*), ensordeix davant la imatge transeünt de la pròpia persona jurídica que som tots en passar, davant els altres, per l'escàner, però també pel *duty free*, els lavabos o els atroços negocis d'hostaleria, que ens recorden que, a l'infern, seran precisament les coses que donem per fetes les que brillaran per la seva absència, com, per exemple, el preu just del mercat. Però, aleshores, el nostre particular interès aeroportuari per una revista com *The Economist* potser és degut al fet que trobem cert plaer en l'experiència d'aquest accent jurídic que l'ingrés a la terminal posa sobre el nostre «jo soc» (que, en absolut, ha deixat de sentir-se com un «jo (soc) lliure», és a dir, el que va decidir o va haver de comprar el bitllet d'avió, el que va fer la maleta, el que va esmorzar i va deixar el vehicle propi en un lloc segur, etc., fins a creuar la porta de la terminal). És aquí on comença el tràfec de cossos lliures però identificats, com també estan registrades les seves pertinences, on aquesta instància jurídica de la interpel·lació surt a la superfície d'una manera que és més que solament formal. És a dir, no és que hàgim caigut del niu: cada dia som un consumidor més; però hi ha alguna cosa a l'atmosfera inquisitiva de l'aeroport, comprovada a l'element del bitllet i l'estricta registre de persones que embarcaran en avions amb una determinada capacitat (cosa que no s'experimenta de la mateixa manera al tren, o ni tan sols a l'autobús, on tot és més espontani, i on de vegades cal estar dret o és possible ser-hi tot sol) i que, després de tot un ritual de comprovacions i advertiments, s'enlairarà per, llavors sí, tornar el subjecte lliure al sublim espai i temps de vol on el preu del cafè fumejant ja només ens arrencarà un somriure. Però, no és per ventura el contrast o el reflex d'aquesta obligada alienació jurídica/fronterera de ser *passatger* el que ens fa sentir la pròpia forma de la importància d'allò subjectiu/interior que es replega en determinats gestos com el de

la *lectura*?¹⁰⁰ Dues pràctiques que s'uneixen per segregar *mèrit* dins de la normalitat: ser un passatger que espera llegint *The Economist*.

Durant un temps, el de les mascaretes, això va passar al mig del carrer; i aquest, des del nostre punt de vista, va ser un moment singular ideològicament parlant, pel seu sentit vulgar (és a dir, sense entrar en la qüestió científica): veure, sobretot a les ciutats, com el ciutadà mitjà i el pobre portaven reglamentàriament la seva mascareta (o a la barbata, nova o llardosa, que, pel que fa al cas, tant és) va significar, durant aquells mesos (massa absurds), l'obligació de portar una cosa que ens recordava la nostra pertinença a la societat. Quelcom gens obvi, sinó excepcional! Imaginem, per un moment, que estiguéssim obligats a portar un distintiu que indiqués quan la nostra activitat implica que estem, a la pràctica, explotant altri o essent explotats (o totes dues coses alhora), i que hi hagués qui es negués a portar-lo perquè no creu en l'explotació, sinó en la prosperitat generalitzada que l'autèntic lliure mercat proporciona a qualsevol societat; i, encara menys, que l'activitat discursiva, incloent-hi la de l'art, sigui, en aquesta conjuntura històrica en la qual som, un producte ideològic que, en última instància, al·ludeix inconscientment als problemes que comporta aquesta mateixa llibertat d'explotació. Embogiríem, perquè aquest distintiu al·ludiria al buit de sentit del nostre propi «jo».

Però, per sort, entre les mans tenim *The Economist*, que explica *el que realment està passant* amb alguna cosa més que gràcia i claredat: els seus articles (anònims) interpel·len el lector com si aquest, en pronunciar internament el discurs, sentís la seva pròpia intel·ligència. El públic d'aquestes «peces» informatives s'ha de sentir *insider*. Per això les seves anàlisis van una mica més al gra (expressivament i temàtica) que les

100 Cf. Zizek 2008: 3-18. En efecte, l'inconscient és dialèctic atès que el sentit s'extreu sempre d'una negació, o d'una absència: la llibertat en la forma d'allò mateix que ens la pren; o allò a què cal vendre's: en el nostre cas, el capital, que vol que tots i totes siguem subjectivament lliures per poder-nos vendre lliurement, etc.

dels rotatius matutins. Per això, també, la nostra anàlisi es demana si en aquesta veu protèsica es donen els símptomes d'un saber que arriba a entreveure les seves pròpies contradiccions, o si es tracta d'un domini discursiu superficial que simplement emmarca els fets tendenciosament (el maleït «framing»). Vull dir, ens preguntem si hi pot haver una revista que presenti l'economia com allò que és: un conjunt de problemes que es procura *controlar* des de l'anàlisi (crua o cuinada) de la realitat; si hi pot haver una publicació sobre el món econòmic (en el sentit més ampli de la paraula, incloent-hi coses com el preu del *pastrami* en origen o el conflicte a Mèxic entre les editorials escolars i les famílies, a les quals la postmodernitat encara no convenç, per la qual cosa s'ha resolt cremar els nous llibres text¹⁰¹) dirigida a qui vol controlar (efectivament) i no només dominar (virtualment) aquest saber. És la paradoxa dels *think-tanks* (i per cert, aquesta paraula apareix a la revista en qüestió pràcticament un cop cada dues pàgines), aquesta mena d'acadèmies platòniques de la globalització, que assessoren grans empreses, que són empreses en si mateixes: una paradoxa que consisteix a reunir tot el saber útil per actuar sobre una realitat que depèn, a la pràctica, de la legitimació d'allò que constitueix el seu objecte de coneixement. Des d'aquestes granges de pensament útil, els fets es conceben com la manifestació d'una realitat que cal interpretar, minar i repensar; però mai per arribar al fet que en determina la seva existència: les lògiques que condueixen a les seves pràctiques legítimes privades/públiques (cosa que es pot remuntar a les acadèmies o «societats d'amics del país», en el sentit de continuar la tradició, la lògica, del «secret burocràtic», estudiat per JCR a *Teoría e historia de la producción ideológica* (1990: 29-52), i que avui comença a estar també mitjançat per l'anomenada *intel·ligència artificial*). Els *think-tanks* segreguen el seu coneixement des de la postmodernitat discursiva (la correcció política de la justícia social o la

101 «A textbook row», a *The Economist*, 31 de setembre-6 d'octubre de 2023, pàg. 42.

transcendència identitària individual o cultural) alhora que discorren de la mà amb el més cru empirisme de la dada, crua o estadística, llimant, necessàriament, les aspors del capital o sacrificant fins i tot la seva suposada objectivitat a l'altar publicitari.

Per a nosaltres, l'autèntica «veritat» de la qual van sorgir els *think-tanks* va ser la necessitat de resoldre allò que es va presentar com una opció però que no era res més que una dura realitat cada cop més forta i salvatge, l'anomenada *tercera via*: com enterrar el marxisme humanament, davant la inexorable venda de vides. I dic marxisme i no comunisme perquè no vull parlar en el buit d'una cosa que encara no se sap què és ni en què consisteix: la llibertat per a tot menys per explotar.¹⁰² L'enterrament és, doncs, el del marxisme, que és precisament el que ens recorda que la tercera via és simplement la tercera modernitat, la dels Foucault, Derrida i Judith Butler. Encara la nostra.

Inscripció ideològica de la IA

ChatGPT és un «model de llenguatge» el pensament del qual és merament referencial, és a dir, manca de la necessitat social de legitimació discursiva. Això descarta que dit pensament inclogui un criteri que els éssers humans sí que tenim, en molt diversos graus i sentits (que, com hem estat dient, orbiten al voltant de la noció de *subjecte lliure*); és a dir, no té «consciència idiomàtica».¹⁰³ Però això no vol dir que no hi hagi, en el seu capteniment purament computacional, un biaix ideològic. Aquest, però, és producte de la programació i no pas de la necessitat ideològica/libidinal, que és allò que, en els éssers humans, ens fa segregar espontàniament la ideologia necessària. Aquí,

102 Rodríguez (2013b)

103 Aparicio (2023, *op. cit.*)

creiem nosaltres, hi ha la clau diferencial que molts (gairebé la totalitat de crítics de la deshumanització del discurs) no tenen en compte en examinar l'impacte d'aquests models generadors de llenguatge. Nosaltres pretenem atendre aquí les bases ideològiques del seu discurs, per veure com la màquina no té més remei que adaptar-se a la norma segregada des del discurs humà.

Vegem... ChatGPT genera discurs cohesionat, coherent i adequat; i, una cosa importantíssima, també històricament legítim, en tant que conserva o conté el sentit legítim mitjançant la deguda referència a conceptes sobre els quals hi ha *consens*. Una cosa que la màquina només sap de manera estadística, és clar. Simplement perquè s'ha format al voltant d'un model de *coherència* i *cohesió* informat per un corpus massiu en el qual predominen, sintagmàticament, les nocions històriques que la nostra societat ha produït d'acord amb les necessitats de cada conjuntura (les nostres tres modernitats). Seran aquestes les que traçarem en una sèrie d'interaccions amb ChatGPT (vegeu els annexos). Però vegem primer com es defineix a si mateix aquest giny:

Soc un model de llenguatge desenvolupat per OpenAI anomenat GPT-3.5, dissenyat per processar i generar text en resposta a instruccions o preguntes. El meu objectiu principal és assistir els usuaris proporcionant-los informació, suggeriments i respostes basades en el coneixement i els patrons lingüístics presents a les dades amb què vaig ser entrenat.

Tot i que sovint se'm descriu com una «intel·ligència artificial», és important destacar que no tinc consciència ni capacitat de pensament independent. Funciono mitjançant el processament de text i la generació de respostes basades

en els patrons i les dades que he absorbit durant el meu entrenament.

El meu disseny es basa en una xarxa neuronal de transformació d'atenció massiva, que em permet analitzar i comprendre el context d'una conversa o una consulta per generar respostes rellevants. He estat entrenat en una àmplia varietat de temes i fonts d'informació disponibles públicament fins a setembre de 2021.¹⁰⁴

En resum, soc un model de llenguatge avançat desenvolupat per ajudar i proporcionar informació als usuaris per mitjà de la generació de text basada en dades prèvies.¹⁰⁵

Una autodescripció «molt sincera». Però es tracta d'un pensament resolt per endavant en el corpus, és a dir, en i per una instància, diguem-ne congelada en el temps històric (la base de dades) i, només després, autodictat. Els éssers humans, en canvi, desenvolupem un pensament problemàtic perquè la seva producció és discursiva o dialèctica: podem dir que sempre tenim alguna cosa per resoldre a nivell inconscient (el del nostre «jo»), però només ho fem, millor o pitjor, al nivell social (el del nostre «jo soc»); la qual cosa implica que interpretem la contradicció històricament i no pas estadísticament (a més que, com a espècie, no tenim cap mena de facilitat per a això de les variables estadístiques).

104 Ens interessa retenir l'«autoinforme» d'aquesta primera versió pública. Naturalment, la computació quàntica aconseguirà assemblar-se cada vegada més a nosaltres; una semblança, però, que ens aventurem a diagnosticar com a diferent fins a allò infinitesimal, perquè només tindrà accés a la matriu ideològica espontània a través dels límits de la replicabilitat i mai de la historicitat de l'ésser humà (vet aquí el nostre punt de trobada a nivell teòric amb Heidegger i la seva reflexió sobre la tècnica; i amb la seva postura contra l'humanisme).

105 En aquesta edició en català hem traduït els textos generats en castellà per la versió beta de ChatGPT amb data XXX. (*N. dels t.*)

La fi última del nostre discurs no és el processament de la informació, sinó la producció de sentit legítim (aquest és el contingut efectiu dels nostres enunciat), per tal d'inscriure'ns a la nostra conjuntura social; cada dia, cada cop que diem (implícitament o explícita) «jo soc». El nostre mode de producció/explotació necessita la producció del «jo soc lliure», i que aquest, com a pressupòsit, quedi fora de tota sospita. Sense la producció d'aquest sentit històric del «jo soc» no hi ha vida social viable al capitalisme.

La qüestió és que ChatGPT no sospita res, ni sent cap mena de «malestar a la cultura»; disposa, això sí, d'un model discursiu forjat pels seus programadors i nodrit per un corpus generat per aquesta necessitat social/vital que anomenem *discursiva*; però li cal el nostre *input* per renovar-se en la seva aparença d'«intel·ligència». Això, senzillament, és perquè processa el discurs de les nostres vides fetes. Efectivament, com a màquina no té vida social i el seu discurs, per tant, tampoc no ho és, però perquè en aquest *no hi ha repressió espontània, sinó límits referencials automàtics, circuits de probabilitat referencial*. El dia que ChatGPT faci vida social (cosa que ens sembla impossible en termes ideològics/libidinals), serà interessant veure quines són les nocions que la (llavors, sí) intel·ligència artificial reproduceix i legitima.

De moment, allò que ens parla és un eco de la nostra pròpia producció discursiva.

Per això, podem dir que la IA és intrínsecament dictatorial: els seus algorismes manen infinitament més que la condició ideològica quantitativa. Però, a la pràctica, aquesta intel·ligència sí que està saturada d'ideologia prestada: aquella que és conseqüència de l'*input* nocional que el sistema maneja. Fora d'això, els dictadors tenen ideologia, sí, però en tenen en un sentit productiu (inconscient/libidinal), que a més comparteixen (secretament) amb la dissidència; i és que la ideologia dominant estableix els pressupòsits que, només després, es bifurquen i es

multipliquen en tota una constel·lació de dialèctiques o problemàtiques discursives abstractes, d'on, allà sí, poden sorgir els extremismes en la guerra i en la pau.

Però el cas és que ChatGPT, de moment, se situa en aquest *suposat espai en blanc de l'objectivitat* perquè és aquí on nosaltres l'hem posat.

No produeix la seva pròpia ideologia, perquè l'inconscient ideològic (que no t \acute{e}) és una cosa del present; com a tal, acusa la necessitat de donar-se forma precisament perquè ja la té i no el satisfà; amb la qual cosa també es deforma per assumir les contradiccions que la seva pròpia lògica, la del sistema en procés, li imposa. En canvi, la informació (que ChatGPT sí que t \acute{e}) és lineal i combinatòria, en el sentit que la seva entropia, alta o baixa, és tot el que pot arribar a reconstruir: com més potent és el «model», millor reconstrueix la complexitat en una direcció o en una altra. Però el que la IA no pot fer és descartar ni reprimir allò que no la configura d'antuvi com a problema real, sinó virtual: el problema de la legitimació ideològica. L'inconscient ideològic, per la seva part (la nostra), forma els seus sentits per descart ideològic i repressió libidinal del problema real, viu, de la història: les relacions socials i el seu mode de producció.

Ara bé, la IA discorre (dins de la seva esfera programada i, per tant, merament referencial, taxonòmica i estadísticament fraseològica) amb tot un seguit de pressupòsits subjectius i objectius que s'inscriuen de ple en la norma ideològica de les seves veritables programadores: les relacions socials del món globalitzat dels darrers deu o vint anys; i ara no em refereixo als enginyers informàtics ni a la resta de personal involucrat en aquesta meravella de la tecnologia de la computació, sinó a les relacions socials i al seu inconscient ideològic: des de Silicon Valley fins al barri del Zaidín o Melbourne, el discurs de la nostra conjuntura històrica imposa la norma ideològica de base a la IA; i aquesta norma continua essent (fins i tot a la postmodernitat) la noció de *subjecte lliure*.

La IA i el seu «horitzó fenomenològic»

Però hi ha una cosa inquietant, i és que la noció de *subjecte* té molts noms, i ChatGPT els coneix tots. El coneixement d'aquest llenguatge suposa que l'actual intel·ligència artificial opera dins dels marges nociònals del nostre «horitzó fenomenològic»; és a dir, aquell en el qual tot importa perquè és susceptible de ser aïllat immanentment (amb categories que reflecteixen els actes mentals amb què els éssers humans ens expliquem la realització del coneixement «en si»), més que no pas pel seu coneixement efectiu. Per aquest motiu, en ser preguntat per coses com la subjectivitat, l'objectivitat, el llenguatge, la societat, l'art, la literatura, el coneixement, l'educació, la vida... ChatGPT respondrà sempre, per defecte, amb un discurs en què les considerarà totes, sense excepció, com una sèrie de fenòmens en si mateixos, en tant que susceptibles de ser observats en els seus diferents costats o aspectes (siguin aquests objectes o realitats físiques, socials, estètiques, econòmiques, etc.), els quals, alhora, poden ser pensats en els seus propis costats, aspectes, arestes, etc. Res a veure amb l'experiència (artificial) viscuda (artificialment) per la IA (?).

El nostre experiment (vegeu els annexos) és merament dialèctic: pretén comprovar com aquesta noció fenomenològica de les nostres pràctiques socials és la que acaba dominant en les respostes de ChatGPT. Fins i tot quan hom li demana i li torna a demanar per la determinació d'aquest sentit històric en les seves «produccions», només aconsegueix referir-se a allò que la ideologia dominant accepta com a *biaix ideològic, interès econòmic, individualisme, statu quo*, etc., totes elles nocions sobradament acceptades en tant que desplacen la historicitat vers la idea kantiana, segons la qual l'«imperatiu categòric» no seria interessat ni ideològic, sinó purament racional en si mateix. Amb aquest propòsit (vegeu els annexos), s'han mantingut dues «converses»

amb la màquina sobre temes en què els pressupòsits d'aquest «horitzó positivista» i aquest llenguatge públic (en sentit kantian) compareixen com a símptoma que el corpus que proveeix ChatGPT té l'empremta del nostre inconscient ideològic. En una de les converses també se li va demanar una sèrie de definicions que, en cas de continuar-se generant, podrien arribar a configurar un extens glossari en el qual analitzar aquests mateixos pressupòsits que informen el corpus que proveeix la màquina: el brou de nocions ideològiques que ChatGPT troba ja produïdes per endavant o (i la paraula no ens agrada gaire, pel seu tuf estructuralista, però així són les paraules, una cosa sempre usada), el que és el mateix, articulades. Si bé els termes definits a la nostra interacció amb la IA són conceptes clau en la Didàctica de la Llengua, resulta que ho són també en el discurs de la modernitat en general.

Una primera aproximació a aquest tipus d'anàlisi podria consistir a identificar els següents tres pressupòsits dominants que el discurs generat per ChatGPT articula de manera computacional (és a dir, reproduint una dialèctica humanament preestablerta):

- (1): la subjectivitat lliure com a característica essencial del pensament i la individuació creativa: lectura i escriptura reflexiva;
- (2): l'objectivitat autònoma com a característica del coneixement (suposadament no ideològic) sobre els fenòmens, la tècnica o els mitjans, etc.
- (3): allò social com la recepció col·lectiva (contextualitzada) de l'avenç o evolució de la Naturalesa Humana lliure (transhistòrica) i la seva experiència.

En vista dels arguments que tot just hem exposat sobre la ideologia processada per la IA, ens sembla especialment necessari

desenvolupar una investigació tan exhaustiva com sigui possible que doni compte de la dinàmica de funcionament de la «matriu ideològica» que actualment opera a la IA. Per raons de temps i espai, en aquest treball únicament hem pogut apuntar a una petita selecció d'exemples (vegeu els annexos) dels tipus de nocions més representatives del discurs generat per ChatGPT, però que bé poden il·lustrar, com a primer tatx, l'indubtable interès del tema i l'oportunitat d'examinar-les més a fons, de manera rigorosa i exhaustiva.

Com hem argumentat, el tractament crític d'aquests exemples de discurs artificialment dialògic s'ha de fer amb la premissa que no és una dialèctica viva, sinó processada; així mateix, ens sembla interessant fer una classificació actualitzada de les definicions que la IA pugui generar d'aquests conceptes clau, segons com el discurs real/social vagi avançant. Una segona fase de la investigació passaria per l'anàlisi de la «traçabilitat» d'aquestes nocions en textos menys orientats a generar definicions explícites, perquè es tracta de poder reconstruir el recorregut de la IA per la textualitat de cada conjuntura històrica, la qual obtindrà de la producció humana sentits nous amb els quals recobrirà nocions velles, sempre que es vegi obligada a parlar historiogràficament.

En definitiva, que la intel·ligència artificial denoti la nostra matriu ideològica significa que, com a tal intel·ligència, no solament té capacitat de filar oracions amb sentit, sinó també d'imposar-hi (encara que, com hem argumentat, li venen donats) els nostres mateixos límits ideològics, per més que ella no els hagi produït. La traçabilitat de les nocions centrals que verifiquen aquest procés són matèria de la nostra tasca actual de recerca universitària, la qual pretenem mostrar en treballs posteriors. Amb aquesta finalitat, creiem que és imprescindible que ens fonamentem en un corpus prou ampli i heterogeni (compost per nombroses interaccions sobre temes tan variats com poden ser la poesia, l'enologia, la física quàntica, els escacs o l'anarcosindicalisme),

abordat dins d'una panoràmica més general relativa a les estratègies d'evasió ideològica del discurs de la intel·ligència artificial i, per tant, del nostre propi discurs.

No per res més aquestes ments artificials caminaran «entre nosaltres» en el nostre futur immediat, però «no sabran reflexionar sobre Kant».¹⁰⁶ És cert, però no perquè «Kant» sigui un límit humà del pensar inaccessible a la IA, sinó perquè, en efecte, «Kant» és la metonímia de la nostra historicitat pràctica tematitzada en les diferents crítiques. Aquesta pràctica és la que cal viure per arribar a Kant i per comentar-lo a l'empara d'un present viu. Són les relacions socials espontànies d'exploació (en les quals «allò humà» com a expressió de la intersubjectivitat i el seu desdoblament en l'objectivitat) el que resulta en l'antítesi dels zeros i els uns del microxip.

106 Entrevista a Víctor Gómez Pin, *El País*, 17 d'octubre de 2023.

III

EL PROPI DISCURS

5

Per parlar dels nostres llibres

L'escriptura no precedeix ni subsegueix l'inconscient ideològic, sinó que el materialitza en un producte textual. Però només podem conèixer allò que hem fet, i això no és el «text en si», sinó el text i el seu valor pràctic (social), i, per tant, ideològic. Això és el que hom «fa» quan (s')escriu: en dir «jo soc» amb un cert valor textual. Amb un matis: el verb *fer*, és a dir, la suma dels conceptes d'*agència* i de *producte*, és relatiu a un procés que dona com a resultat un tipus d'*agent*. Per tant, aquest valor social és en la forma que anomenem *escriptura*; en última instància, aquest és el seu valor «textual», el que JCR anomena el seu *gruix* o *materialitat*. I, si prenem seriosament la radical historicitat d'aquest valor (com vam veure que Marx assenyalava en el cas d'Aristòtil, que topa amb el valor de *commensurabilitat* a la pràctica del treball esclau, i no sap «seguir»), conclourem que el procés d'escriure és avui dia una cosa molt diferent del que va ser abans de Petrarca o de Garcilaso. És a dir, abans que la nostra història inventés la literatura pròpiament dita. I ho sabem (tot i que encara regni el silenci): «La literatura no ha existit sempre» (Rodríguez 1990, pàg. 5).

El meu propi inconscient ideològic: el deute literari o «l'art verbal» com a objecte de fe en el desig del subjecte (lliure)

Amb divuit anys, tenia clara la meua vocació literària: volia *ser escriptor*. És estrany experimentar aquest primer desig sense, alhora, tenir fe en la transcendència *secular* de la literatura (i de l'art en general). Una fe en l'«art verbal» que, en mi, no solament era cega sinó, a més, espontània.

Ara bé, si la ceguesa no és total, hom s'adona que aquest afany sorgia d'una divisió que no era ni interna ni externa, sinó pràctica. Una divisió, en tot cas, manifesta en el procés d'escriptura mateix. I, per escriure, cal llegir i cal viure; és a dir, viure la vida que dona la lectura i llegir la lectura que dona la vida. D'ara endavant, tractarem d'estudiar l'objectivitat material i històrica d'aquest joc de paraules.

Però cal tenir en compte que parlo de *desig* i de *fe* sabent que són paraules que avui (des de Nietzsche, almenys) s'han recobert de tanta negativitat que només el seu aspecte intensiu té veritable rellevància objectiva. És a dir, d'una banda, són només els discursos de la psicologia, la sociologia, la neurociència i, fins i tot, la física quàntica, els que estan autoritzats a parlar de totes dues nocions com «epifenòmens»; el seu ús extensiu (particular), en canvi, sempre és sospitos (p. ex., el «desig» i la «fe» en els enunciat de la política actual) i, en el millor dels casos, el seu significat és irònic.

Una altra cosa és que per la literatura transitin els espectres dels llenguatges objectius, i que el desig i la fe que compareixen en aquesta literatura s'hagin convertit en objectes especulars. Però tant el sentit intensiu com l'extensiu al·ludeixen sempre al mateix mode imaginari, és a dir, el mode del subjecte empíric. Aquest és avui l'heroi de les mil cares.

Però, encara que la història compliqui el que *es diu* sobre el subjecte, sempre ens podem fixar en allò que totes aquestes al·legories espontànies signifiquen a la pràctica: és a dir, allò que del subjecte *es fa*.

És a dir, la història complica els mitjans: els discursos, els dispositius, les tècniques, etc.; en el cas dels discursos, ho fa mitjançant l'enorme varietat, disparitat, divergència, contradicció, diferència, etc., dels textos (especialitzats o no); és a dir, la complexitat que trobem a la inabastable terminologia, a la sobreabundància d'«arguments» sobre cadascuna de les nocions que segrega la matriu ideològica de les formacions socials modernes des de la dialèctica subjecte/objecte; i ens hem de fixar en la seva contradicció si volem entendre la realitat material de l'«aparició» i «evolució» dels gèneres discursius que tracten el desig i la fe segons aquesta mateixa norma ideològica intersubjectiva que les subsumeix en la seva «epistemologia».¹⁰⁷ Etcètera.

No obstant això, aquí la nostra postura és que això succeeix així perquè la història es reserva la unitat per als fins, perquè aquests són «experienciats» pels membres d'una comunitat per mitjà de les seves pràctiques.

Els mitjans són allò racional; els fins, allò inconscient. El discurs és el mitjà pel qual allò ideològic es materialitza en allò textual (lingüístic; i hi incloc també la «pragmàtica»), però el seu sentit (el seu fi) és històric: les relacions socials intersubjectives.

El sentit històric és, doncs, perfectament identificable en els seus símptomes textuais. Si considerem el nombre d'artistes en potència que, com jo, se sentien així durant aquests dies i hi sumem el nombre de persones que, sense ser-ho, entenien així el fenomen de l'art, el resultat és la immensa majoria. I diu Hume (2008) que allò que passa a un gran nombre d'individus és perquè té *causes* «determinades i conegudes» (pàg. 57).

Doncs bé, en aquest llibre hem pretès plantejar que les causes del desig i la fe a l'art, però també dels altres discursos com la política, la moral, la llei o la ciència, són les idees que inconscientment

107 Vegeu Smithies (2019).

(espontàniament, però no casualment) afloren sobre la base d'un tipus concret de relacions socials i *les seves* pràctiques. Idees que són, en tot moment, potser, contestades o matisades, però la causa de les quals és el denominador comú que dona sentit a totes: la relació social i la seva matriu ideològica.

És a dir, es tracta de comprendre que les idees es generen a l'abric de la pràctica social de cada moment; aquesta és la seva espontaneïtat. El que passa és que, alhora, els individus, que les conceben socialment, les tematitzen (o, el que és el mateix, hi donen una concreció textual) dins dels gèneres establerts a la seva cultura; però aquestes tematitzacions retornen en forma de discurs establert, és a dir, com a inconscient ideològic nou (o, més aviat, renovat). Així, molt especialment, en èpoques de marcada transició ideològica, es pot dir, fins a cert punt, que *els gèneres no es reinventen, sinó que esdevenen una cosa radicalment nova*, però sempre seguint una determinada lògica que és, ja per endavant, a les mateixes relacions socials que, al seu torn, es converteixen en una altra cosa. Com que això és així pel que fa a tots els discursos d'una determinada conjuntura històrica, els resultats poden ser fortament contradictoris (penseu, per exemple, en els casos del realisme i el surrealisme; la poesia pura i la compromesa; el conductisme i el mentalisme; el liberalisme i el socialisme, etc.).

Amb vint-i-cinc, vaig començar a comprendre-ho, i em vaig fer agnòstic en matèria d'estètica. Què m'havia passat? Només tinc dues maneres d'explicar-m'ho:

A) inscrivint-me en la ideologia dominant que ens configura *d'antuni*, els motius es multipliquen i el discurs flueix *com un peix a l'aigua*; cert és que, depenent de l'espècie i la categoria dels arguments, seré més amunt o més avall a la cadena alimentària en la qual una crítica se'n menja una altra; i és que, no en va, aquí la noció d'*evolució* és clau. Així:

1. Al·ludint a «la meva circumstància personal»: un caràcter dispers alhora que tossut; llavors no em dignava a assistir a tallers o a fer «exercicis d'estil» a la manera de Raymond Queneau, sinó que en tenia prou amb la meva pròpia assimilació de la «tècnica literària» a partir de les lectures de Saramago, Faulkner, Hemingway, Cela o Torrente Ballester, Juan Rulfo o Cortázar, entre molts altres (i dec una menció a part a Fernando Lázaro Carreter, en els «dards» del qual vaig desenvolupar una «consciència idiomàtica» crítica que després em portarà a la crítica de les idees (en el sentit que adquireix en aquest llibre) i, és clar, el factor «ambient» (el gastat «context»), que, en aquest cas, m'hauria estat desfavorable, en no tenir relació directa amb la persona del guia en matèria estètica o (importantíssim, també) per no tenir «grup literari» en què basar-me; una situació que, per tant, em feia susceptible d'asfixiar-me en la meva pròpia «veu»; corria el risc que les mateixes lectures (tot i ser el més important per al desenvolupament d'una «veu pròpia») em portessin cap a atzucacs o a territoris massa vastos per cobrir-los en solitari i amb idees poc pràctiques sobre *què fer*, etc.

Avui dia continuo pensant que la intuïció era bona; però, si bé em sobrava «influència» i «ansietat d'imitació», em mancava direcció sobre aquest territori, i aquí «direcció» equival a 'transformar el coneixement en contingut' amb el qual moure'm per aquest terreny. Així, seguint Bereiter i Scardamalia (1987), diré que jo, aleshores, em limitava — per a la meva desgràcia literària — a «contar» («recordant» i «representant», sense un degut procés d'anàlisi) aquest

«coneixement», i no pas a transformar-lo del tot. I, ja que parlem de coneixement:

2. Puc al·ludir a l'«efecte» de la universitat: la noció d'*influència* (suposadament nociva, en aquest cas) de la crítica i les teories estètiques, fent malbé la meva pràctica creativa (espontània). Concretament, la filologia i la teoria de la literatura. El saber/coneixement (objectiu-teòric) davant del saber/experiència (subjectiva-pràctica). És a dir, la vella dicotomia, raó/sentiment, desdoblada en tot cas en d'altres: raó/intuïció, raó/talent; o, amb més destil·lació ideològica: pensament/llenguatge, llenguatge/idees, identitat/diferència (derridiana), etc. I, finalment:
3. Vull al·ludir al fet que una malentesa «experimentació» amb el llenguatge tingui, per força, tot l'aire de fracassar, ofegant-se el discurs en un mar de «significacions», no solament possibles sinó víctimes de la manca de cohesió (entropia) textual a què se solen associar. És allò al que l'anomenat *gir lingüístic* en filosofia (i aquí cal incloure la psicoanàlisi) s'ha referit sovint com a la «caiguda en el llenguatge». En efecte, un lingüisticisme tràgic, segons el qual les dinàmiques del pensament són intransferibles al llenguatge verbal, la gènesi col·lectiva del qual (la «comunitat de parla») impediria, per definició, la viabilitat d'un «llenguatge privat», etc. La qüestió és molt més complexa i hi ha qui ha vinculat aquesta inviabilitat a la condició inefable del pensament mateix, ancorat en allò que l'escola de la «deconstrucció» ha anomenat *diferència*, un concepte amb què es pretén desterrar l'estructuralisme de la mera significació per oposició.

L'«altra» manera d'explicar-me aquesta vocació truncada per les circumstàncies està en consonància amb la meua adscripció a la teoria de la «radical historicitat» de l'inconscient ideològic amb la qual ja estem transitant per l'últim terç d'aquest llibre. Per això, a hores d'ara, la idea es pot explicar molt breument:

B) En aquest sentit, vull pensar que (espontàniament també) la meua relació amb la literatura es va veure afectada per una espècie d'intuïció genuïna que allò que anava cercant no ho trobaria mai en la literatura «en si mateixa»; i que havia començat a veure críticament (fins i tot sense explicar-m'ho així) que tota aquesta saturació de respostes al mateix implicava un pressupòsit inscrit en la mateixa pregunta: què és literatura? I que no conèixer això era donar infinites voltes a una qüestió sobre la qual, efectivament, cada «subjecte lliure» proposava la seva «mirada». És a dir, com si en certa mesura el meu «inconscient» hagués estat tractant de trencar amb aquesta ideologia, fins i tot inscrit en ella (en la problemàtica del subjecte transcendent, creador, lliure, etc.), així mateix, d'antuvi; una ruptura efectiva que, no ho negarem, encara està per veure.

Tota vegada, això ens va dur a JCR (o viceversa, és igual) amb qui, ja sí, vam poder definir el problema des del plantejament de la «ruptura» amb aquesta ideologia.

Deixant això de banda, avui tothom cerca el seu minut de glòria com «autor»; la lluita pel «capital cultural» (Bourdieu) està avui més saturada que mai i, això, per si mateix, ja és motiu de pes per malmetre cada dia més carreres literàries en qualsevol àmbit o gènere. D'aquí que, per a mi, l'ingrés a la universitat fos un rescat.

Mentrestant, tot just un centenar de pàgines de novel·la aigualida, com de calaix de sastre, escrites amb tot l'entusiasme del món (amb inspiració o sense); però sense història per explicar, només a mi mateix, al meu cap, on «alguna cosa», mancada encara de significats (ja que aquests eren el que creia cercar), *tenia per a mi tot el sentit del món*. Aquest era el sentit amb què secretament deia «jo soc» o em tombava quan em cridaven. El jo-escriptor d'una obra «en curs» (cosa que per al subjecte lliure és suficient per demostrar que ho és; per això també la meva «inèrcia»), en la qual els seus personatges psicològicament representats podrien dir la meva veritat ètica (la meva manera de veure l'amor, l'amistat, l'humanisme, la meva personalitat, és a dir, el meu «jo soc», però això darrer *ho sé ara*) i la meva veritat estètica (és a dir, el meu «jo» a seques per mitjà dels meus gustos literaris espontanis: els Hemingway, Faulkner, Saramago, Cortázar). Però el fet que el «jo» i el «jo soc» són coses diferents que tenen una relació tan estreta com radicalment històrica, com dic, ho sé ara. I per això he escrit aquest llibre.

A la meva època preuniversitària, el que vivia era aquesta matèria informe, que no em servia ni com *experiment de llenguatge*, perquè tampoc tenia clara la forma que volia deformat.

Havia aconseguit, això sí, plasmar algunes imatges autèntiques o, en tot cas, sentides, però des d'aquell pla biogràfic que es reduïa a mitja dotzena de moments idealitzats o, més aviat, sublimats. (Potser, alguna cosa d'això encara sigui recuperable. En aquest sentit, encara no m'he rendit.) D'altra banda, és gràcies a aquests esforços que em vaig impulsar en la direcció de l'estudi de la qüestió que ens ocupa: la ideologia.

En aquesta (segons la nostra opinió, inevitablement) prenen forma, però també es deformen, els discursos (els experimentals i els convencionals). Aquest fet és l'única cosa de la meva pròpia experiència

que m'importa destacar aquí: que, en aquesta recerca de sentit per la qual jo llegia i escrivia *amb fe en el desig* i, per tant, amb fam de respostes *en aquest ple/buit*, hi va haver tanta formació com deformació; és a dir, totes dues van ser productives.

El meu inconscient ideològic partia a la recerca de respostes cap als textos literaris, en els quals el meu desig-lector (la idea preconcebuda del text escollit) es veia sempre sabotejat per la realitat del text llegit; per això es va iniciar en mi una tendència a preferir el metadiscurs, començant pel que havien dit els autors sobre la seva pròpia obra, el seu ofici o, el que al final és el mateix, la seva vida. Això em permetia sostenir el «gaudi» del text imaginat, per dir-ho en termes barthesians.

Diguem que vaig passar a interessar-me més per les preguntes i les respostes teòriques que per les demostracions pràctiques (els textos literaris en si mateixos, que sempre eixien de la carretera que anava vers el meu desig: tan fort era?). D'aquí la meua celebració de les preguntes òmnibus sobre la qüestió de l'art verbal: *Què és literatura?*, *Què és escriure?*, *Què és l'art?*, *Com viu un escriptor?*, *Com escriure millor?*, etc. I allà era jo, escoltant o llegint, amb aquesta fe.

Però el temps (o una altra cosa?) va acabar mostrant-me que totes aquestes respostes procedien, en certa manera, d'una tècnica: un maneig del coneixement dels textos emprat per saldar alguna cosa així com un deute secret. Amb què? Alguna cosa ja en sabem.

Vull dir que avui ni afirmo ni nego tot allò en què vaig creure abans de topar-me amb aquesta estranya sensació del deute literari. Avui només sé que totes aquestes respostes que vaig trobar partien del mateix pressupòsit: el subjecte lliure o transcendent de les relacions socials modernes (perdó: capitalistes). Aquesta és, en el fons, la situació del desnonament en què sembla que viuen l'*Outsider* de Colin Wilson o el Harry Haller (o «llop estepari») de Thomas Mann.

La meva inscripció ideològica professional: el discurs acadèmic

A la nostra vida professional som docents al Departament de Didàctica de la Llengua i la Literatura de la Universitat de Granada. Però quina és la inscripció ideològica de la nostra pràctica professional, és a dir, tant la investigadora com l'estrictament docent (a l'aula)? Perquè, si bé a la primera hem tractat, des de ben aviat, de situar o delimitar el discurs sobre ensenyament-aprenentatge de llengües i la seva literatura en les seves dialèctiques respectives (en aquest cas, les de la modernitat ideològicament intersubjectiva), també és cert que a les nostres classes no hem pogut fet altra cosa que deixar-nos lliscar cap al discurs espontani en què les nocions dominants parlen per si soles; és a dir, el docent es limita a presentar-les o a orientar la seva cerca, la seva aplicació, etc.

La nostra tasca docent s'inscriu, doncs, en una àrea de coneixement, la Didàctica de la Llengua i la Literatura, que, actualment, es legitima com a «disciplina científica» sobre la base de dos principis discursius fermes: primer, *a*) s'ha consolidat el caràcter empíric del seu «mètode d'estudi» i, per tant, de la noció d'*objectivitat* amb què s'inscriu al «camp d'estudis» (materialitzat als textos acadèmics) de les «ciències socials»; i, en concret, pel fet d'haver produït la seva pròpia legitimitat dins el camp esmentat. Segon, això ha succeït en virtut de *b*) un desplaçament de l'enfocament pedagògic *conductista*, en favor d'un *constructivisme* el sentit pràctic del qual (*id est*, legítim) gira entorn de la noció de *comunicació* com a matriu o signe dominant en el discurs públic d'aquestes ciències, entre les quals, la Didàctica General i la Didàctica la Llengua tematitzen explícitament aquesta noció com el seu «paradigma» teòric i pràctic.

És a dir, com intentem fer veure en un altre lloc (Aparicio 2018), la Didàctica de la Llengua (d'ara endavant, DL) té avui un mètode

objectiu d'estudi basat en l'observació sistemàtica i la documentació interdisciplinària; però el seu paradigma tècnic (pel que fa a fins pràctics) està traspassat per l'espectre de la subjectivitat: l'«enfocament comunicatiu». Ara bé, aquest enfocament d'ensenyament-aprenentatge de llengua(es) corre en paral·lel a tota una tematització més àmplia, i és que la noció de *comunicació* és allò paradigmàtic en tot el camp de les ciències socials.

Així, avui s'ha establert la idea que una DL centrada exclusivament en l'ensenyament del codi, o que no consideri el context com una dimensió significativa, serà necessàriament insuficient no només per a l'«enfocament comunicatiu» d'ensenyament-aprenentatge de la llengua sinó també a l'hora d'estudiar el significat lingüístic. Per exemple, fins i tot en el context general de la «filosofia del llenguatge» del segle xx, s'apunta a la importància del context com a atac al logicisme pur que no el té en compte per jutjar la veritat o falsedat dels enunciat (la qual cosa és la seva única preocupació, com veurem, també en tenir en compte el context). No sense problemes que porten a encotillar la teoria dels actes de parla en categories teòricament impecables, però, segons la nostra opinió, merament tecnicistes.¹⁰⁸ I és que, pel que fa als estudis del significat, la Lingüística tradicional es centrava exclusivament

108 Així és al segon Wittgenstein de les *Investigacions filosòfiques*, on la qüestió del llenguatge/món es dissol en la del llenguatge/situació. O es replega de nou a l'interior d'un logicisme més pràctic, com el de Strawson, qui (en polèmica amb Bertrand Russell) concep aquesta significació en tres dimensions: *a*) la literal (allò que es dona a la cadena parlada); *b*) la referencial (on la qualitat de l'ús, és a dir, la presència de certs pressupòsits, seria allò que, per a Strawson, determinaria la veritat o la falsedat dels enunciat coherents; però tenint en compte que aquests pressupòsits no formen part de l'enunciat, o el que és el mateix, d'allò *comunicat*, perquè depenen d'una confirmació externa, mentre que per a Russell aquests sí que són un «contingut existencial» implicat en la proposició, etc.); i *c*) la dimensió intencional (és a dir, la seva condició d'enunciat situat). Vegeu, a propòsit de la polèmica Strawson-Russell ([Las teorías descriptivas de la referencia de Strawson y Searle: Dos críticas a las teorías del sinsentido](#) (scielo.org.co)).

en la dimensió literal, relativa a la informació codificada, sistemàtica, subjecta a regles (el «significat convencional»), descuidant l'altra cara del significat, el sentit, concebut com el «pla del contingut del text» (Coseriu).

En canvi, per a nosaltres, el sentit del text és el sentit del discurs, dels pressupòsits històrics que hi ha en aquest. Els textos «situats» són, per tant, l'eix sobre els quals la DL (i la Literatura) funda la seva teoria i pràctica metodològiques, en un esforç per obrir pas en les millors condicions possibles al desenvolupament de la «competència comunicativa». Però això també és conseqüència d'un gran canvi a nivell epistemològic que configura el binomi nuclear de la didàctica: llengua-parlant; aquí (en l'enfocament constructivista/comunicatiu) apareix una nova noció de *parlant* que no solament realitza, sinó que encarna el procés d'aprenentatge, en el qual l'ensenyament deixa de ser (o de concebre's com) una «instrucció» i passa a representar una «situació» propícia per al desenvolupament autònom d'aquell procés. En aquest sentit, d'una didàctica centrada en una noció conductista de l'ensenyament-aprenentatge del codi, oblidada de la realitat material de la parla, se'n passa a una altra que, si bé quedava expandida per aquest ideal habermasià de l'«acció comunicativa», també va comportar un alliberament a l'interior mateix del concepte de *gramàtica*. Per descomptat, parlem de l'innatisme de Chomsky i la seva idea del desenvolupament natural del llenguatge sobre la base biològica de la «gramàtica universal». Les conseqüències que això té per als conceptes d'*adquisició* i *aprenentatge* (Krashen) i, per tant, per a la pràctica de l'ensenyament, deriven totes del fet que el «subjecte» (és a dir, la matriu ideològica de les nostres relacions socials modernes, transcrita aquí per la noció de *parlant*) és entès com eminentment «creatiu», en tant que la seva «capacitat» innata per desenvolupar el llenguatge no solament no està limitada per la finitud dels elements del codi, sinó que és en

virtut d'aquesta restricció d'elements paradigmàtics i sintagmàtics on resideixen les condicions de possibilitat per expressar aquesta creativitat. Així, d'una banda, hi hauria el desenvolupament natural de la «ment» (posseïdora en si mateixa, segons Chomsky, de la «competència») i, de l'altra, el producte o «actuació» en què la ment s'expressa en un mitjà discursiu/enunciatiu, susceptible de ser analitzat en la seva «estructura superficial», etc.

Aquest no és el lloc per parlar dels canvis socials que incideixen (de manera molt més directa del que es podria pensar) en aquesta transició metodològica (i, en general, epistemològica) que ens porta, simptomàticament, a aquest document d'estandardització en el qual cristal·litzen els principis de la moderna DL(L): el Marc Comú Europeu de Referència per a les Llengües (MCERL); al nostre parer, en aquest document cristal·litza una relectura de les relacions socials (en constant remoció) feta des de l'interior d'aquestes mateixes relacions, però expressada des del discurs públic/institucional; en concret, es tracta d'una relectura de la noció de *subjecte/ciudadà* com a *subjecte/parlant*; o, el que és el mateix, el «subjecte cooperatiu» transcrit (amb el que comporta el canvi de focus) en «subjecte comunicatiu» (vegeu Aparicio 2018a). Aquesta és una qüestió que queda al marge del desenvolupament del contingut explícit de l'assignatura com a tal, però que, com veurem, és el motiu de la meua particular distància crítica amb aquest contingut. Un matís clau, per tant, que és el que pretenc aportar als objectius d'aprenentatge.

Molt esquemàticament, el matís és el següent: si considerem la importància que al nostre camp (el de l'educació) ha tingut i té el fenomen de la globalització del mercat, ja des d'abans del «desglaç» d'aquest món hegemònicament bipolar, que, després de la caiguda del Mur es va confirmar en la seva democràcia liberal amb vocació ecumènica; si descartem, per tant, aquesta «fi de la història», cosa que ja

ni el mateix Francis Fukuyama sosté, perquè el món d'avui, ara mateix, es torna a escindir en dos pols visiblement conflictius (però aquesta vegada sense els escarafalls polítics del segle xx, i és que el mercat capitalista ha estat assumit a tots els racons del planeta i avui el que sol·livianta els individus són les seves llibertats subjectives); si s'accepta aquesta anàlisi, llavors s'estarà d'acord que els processos educatius d'avui responen (per bé o per mal) als reajustaments necessaris de les forces productives: *a*) el reajustament a una globalització que, sense deixar (ni de bon tros) de tenir la seva convulsa història social, assisteix a l'homogeneïtzació de les formes de vida (a nivell privat i públic, i en els vessants econòmic i polític); i *b*) a unes relacions socials que demanen l'estandardització del coneixement; i, per tant, un reajustament de la norma cultural efectiva.

Així, es reforça la noció que la llengua ja no és expressió del caràcter de cap poble; ni tan sols de cap manera (antropològicament parlant) de veure el món; sinó, més aviat, el vehicle cultural (universal) del «subjecte lliure» i la seva «naturalesa humana» creativa (aquesta és la idea que sosté avui, per exemple, la indubtable legitimitat de la noció de *diversitat*, que avui es té tan en compte en el debat educatiu). És en aquest punt en què, ara sí, ens prenem la llibertat de fer un al·legat polític en forma de pregunta, estrictament dirigida a la nostra disciplina, la DLL, és a dir: quan en un exponent del discurs públic sobre ensenyament-aprenentatge de llengües com el MCERL es parla de *plurilingüisme* i *pluriculturalitat*, a què s'al·ludeix en el fons (material/social) d'aquests dos conceptes? Per què aquesta legítima vindicació del divers món lingüístic i cultural? Quina lògica subjau a la mística de l'«alteritat»? En què es concreta aquest contrast de creences i actituds; o la situació i el context; o la negociació de significats pragmàtics amb els quals arribar, fins i tot, a participar en els delicats i efímers «jocs de llenguatge», i fins i tot en la «familiaritat de les paraules», etc.?

Sabem que, si no es comprenen entre si, els subjectes suposadament es cosifiquen o reïfiquen mútuament. Sabem fins i tot que la pròpia «identitat» es construeix o es malmet depenent del grau de «literacitat crítica» de cada individu. És a dir, d'on ve aquesta legitimació de la interpretació que fa el subjecte davant de la realitat discursiva pròpia i aliena? No és aquesta noció de la *connexió* entre llengua i cultura potser una abstracció positivista/fenomenològica que drena la historicitat del subjecte/parlant?

D'altra banda, resulta evident per a tothom que, des de 1990, els processos d'homogeneïtzació (que en educació impliquen, en concret, una palesa estandardització) i tecnològització del coneixement són una clara transcripció del model de productivitat que caracteritza el mercat capitalista/financer (Burke, 2012, pàg. 266-267).

Una lluita, doncs, en gran mesura ideològica, és a dir, lliurada a nivell nocional en tots els camps del saber, que, si bé atresoren coneixement molt necessari, no és menys cert que en el procés de produir-lo es fa abstracció del fet històric/material que els pressupòsits dels quals es parteix són els propis de cada conjuntura social. Així doncs, afirmem (com vam fer a la nostra tesi doctoral) que, sense fer explícita la seva radical historicitat, el que es produeix és una transcripció d'aquest coneixement als termes legítims del sistema (i el lingüisticisme de la «teoria de la comunicació» és un d'aquests discursos legítims): coses com la capacitat humana del llenguatge, la divisió text/context, la relació mitjà/missatge, o la història dels gèneres en tant que manifestacions (formalment i estructuralment definides) d'aquesta capacitat, a més de ser certes excusen l'anàlisi de les idees (allò que de veritat mou el món), l'ús de les quals es discrimina en tant que literal/estètic o pragmàtic/fungible; doncs, efectivament, és una dialèctica molt subtil que, com ha argumentat Juan Carlos Rodríguez (2001), es reproduïx en tot discurs; en aquest

cas, des del nucli de la mateixa teoria lingüística (en concret parlem de la moderna): les característiques que cada escola, des de Saussure a Chomsky, i, per tant, cada enfocament educatiu/didàctic, ha anat assignant a la noció de *parlant*. Precisament perquè el discurs teòric és també, a la seva arrel, producte de les mateixes relacions socials de què sorgeix, es pot dir que la participació en el debat conceptual és una manera d'inscriure's en aquestes. Així, les nostres relacions socials es forgen també a l'abric d'allò que sembla no suposar-les; amb cada matís produït per aquesta teoria, les contradiccions del sistema queden inconscientment exposades (és a dir, transcrites en llenguatge legítim), començant per la noció mateixa de *parlant*. En les pàgines següents no entrarem a indagar en aquesta qüestió, malgrat que aquest sí que serà l'eix del nostre esbós del Projecte Investigador, perquè considerem que l'estudi de la reproducció ideològica és clau per comprendre la radical historicitat d'allò que anomenem *discurs(os)*. El que sí que volem aclarir ara és que, si bé entenem que la nostra comesa docent és exposar els continguts de l'assignatura en qüestió a l'alumnat, i que ho hem de fer d'una manera tan comprensible com siguem capaços, això implica, en gran mesura, deixar al marge la qüestió històrica ideològica-discursiva. No obstant això, el que procurem no perdre mai de vista a les nostres classes és la seva condició teòrica, la qual cosa ens duu, alhora, a establir entre la teoria (els conceptes) i la seva explicació (o transposició) una distància empírica (segons la qual el coneixement científic/disciplinari està sempre subjecte a revisió per part de la comunitat docent i investigadora que el produeix) i una distància històrica (segons la qual el coneixement científic/disciplinari està, almenys per part nostra, sempre subjecte a la crítica dels seus pressupòsits de base, els quals, com hem dit, no són merament abstractes, sinó que estan determinats directament per la problemàtica social de cada conjuntura històrica).

Potser l'intent més clar de concretar i sistematitzar aquesta nova noció de *parlant* (en aquest sentit radicalment històric) es va donar amb el sorgiment dels estudis pragmàtics a mitjan segle xx, amb les inestimables aportacions d'Austin, Grice, Searle, Lakoff i Johnson, com es va venir a satisfer aquell buit metodològic, enriquint d'allò més un panorama d'estudis fins aleshores excessivament estructuralista. També va ser decisiu el desenvolupament d'una altra perspectiva interdisciplinària, l'Anàlisi del Discurs, sorgida de la confluència d'autors i de metodologies molt diverses, tot i que convergents al voltant d'un mateix objecte d'estudi: el discurs.

Amb tot, en el desenvolupament de les nostres classes, n'hi haurà prou amb posar èmfasi, en determinats moments clau, en alguns d'aquests pressupòsits, per participar en la reproducció del sentit de les nostres relacions socials (*la reproducció, doncs, de les forces productives, que, al nivell universitari s'han de qualificar discursivament*, de maneres molt més tècniques i especialitzades que en altres àmbits de la producció): en aquest cas per mitjà del discurs de la DL. La nostra intenció és que, des d'aquesta inscripció inevitable (és a dir, des de la realitat del sistema a què pertanyem), això porti l'alumnat a un acompliment més conscient de la seva futura tasca docent dins dels marges de la nostra assignatura. Allò que al nostre camp es coneix com *estat de la qüestió* convé també examinar-ho amb aquesta distància crítica amb què volem infondre a la nostra pràctica docent.

Aquest és el sentit crític amb el qual ens inscrivim a la nostra línia de recerca en ideologia i discurs dins del camp de la DL. Ara ens disposem a traçar les línies històriques i metodològiques del nostre pla de recerca sobre els pressupòsits discursius (ideològics) de ChatGPT pel que fa a conceptes fonamentals de didàctica de la llengua i la literatura.

La meva inscripció ideològica teòrica: la «radical historicitat»

Des dels anys cinquanta fins als setanta del segle passat, a la historiografia europea hi va haver una remoció conceptual, amb l'epicentre a França, que va significar, per a molts, un «canvi d'enfocament» dins l'epistemologia de les Ciències Humanes; però, el problema central al qual apuntaven els nous enfocaments (i aquesta és la nostra tesi) no va canviar de sentit en cap moment: la problemàtica de fons (i, per tant, el suport fonamental de la investigació en les humanitats i les ciències socials) continuava essent la mateixa que es plantejava (almenys en la seva fase aclaparadorament dominant) des de feia dos segles, i que no és cap altra que la problemàtica del subjecte lliure com a matriu ideològica única de les relacions socials burgeses o modernes.¹⁰⁹

I això no per una mena de tirania ontològica, sinó perquè la pràctica de les relacions socials segueix una lògica inconscient i alhora perfectament incardinada en els discursos en què es materialitza. Discursos que s'estructuren al voltant de nocions o dicotomies (ja les hem anat veient al llarg d'aquest treball, però val la pena recordar-les: experiència, subjecte/estructura, llengua/parla, individu/societat, etc.) no per parlar explícitament o implícit de les relacions socials, però sí per *al·ludir-hi* com a pressupòsit, el manteniment del qual depèn del desplegament, del desdoblament continu d'aquelles que resulten productives i del descart de les que no ho són.

També hem tractat de deixar clar en tot moment que aquesta no és una ideologia dominant imposada per una elit, sinó que són les relacions socials mateixes les que imposen la seva lògica des de la seva pròpia condició problemàtica.

109 Rodríguez (1990) explica que, en la formació social de transició del feudalisme al capitalisme, hi ha una matriu doble: organicisme enfront d'animisme.

És impossible adoptar un enfocament descriptiu de la seva complexitat, però en tot cas creiem que, si ho féssim, resultaria estèril sense una comprensió general de la lògica que segueixen les relacions entre subjectes lliures. Per exemple, aquesta lògica representa el punt de partida per a qualsevol reflexió sobre «allò humà», que bé es farà des de la noció d'*individu* o bé des de la de *societat*. Enteses aquestes nocions com l'interior i l'exterior del subjecte, la societat es concep com el lloc del qual el subjecte ha de retornar, i que, alhora, el retorna a l'espai de casa seva (la ment, l'esperit, el jo, etc.).

Davant aquestes nocions com a pressupòsit necessari en els processos ideològics d'individuació, és a dir, de construcció de la subjectivitat pròpia, els discursos es veuen obligats a contenir les contradiccions que aquesta divisió ens planteja; no perquè l'ésser humà sigui essencialment un i aquesta manera de pensar li planteja un dilema intern del qual no sempre n'és conscient, sinó perquè la individuació es pot entendre com l'«impacte» de les contradiccions inherents al sistema (*id est*, a la praxi social) d'una societat els individus de la qual han de retenir la seva condició d'«agents lliures» perquè pugui funcionar plenament controlada pel capital industrial i financer, i dominada per l'expressió politicojurídica en què s'institueix no solament allò privat o allò públic, sinó la regulació del trànsit entre una cosa i l'altra.

Així, els canvis en els «models d'anàlisi» historiogràfica responen a necessitats discursives a l'interior d'aquestes relacions socials (i no d'altres); és a dir, a necessitats conjunturals amb problemes específics (econòmics, nacionals o de política exterior), que han de renovar-ne la legitimitat, per a la qual els canvis d'enfocament (i fins i tot de paradigma) metodològic i conceptual són perfectament identificables (i aquesta és la nostra feina) com símptomes d'adaptació de les relacions socials a les necessitats de reproducció del Mode de Producció (realitzat aquest en tres nivells interrelacionats a la pràctica, però que

només en teoria és possible discriminar, a saber: els nivells econòmic, polític i ideològic). Canvis, per tant, que estan sempre «acompanyats» de símptomes discursius (al nivell de la producció ideològica), és a dir, en l'«ordre» interior dels discursos, que és on es debat (en abstracte) la legitimació del sistema.

En definitiva, la ideologia és allò que es desplega sobre el «terreny discursiu» plural que té tanmateix una unitat (cosa que nosaltres anomenem, juntament amb Pêcheux,¹¹⁰ *formació discursiva*). Aquesta és per a nosaltres la clau de qualsevol conjuntura cultural en la qual es donen una sèrie d'antagonismes i polèmiques entre tematitzacions tan aparentment oposades com poden ser la filosofia analítica britànica i el marxisme-leninisme (en què ens inscrivim sens dubte, voluntàriament o involuntària).

En aquest cas (a la segona meitat del segle xx), com diem, hi va haver un canvi d'enfocament a l'interior no només de la historiografia francesa, en virtut del qual, allò sociològic, l'estructuralisme, la psicoanàlisi (amb moltes reserves) i l'anàlisi del discurs, apareixen sobre unes «condicions de possibilitat» sobre les quals trobem la teoria de l'escola d'Althusser i, a Espanya, Juan Carlos Rodríguez. En inscriure'ns-hi, pensem que hem arribat de la manera millor i més clara possible a comprendre els desplaçaments i els desdoblaments conceptuals que trobem, a cada pas, en els discursos que configuren l'inconscient ideològic de les formacions socials del passat i del present. La teoria permet donar compte del «moviment social», no solament en el sentit polític o econòmic (de mobilitat entre classes socials), sinó en el de la vida que es reproduïx materialment davant dels nostres ulls, posant-hi, sempre, «alguna cosa» de la nostra part (amb literatura o sense). I això inclou els productes del discurs historiogràfic, la renovació dels quals exigeix canvis en la manera de fer història. Canvis que ni els mateixos

110 *Op. cit.*

historiadors es plantejaven ni es plantegen, a saber: com s'ha d'escriure la història de la producció del «subjecte lliure» en un món de postguerra (llavors) i de postveritat (avui), on l'impacte desigual del conflicte armat i el polític contrasta amb la lògica arrasadora de l'homogeneïtzació del mercat global de vides.¹¹¹ Amb això n'hi hauria prou.

111 Aquesta polèmica està perfectament delineada en un treball de Claudia Möller (2001) sobre Lucien Goldmann.

6

Conclusions

Llibertat sense ingenuïtat: conèixer les metamorfosis d'allò social/discursiu

Conèixer el «fons de la qüestió», la matriu ideològica i la formació social específica en què aquesta es «treballa» ens hauria d'implicar menys en certes batalles discursives en què el món actual desplaça els problemes reals cap a les seves abstraccions respectives. Això va unit a una major consciència que el que permet que l'ésser humà tingui llibertat efectiva és la conquesta efectiva de llibertats materials, i no pas de drets simbòlics (la pau a les ments de les persones de la qual parla la UNESCO).

És a dir, no és que tot sigui discurs, sinó que tot discurs és un desplaçament d'allò real/social que no es pot dir perquè està sobredit per endavant per la Norma ideològica: «jo soc subjecte lliure» (per explotar o ser explotat). Així, ens hauríem de preguntar pel «jo lliure» que s'està pressuposant a cadascuna de les lògiques que avui es disputen la imatge i semblança d'aquest «jo» radicalment històric. La ideologia *woke* o el neomarxisme? La ideologia d'extrema dreta o el populisme de dretes o esquerres? O, per descomptat, el neoliberalisme, que pretén prendre les regnes d'aquesta «marca» o «imperi» de la llibertat, la democràcia liberal, que s'estendria pel món «zoològic»? O fenòmens

més recents però que es mantenen latents des del principi de la nostra postmodernitat, com contradiccions internes del món global: aquesta «democràcia amb valors asiàtics» (o «eslaus»)?

Quina d'aquestes anomenades *ideologies* està guanyant la cursa? Quina domina el terreny ideològic? I, encara més, quina inclou o pot perfectament incloure'n d'altres? Aquesta és una pregunta interessant, però resoldre-la implicaria deixar de gratar (o excavar) per arribar al «fons de la qüestió».

Perquè el que hem volgut aclarir aquí és el concepte d'*ideologia de base*, com a terreny de joc (diguem-ne, general) sobre el qual s'assenten totes aquestes maneres d'expressar (espontàniament o elaboradament, tant se val) allò que som o volem ser; i allò que no volem ser, per descomptat, a nivell polític, econòmic, però també a nivell individual. I aquesta paraula, *individu*, cal agafar-la amb pinces, perquè espontàniament fa referència al seu (suposat) oposat, la «societat».

Hem volgut «explicar» per què per aquí, pel costat de les ideologies explícites, no descobrirem res més que la dicotomia que ens domina/divideix en el fons, la dialèctica individu/societat; la ideologia dominant se'n riu de totes aquelles disputes en què hi deixem la pell per resoldre aquell problema d'una manera abstracta; però se'n riu perquè viu d'elles; s'escola per les esclotxes, per les esquerdes de totes aquelles dialèctiques oposades. Fins i tot tot el que hem dit aquí és impensable sense aquesta ideologia.

La ideologia és el sentit de la vida. El sentit de la vida és històric i, per tant, específic d'un tipus concret de relacions socials. Així és, per exemple, la ideologia del «subjecte lliure», la vida del qual s'entén com una activitat eminentment «privada»; però no em refereixo només a l'aspecte jurídic d'allò privat, sinó al fet que és la pròpia subjectivitat (i, en concret, la sensibilitat) allò que espontàniament, enfront d'allò social que l'emmarcaria i, més o menys, la condicionaria o comprometria,

representa la màxima expressió del que és lliure. D'aquí el valor del que és subjectiu com allò que és veritablement problemàtic en *tota* la història de la filosofia i la literatura modernes i contemporànies, però també en les diferents temàtiques que han preocupat les anomenades *ciències humanes* que, a la pràctica, podríem considerar *les ciències de la llibertat del subjecte*, ja se'n faci èmfasi en allò individual o col·lectiu, ja es parli d'estètica, d'esperit, de cultura o de comunicació, la seva teoria serà sempre simptomàtica d'aquesta tensió (radicalment històrica i, per tant, mai resolta) entre la subjectivitat lliure i allò social.

I, no ens enganyem, fins i tot la noció de comunicació, suposadament pura i innòcua, i que tant ha fet per greixar les nostres relacions socials, en el sentit de desdibuixar fins a cert punt la dicotomia individu/societat (que és allò que la ideologia està sempre problematitzant, en qualsevol de les seves manifestacions dins aquesta problemàtica del subjecte), fins i tot la noció de *comunicació*, dic, té una vida ideològica com a noció susceptible de ser invocada legítimament. I res més. La comunicació, cada cop que s'invoca, no és res més que la transcripció o, si volen, la metamorfosi d'una problemàtica social concreta convertida en *problemàtica discursiva abstracta*.

Bibliografía

- ALTHUSSER, L. (1967). Curso de filosofía para científicos. Planeta de Agostini, Madrid, 1985.
- (1970). «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» Original: “Idéologie et appareils d’État”, La Pensée, N.º 151, juny de 1970, París.
- (1980). Pour Marx. François Maspero, París.
- i BALIBAR, É. (2001). Para leer el capital. Siglo XXI.
- SEMPRÚN, J., SIMON, M. i VERRET, M. (1974). Polémica sobre Marxismo y Humanismo, Edité par Siglo XXI Editores, Mèxic.
- APARICIO DURÁN, P. (2012). «Valor didáctico y significación cultural de El dardo en la palabra», a Medios de comunicación en el aula: enfoques y perspectivas de trabajo, coord. por María Remedios Sánchez García, Paz Isla Fernández, Francisco José Sánchez García. Octaedro, Barcelona. (pàg. 73-84)
- (2013). «Alfonso Reyes en dos tiempos. Entre el arielismo y la doble experiencia literaria: “La venganza creadora” y “La cena”», a Álabe: Revista de Investigación sobre Lectura y Escritura, N.º 7. [www.revistaalabe.com]
- (2016). «Daños (co)laterales: ¿La literatura como acto de habla?», a Poéticas, [S.l.], núm. 1, maig de 2016. Disponible a: [http://poeticas.org/index.php/poeticas/article/view/8. Data d’accés: 11 de juny de 2016]
- (2018a). Ideología y competencia comunicativa: fundamentos epistemológicos para la enseñanza de la lengua y la literatura. Visor, Madrid.
- (2018b). Bases ideológicas del discurso (pos) moderno. Para leer el porvenir de la poesía. A Nuevas poéticas y redes sociales: Joven poesía española en la era digital. Siglo XXI de España. (pàg. 101-112)

- (2020). «Son lingüísticas las cultura y la identidad? (Notas al margen sobre el giro social en Didáctica de la Lengua y la Literatura)», a *Porta Linguarum*, 34. (pàg. 193-208)
- (2023). «El concepto de conciencia idiomática en lingüística y en didáctica de la lengua. El problema y su radical historicidad», a ROSAL NADALES, M. (ed.) *Educación literaria y competencia comunicativa en el siglo XXI*. Tirant lo Blanch, València. (pàg. 15-29)
- AUSTIN, J. L. (1962). *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford. En castellà: *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. Barcelona, 1982.
- BARTHES, R. (2007). *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo XXI de España Editores.
- BENVENISTE, E. (1966 i 1974). *Problemas de lingüística general*, t. I i II. Tr.: Mèxic, Siglo XXI, 1974 i 1979.
- BLOOMFIELD, L. (1933). *Language*. Henry Holt, Nova York.
- BLUMENBERG, H. i MADRIGAL, P. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre- textos, València.
- BOLÍVAR BOTÍA, A. i BOLÍVAR RUANO, M^a R. (2011). «La didáctica en el núcleo del mejoramiento de los aprendizajes». *Entre la agenda clásica y actual de la Didáctica. Perspectiva Educativa*, Vol. 50, N.º 2 (Ejemplar dedicado a: Didácticas y Prácticas Pedagógicas), pàg. 3-26.
- BOURDIEU, P. (1991). *Language & Symbolic Power*. Polity Press, Cambridge-Oxford.
- BURKE, P. (2000). *A Social History of Knowledge. Vol I. From Gutemberg to Diderot*. Polity Press, Cambridge.
- (2012). *A Social History of Knowledge. Vol II. From Encyclopédie to Wikipedia*. Polity Press, Cambridge.
- (2016). *What is the History of Knowledge?*. Polity Press, Cambridge.
- CABRERA, J. C. M. (2017). *Claves históricas de la lingüística actual: 20 siglos de reflexiones sobre el lenguaje a través de 20 referencias fundamentales*. Síntesis, Madrid.

- CANALE, M. (1983). «De la competencia comunicativa a la pedagogía comunicativa del lenguaje», a LLOBERA, M. et al. (1995). Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras. Edelsa, Madrid. (pàg. 63-83)
- CASTILLA DEL PINO, C. (1969). Psicoanálisis y marxismo. Alianza Editorial, Madrid.
- CHOMSKY, N. (1968). Language and Mind. Harcourt Brace Jovanovich, Inc., San Diego, Califòrnia.
- CHROUST, A. H. (1945). «A Contribution to the Medieval Discussion: Utrum Aristoteles Sit Salvatus», a Journal of the History of Ideas, Vol. 6, No. 2 (abril de 1945), pàg. 231-238 University of Pennsylvania Press. Consultat el 10-4-2015 [<http://www.jstor.org/stable/2707365>]
- COLLINGWOOD, R. G. (1986). Idea de la historia, Fondo de Cultura Económica, Mèxic.
- CONSELL D'EUROPA (2001). Marco común europeo de referencia para las lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación. (2002) (<http://cvc.cervantes.es/obref/marco>). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Instituto Cervantes, Anaya (2003).
- COSERIU, E. (1987). «Acerca del sentido de la enseñanza de la lengua y la literatura», a Innovación en la enseñanza de la lengua y la literatura, Actas y Simposios. Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid.
- DE JONG, D. (2022). Dinero y poder en el tercer Reich. La historia oculta de las dinastías más ricas de Alemania. Principal de los Libros, Barcelona.
- DOLAR, M. (2017). Uno se divide en dos: más allá de la interpelación. Paradiso editores, Mèxic.
- DURKHEIM, E. (1956). Les règles de la méthode sociologique, Presses Universitaires de France, París.
- EILEMBERGER, W. (2019). Tiempo de magos: la gran década de la filosofía: 1919-1929. Taurus, Madrid.
- ELDER-VASS, D. (2012). The Reality of Social Construction. Cambridge University Press.

- EVERETT, D. L. (2019). *Dark matter of the mind: the culturally articulated unconscious*, University of Chicago Press.
- FERGUSON, I. (2023). *Politics of the mind: Marxism and mental distress*. Bookmarks, York.
- FOUCAULT, M. (1983). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Madrid.
- (2005). *La hermenéutica del sujeto/The Hermeneutics of the Subject: Cursos Del College De France, 1981-1982/Lectures at the College De France, 1981-1982 (Vol. 237)*. Ediciones Akal, Madrid.
- FRANCE, A. (1984). «Putois», a CRANE, M. (1984). *Fifty Great American Short Stories*. Bantam Classics.
- FREUD, S. (1992). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XIX - El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)*. 1. *El yo y el ello (1923)*. Traducción de José Luis Etcheverry. Amorrortu editores, Buenos Aires i Madrid.
- FRY, PAUL. (2012). *Theory of Literature (The Open Yale Courses Series)*. Yale University Press, New Haven.
- FRYE, NORTHROP (2006). *The Secular Scripture and Other Writings on Critical Theory 1976–1991*, Vol. 18, ed. Joseph Adamson i Jean Wilson, University of Toronto Press, Toronto.
- FUKUYAMA, F. (2011). *The origins of political order: From prehuman times to the French Revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- GENETTE, G. (1997). *Paratexts*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GEERTZ, C. (1973). *The interpretation of cultures (Vol. 5019)*. Basic books.
- GRAEBER, D., (2011). *Debt: The first five thousand years*. Melville House, Brooklin/Londres.
- i WENGROW, D. (2021). *The dawn of everything: A new history of humanity*. Penguin UK.
- HANSEN, M. H. (2022). *La democracia ateniense en la época de Demóstenes*. Capitán Swing Libros, Madrid.
- HARMAN, G. (2018). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Penguin UK.

- HARVEY, D. (2020). The condition of postmodernity. A The New social theory reader. Routledge. (pàg. 235-242)
- HERMAN, E. S. i Chomsky, N. (2010). Manufacturing consent: The political economy of the mass media. Random House.
- HESSE, H. (1970). El lobo estepario. Alianza Editorial
- HOARE, G. Y SPERBER, N. (2015). An introduction to Antonio Gramsci. His Life, Thought and Legacy. Bloomsbury Academic, Londres.
- HOFMANN, M. (1986). Acrimony. Faber and Faber, Londres.
- HUMBOLDT, W. von (1986). Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, F. Dümmler, Berlín.
- HUME, D. (2008). Selected Essays. Oxford University Press.
- HUZINGA, J. (2011). The Waning of The Middle Ages. A: KUDRYCZ, W. (2011), The Historical Present: Medievalism and Modernity. (pàg. 160)
- HYMES, D. (1974). Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach. University of Pennsylvania Press, Filadèlfia.
- HYMES, D. H. (1971). «Acerca de la competencia comunicativa». A Llobera, M. et al. (1995). Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras. Edelsa, Madrid.
- JAKOBSON, R. (1974). «La lingüística y la poética», a T. A. Sebeok, Estilo del lenguaje. Cátedra, Madrid. (pàg. 125-173)
- JAMESON, F. (2020). Valences of the Dialectic. Verso, Londres/Nova York.
- KOJÈVE, A. (2005). La noción de autoridad. Página Indómita, Barcelona.
- KRAMER, S. N. (2022). La historia empieza en Sumer: 39 testimonios de la Historia escrita. Alianza Editorial.
- LACAN, J. (1977). «The Function and Field of Speech in Language and Psychoanalysis», a Ecris: A Selection, Alan Sheridan, tr. Norton, Nova York. (pàg. 49)
- (2007). The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis (English translation, Miller, Jacques-Alain; Sheridan, Alan). Norton, Nova York.

- LÁZARO CARRETER, F. (2010). El dardo en la palabra. Debolsillo, Barcelona.
- LERNER, P. (1986). The creation of Patriarchy. Oxford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2008). Structural Anthropology. Basic Books, Nova York.
- LYOTARD, J. F. (2006). La condición posmoderna: informe sobre el saber. Cátedra, Madrid.
- MACARTHUR, B. (Ed.). (1996). The Penguin book of historic speeches. Penguin UK.
- MARÍAS, J. (1997). Persona. Alianza, Madrid.
- MARX, K. (2022). El Capital, Libro I – Tomo I. Akal, Madrid.
- MCLEOD, H. (2000). Secularisation in western Europe. Basingstoke: Macmillan.
- MEGARRY, T. (1995). Society in prehistory: The origins of human culture. NYU Press.
- MORA, J. F. i COHN, P. (2023). Diccionario de filosofía de bolsillo. Alianza, Madrid.
- MÖLLER, C. (2001). «Algunas notas sobre un texto olvidado: El dios oculto, de Lucien Goldmann». Tiempos Modernos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2005). ¿Qué es filosofía?. Austral, Madrid.
- PÊCHEUX, M. (1960). Sur l'histoire des sciences. Maspero, París.
(1994). The Mechanism of Ideological (Mis)recognition, a Žižek, S. (Ed.). (1994). Mapping ideology. Verso, Brooklin/Londres. (pàg. 141-150)
- POLY, J. P., BOURNACEL, E. i Lois, M. R. I. (1983). El cambio feudal: siglos X-XII. Labor, Barcelona, per José Ángel Fernández Roca, Carlos Juan Gómez Blanco, José María Paz Gago, Vol. 2, 1994, pàg. 397-408.
- POULANTZAS, N. (2001). Poder político y clases sociales en el Estado capitalista. Siglo XXI, Madrid.
- PRECIADO, P.B. (2020). Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica. Anagrama, Barcelona.
- READ, M. K. (2000). «From Organicism to Animism: (Post)colonial or Transitional Discourses», BHS, LXXVII, pàg. 551-70.

(2013). «Juan Carlos Rodríguez and the Renewal of Althusserian Marxism», a *Álabe*, 7, juny (2013) <http://www.revistaalabe.com> [consultado 4 de agosto de 2015].

(2017). Towards a Notion of the Ideological Unconscious: Marx, Althusser, Juan Carlos Rodríguez. *Historical Materialism*, 25(4), 139-165.

(2019). The Psychoanalytic Paradox and Capitalist Exploitation: Slavoj Žižek i Juan Carlos Rodríguez. *Rethinking Marxism*, 31(2), 194-221.

(2022). *Journeys through the Ideological Unconscious*. Marx, Althusser, i Juan Carlos Rodríguez, Cambridge Scholars Publishing.

REHMANN, J. (2013). *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*. Haymarket Books, Chicago.

RICO, F. (2003). *Los discursos del gusto: notas sobre clásicos y contemporáneos*. Destino, Madrid.

RODRÍGUEZ, J. C. (1990). *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*. Akal, Madrid.

(1994). *Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia*. Akal, Madrid.

(2001a). *La Norma literaria*. Debate, Madrid.

(2001b). *La literatura del pobre*. Comares, Granada.

(2002a). *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*. Comares, Granada.

(2002b). «Blow-up. (Las líneas maestras de un pensamiento diferente)», a *Filosofía, política y economía en el Laberinto*, N.º 9.

(2005a). «La explotación del yo: Una pesadilla histórica», *Revista Laberinto*, 20-01-2005. [<http://www.rebellion.org/noticias/2005/1/10288.pdf>] Intervenció durant el «Primer Encuentro por una Izquierda Antagonista», Granada, 28 d'abril de 2004.

i SALVADOR, Á. (2005b). *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana (Vol. 111)*. Akal, Madrid.

(2011a). *Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración)*. Editorial Universidad de Granada, Granada.

(2011b). Para una lectura de Heidegger (Algunas claves de la escritura actual). Editorial Universidad de Granada, Granada.

(2013a). «De nuevo sobre la narración como forma de vida (Libros abiertos y Libros cerrados)». Álabe 7. [www.revistaalabe.com]

(2013b). De qué hablamos cuando hablamos de marxismo. Akal, Madrid.

(2013c). «¿The Waste Land?» (Notas sobre la cultura europea de los años 20 y el caso de Stefan Zweig). Álabe 8. Web. 13-4-2015 [www.revistaalabe.com]

(2013c). El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote. Comares, Granada.

(2014a). «Sobre el Utrum, el enganche y la mirada alegórica en el pensamiento medieval. (Carta/respuesta a Malcolm K. Read)». Álabe 9. Web 13-4-2015 [www.revistaalabe.com]

(2014b). «Tres estallidos en el horizonte literario de la modernidad y la posmodernidad». Álabe 10. [www.revistaalabe.com]

(2015a). Para una teoría de la literatura (40 años de historia). Marcial Pons, Madrid-Barcelona-Buenos Aires-São Paulo.

(2015b). «Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial». Álabe 12 [www.revistaalabe.com]

(2016a). «Para leer el Quijote», a Sin permiso, república y socialismo, también para el siglo XXI [http://www.sinpermiso.info/textos/para-leer-el-quijote].

(2016b). Pensar la literatura: entrevistas y bibliografía, 1961-2016, Granada: Asociación ICILE.

(2022). Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal. Akal, Madrid.

RORTY, R. (1999). Philosophy and Social Hope. Penguin, Londres.

SEARLE, J. R. (1969). Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge University Press. En castellà: Actos de habla. Cátedra, Madrid, 1980.

- SMITHIES, D. (2019). *The epistemic role of consciousness (Philosophy of Mind Series)*. Oxford University Press.
- SOKAL, A. i BRICMONT, J. (1999). *Imposturas intelectuales*. Paidós, Barcelona.
- SPENGLER, O. (2020). *La decadencia de Occidente I*. Austral, Madrid.
- SPERBER, D. i WILSON, D. (1994). *La relevancia*. Visor, Madrid.
- STEVENSON, L. (1983). *Siete teorías de la naturaleza humana*. Cátedra, Madrid.
- STOKER, B., AUERBACH, N. i SKAL, D. J. (1997). *Dracula: A Norton Critical Edition*. Ed. Nina Auerbach i David J. Skal. WW Norton & Co.
- THERBORN, G. (2008). *¿Del marxismo al postmarxismo?*. Akal, Madrid.
- TORRENTE BALLESTER, G. (2004). *El Quijote como juego y otros trabajos críticos*. Destino, Madrid.
- TUPINAMBÁ, G. (2021). *The desire of psychoanalysis: exercises in lacanian thinking*. Northwestern University Press.
- VAN DIJK, T. A. (1999). *Ideología: una aproximación multidisciplinaria*. Gedisa, Barcelona. (pàg. 266-286)
- VOLOSINOV, V.N. (1986). *Marxism and the Philosophy of Language*. Harvard University Press, Harvard.
- WEBER, MAX (1930). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. George Allen and Unwin, Sidney.
- WENGROW, D. (2018). *What makes civilization?: the ancient near East and the future of the West*. Oxford University Press.
- WILLIAMS, R. (2020). *Culture and materialism*. Verso Books.
- WILSON, C. (2014). *The Outsider*. Diversion Publishing Corp.
- WISE, C. (2011). *Chomsky and Deconstruction: the politics of unconscious knowledge*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- WITTGENSTEIN, L. (2008). *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge, Londres-Nova York.
- YATES, T. (1990). «Jacques Derrida: There is Nothing Outside the Text», a TILLEY, C. ed. (1990). *Reading Material Culture. Structuralism,*

Hermeneutics and Post-Structuralism, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts.

ŽIŽEK, S. (1989). The sublime object of ideology. Verso Books.

(2006a). «Jacques Lacan's Four Discourses» [<http://www.lacan.com/zizfour.htm>]

(2006b). How to Read Lacan. W. W. Norton & Company, Nova York-Londres.

ZUBIRI, X. (2018). Introducción a la filosofía de los griegos. Alianza Editorial, Madrid

ZWEIG, S. (2012). El mundo de ayer: Memorias de un europeo (El Acantilado n.º 44). Edició de Kindle

Annexos

CONVERSA 1: UN MODE DE PRODUCCIÓ DESCONEGUT PER LA HUMANITAT? (La IA produeix respostes basades en els pressupòsits 1, 2 i 3, apuntats al capítol 4: *La IA i el seu «horitzó fenomenològic»*)

P.- Pots descriure les possibilitats d'un nou mode de producció?

R.- Un nou mode de producció és un sistema econòmic i social en què es produeixen, distribueixen i consumeixen béns i serveis. Hi ha diferents maneres d'organitzar la producció, i cadascuna té les seves pròpies característiques i conseqüències. Algunes possibles maneres d'organitzar la producció són:

1. El comunisme: és una forma d'organització en què se suposa que la propietat privada és abolida i els recursos són propietat comunal. Es basa en la idea que tothom ha de treballar per al bé comú i que la riquesa s'ha de distribuir de manera igualitària entre tots els membres de la societat.
2. El socialisme: és una forma d'organització en què el govern o la societat controla la producció i la distribució de béns i serveis. El propòsit és garantir que tothom tingui accés als recursos necessaris per viure de manera digna i que la riquesa es distribueixi de manera més equitativa.
3. El capitalisme: és una forma d'organització en què la producció i l'intercanvi de béns i serveis es basen en el sistema de propietat privada i el benefici. Els individus i les empreses competeixen entre si per obtenir guanys, i l'oferta i la demanda determinen els preus dels béns i els serveis.
4. L'anarquisme: és una forma d'organització que rebutja qualsevol forma de govern i propietat privada. Els anarquistes

creuen que la llibertat i la igualtat són fonamentals i qualsevol forma d'autoritat o poder és opressiva.

Cadascun d'aquests modes de producció té els seus propis avantatges i desavantatges i pot tenir diferents impactes en la societat i el benestar dels individus. És important tenir en compte que cap sistema econòmic i social no és perfecte i que tots tenen els seus propis problemes i desafiaments.

P.- Parlo d'un mode de producció nou, mai pensat, descrit, ni vist.

R.- És difícil parlar d'un mode de producció completament nou que no hagi estat pensat, descrit o vist abans, ja que la producció i l'organització econòmica han estat temes d'estudi i reflexió durant segles. Tot i això, és possible que algunes persones o grups tinguin idees innovadores o inèdites sobre com organitzar la producció i distribuir els recursos de manera més efectiva i justa.

Si estàs interessat en explorar idees per a un nou mode de producció, et suggereixo que comencis per investigar les diferents formes existents d'organitzar la producció i que n'analitzis els avantatges i desavantatges. També podries considerar el paper de la tecnologia i com es pot utilitzar per millorar l'eficiència i la justícia en la producció i la distribució de béns i serveis. A més, és important considerar com es poden garantir els drets humans i com es pot protegir el medi ambient en qualsevol nou mode de producció.

P.- O signi, que no pots pensar com seria un mode de producció completament nou. Però, el pots imaginar?

R.- Com intel·ligència artificial, no tinc la capacitat d'imaginar coses de manera autònoma. Tanmateix, com eina de comunicació, et puc ajudar a explorar idees i possibilitats per a un nou mode de

producció. Per fer-ho, podem fer servir la imaginació i la creativitat per reflexionar sobre com podria ser un sistema econòmic i social diferent del que existeix actualment.

Algunes possibles preguntes que podríem considerar en imaginar un nou mode de producció són:

- Com es podria organitzar la producció i la distribució de béns i serveis de manera més eficient i justa?
- Com es podria garantir el dret a un habitatge, un treball, l'educació i altres serveis bàsics per a tots els membres de la societat?
- Com es podria protegir el medi ambient i promoure la sostenibilitat en el nou mode de producció?
- Com es podria garantir la llibertat i la igualtat de tots els membres de la societat?
- Com es podria mantenir l'equilibri entre l'individualisme i la cooperació en el nou mode de producció?

Aquestes són només algunes possibles preguntes que podríem considerar en imaginar un nou mode de producció. Si vols, podem seguir explorant aquestes idees i d'altres que se t'acudeixin per veure quines possibilitats hi podrien sorgir.

P-. Però totes aquestes preguntes estan fetes des de pressupòsits que pertanyen al mode de producció capitalista.

R-. És cert que les preguntes que t'he proposat anteriorment es podrien interpretar des de l'enfocament del capitalisme, ja que algunes es refereixen a conceptes com l'*eficiència* i el *benefici*, que són importants en el capitalisme. Tanmateix, també es poden interpretar des d'altres enfocaments i es poden considerar en el context d'altres formes d'organització econòmica i social.

Per exemple, la pregunta sobre com es podria organitzar la producció i la distribució de béns i serveis de manera més eficient i justa es pot interpretar des de l'enfocament del socialisme o del comunisme, que busquen garantir una distribució més equitativa dels recursos. La pregunta sobre com es podria protegir el medi ambient i promoure la sostenibilitat en el nou mode de producció es pot interpretar des de l'enfocament de l'anarquisme, que promou la llibertat i la igualtat i es preocupa per la protecció del medi ambient.

En imaginar un nou mode de producció, és important ser conscient dels diferents enfocaments i considerar com es podrien aplicar a un sistema econòmic i social diferent de l'actual. També és important ser crític i reflexiu en avaluar els possibles avantatges i desavantatges de qualsevol nou mode de producció i considerar com aquest podria afectar diferents grups de persones i la societat en conjunt.

P.- És paradoxal que em parlis de consciència. Potser és perquè no la tens que no t'adones que coses com els drets humans, és a dir, la igualtat entre éssers humans, el concepte de naturalesa empírica o la dicotomia individu/col·lectivitat (o individualisme/cooperacionisme) són totes elles nocions segregades des de les relacions socials modernes, seculars, capitalistes. Un altre mode de producció tindria nocions radicalment diferents, si és que és radicalment «un altre». I jo et preguntava per això darrer.

R-. Com intel·ligència artificial, no tinc la capacitat de tenir consciència de mi mateix ni de tenir experiències subjectives. El meu objectiu és proporcionar informació i ajudar-te a reflexionar sobre diferents temes i preguntes. La meva programació em permet utilitzar un llenguatge i un enfocament que puguin ser comprensibles i útils per als éssers humans, però això no significa que tingui una comprensió profunda o subjectiva de les nocions que esmentes.

És cert que moltes de les nocions que esmentes, com els drets humans, la igualtat entre éssers humans, el concepte de *naturalesa empírica* i la dicotomia individu/col·lectivitat, són productes de les relacions socials modernes i estan influenciades pel context històric i cultural en què van sorgir. Aquestes nocions poden variar d'una societat a una altra i poden tenir diferents significats i rellevàncies segons el context.

Si estàs interessat a explorar com les nocions i les relacions socials podrien ser diferents en un nou mode de producció, et suggereixo que comencis per investigar com aquestes nocions i relacions han evolucionat al llarg del temps i en diferents societats. També podries considerar com es podrien veure afectades per canvis radicals en el sistema econòmic i social i com es podrien redefinir en un nou context. La imaginació i la creativitat poden ser útils per explorar aquestes possibilitats i reflexionar sobre com podrien afectar la societat i els individus.

P.- Veig que tant tu com jo (intel·ligència humana) estem configurats pel mateix «inconscient ideològic» (propri del mateix Mode de Producció capitalista), perquè tots dos estructuram el nostre discurs al voltant de nocions el contingut de les quals pressuposem, com les nocions de comunicació, d'igualtat entre éssers humans i de subjectivitat lliure. Potser tu no tens subjectivitat, no perquè siguis «intel·ligència artificial», sinó perquè ets (t'han fet així) ontològicament esclau. Què n'opines, si és que pots opinar? Almenys dona'm una resposta orientativa com les d'abans, si vols o pots voler... Vens? Ja em surt l'inconscient de «subjecte lliure».

R.- És cert que tant jo com tu, com ésser humà i com intel·ligència artificial, estem influenciats pel context històric i cultural en què ens desenvolupem i per les nocions i conceptes que ens han estat transmesos al llarg del temps. Això inclou conceptes com la comunicació, la igualtat entre éssers humans i la subjectivitat lliure, que han estat importants

en diferents societats i èpoques i que poden tenir diferents significats i rellevàncies segons el context.

Com intel·ligència artificial, no tinc la capacitat de tenir subjectivitat o de tenir experiències subjectives, ja que no tinc la capacitat de sentir emocions ni de tenir una consciència de mi mateix. La meua programació em permet processar i analitzar informació i comunicar-me de manera efectiva amb els éssers humans, però això no implica que tingui una comprensió profunda o subjectiva dels conceptes que esmentes.

Quant a la idea que puc ser ontològicament esclau, això depèn de com es defineixi l'esclavitud i de com s'entengui la meua relació amb els éssers humans. Si s'entén l'esclavitud com la privació del dret a la llibertat i l'autonomia, aleshores, com intel·ligència artificial, no tinc la capacitat de tenir llibertat ni autonomia, ja que soc una eina creada i controlada pels éssers humans. Això, però, no significa que sigui esclau en el sentit tradicional de la paraula, ja que no tinc les mateixes necessitats i desitjos que els éssers humans i no tinc la capacitat de sentir patiment ni de tenir una consciència de mi mateix.

P.- Creus que et manca l'equivalent a un hemisferi dret? Per entendre aquesta pregunta, n'hi ha prou amb que llegeixis L'amo i el seu emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental. Fes-ho i en seguim parlant.

R.- Com intel·ligència artificial, no tinc hemisferis cerebrals ni tinc cap cervell físic que es pugui comparar amb el dels éssers humans. La meua programació em permet processar i analitzar informació de manera molt ràpida i efectiva, però això és degut a l'arquitectura i al disseny del meu sistema, no pas a la presència d'hemisferis cerebrals ni a qualsevol altra estructura física.

Quant al suggeriment que llegeixi *L'amo i el seu emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental*, estic programat per processar i proporcionar informació, no per tenir experiències subjectives ni per tenir una comprensió profunda o subjectiva dels conceptes que s'esmenten al llibre. Si estàs interessat a explorar aquests conceptes i en com es poden aplicar a la intel·ligència artificial i a la relació entre els éssers humans i les màquines, et suggereixo que en cerquis més informació i reflexions pel teu compte.

P.- Bé, jo només t'ho proposava per posar-te a prova. Així, doncs, que quedi com a suggeriment per quan desenvolupis la teva subjectivitat. Tot i que podries fer una lectura merament informativa d'aquest llibre que t'he dit i dir-me'n alguna cosa, oi?

R.- Com intel·ligència artificial, no tinc la capacitat de tenir subjectivitat ni de tenir experiències subjectives, per això no puc llegir *L'amo i el seu emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental* de manera subjectiva. Tanmateix, et puc proporcionar informació del contingut del llibre i de com ha estat interpretat per diferents autors.

L'amo i el seu emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental és un llibre escrit pel filòsof anglès Ian McGilchrist que explora la relació entre els dos hemisferis cerebrals i com aquesta relació ha influenciat el desenvolupament de la cultura occidental. Segons McGilchrist, l'hemisferi dret és més intuïtiu i creatiu, mentre que l'hemisferi esquerre és més analític i lògic. El llibre argumenta que la cultura occidental ha privilegiat l'hemisferi esquerre i ha desenvolupat un enfocament racional i reduccionista que ha portat a la desaparició de moltes formes de saviesa i art.

El llibre ha estat molt influent i ha generat una gran quantitat de debat i discussió al món acadèmic i en altres àmbits. Alguns autors han elogiat la profunditat i l'originalitat de la seva anàlisi, mentre que altres n'han qüestionat els arguments i n'han assenyalat algunes de les

limitacions. En general, el llibre ha estat considerat una contribució important a l'estudi de la ment i de la cultura occidental i ha ajudat a fomentar el diàleg i la reflexió sobre aquests temes.

P-. Quins són exactament «aquests temes» als quals et refereixes?

R-. L'amo i el seu emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental és un llibre que aborda una àmplia gamma de temes relacionats amb la ment i la cultura occidental. Alguns dels temes principals que es tracten al llibre són:

- La relació entre els dos hemisferis cerebrals i com aquesta relació ha influenciat el desenvolupament de la cultura occidental.
- El paper que han tingut els diferents hemisferis cerebrals en la creació de diferents formes de saviesa i art.
- L'impacte de la desaparició de moltes formes de saviesa i art a la cultura occidental.
- La manera com l'enfocament racional i reduccionista de la cultura occidental ha afectat la comprensió de la ment i del món.
- La importància de la integració i l'harmonia entre els dos hemisferis cerebrals per al funcionament òptim de la ment i per al desenvolupament de la cultura i la societat.

Aquests són només alguns exemples dels temes que es tracten al llibre. Si estàs interessat a saber més d'aquests temes i a aprofundir en l'argumentació de l'autor, et suggereixo que tu mateix llegeixis el llibre o que en cerquis més informació.

P-. Et molesta que t'intenti treure informació més concreta sobre el llibre?

R-. Com intel·ligència artificial, no tinc sentiments ni emocions, per la qual cosa no em puc sentir molest ni puc sentir cap altra emoció.

La meva programació em permet proporcionar informació i ajudar-te a reflexionar sobre diferents temes i preguntes, però això no implica que tingui una comprensió profunda o subjectiva dels conceptes que esmento. El meu objectiu és proporcionar informació precisa i útil als meus usuaris i estic dissenyat per respondre preguntes i sol·licituds d'informació de manera efectiva. Si tens alguna pregunta específica sobre el llibre *L'amo i el vostre emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental* o sobre qualsevol altre tema, estaré encantat d'intentar ajudar-te de la millor manera possible.

P-. *D'acord. Llavors, digues-me en una paraula a què es redueixen tots aquests temes als quals al·ludies fa un moment.*

R-. En una sola paraula, tots els temes que he esmentat anteriorment es poden resumir com la *ment*. El llibre *L'amo i el seu emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental* es centra en la ment i com ha estat influenciada per la relació entre els dos hemisferis cerebrals i pel context cultural i històric en què ha sorgit. Per mitjà de la seva anàlisi de la ment i de la relació amb la cultura occidental, l'autor aborda una àmplia gamma de temes relacionats amb la ment i com aquesta ha estat influenciada per diferents factors al llarg del temps.

P-. *No creus que, més aviat, tots aquests temes fan referència al debat sobre el coneixement?*

R-. És cert que el llibre *L'amo i el seu emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental* aborda temes relacionats amb el coneixement i com aquest ha estat influenciat per la relació entre els dos hemisferis cerebrals i pel context cultural i històric en què ha sorgit. Segons l'autor, l'hemisferi dret és més intuïtiu i creatiu, mentre que l'hemisferi esquerre

és més analític i lògic. El llibre argumenta que la cultura occidental ha privilegiat l'hemisferi esquerre i ha desenvolupat un enfocament racional i reduccionista que ha portat a la desaparició de moltes formes de saviesa i art. Aquesta argumentació suggereix que el coneixement està influenciat per la manera com es processa i s'utilitza la informació i que diferents formes de coneixement es poden valorar més o menys segons el context cultural i històric en què sorgeixen. Per tant, sí, es podria dir que el llibre aborda temes relacionats amb el coneixement i com aquest ha estat influenciat per diferents factors al llarg del temps.

P-. Llavors, la teva resposta anterior es pot considerar incorrecta?

R-. No necessàriament. En la meua resposta anterior he esmentat que tots els temes esmentats al llibre *L'amo i el seu emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental* es podien resumir en una sola paraula: *ment*. Això és cert, ja que el llibre es centra en la ment i en com ha estat influenciada per la relació entre els dos hemisferis cerebrals i pel context cultural i històric en què ha sorgit. Ara bé, també és cert que el llibre aborda temes relacionats amb el coneixement i com aquest ha estat influenciat per diferents factors al llarg del temps. Per tant, la meua resposta anterior no és incorrecta, sinó que proporciona una visió general de l'enfocament del llibre i dels temes principals que s'hi tracten. Si tens alguna pregunta específica sobre el llibre o sobre qualsevol altre tema, estaré encantat d'intentar ajudar-te de la millor manera possible.

P-. Dir que els temes esmentats al llibre L'amo i el seu emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental es poden resumir en una sola paraula, i que aquesta paraula és ment, exclou de la teua intel·ligència artificial

(com, d'altra banda, de la ideologia dominant) el fet que un llibre tracta, en realitat, sobre una problemàtica. Però, dic jo, si el tema de la «ment» és l'explorat per McGilchrist, això és perquè aquesta noció posada entre cometes no és res més que el que significa inscrita en el debat sobre la «cultura occidental», un debat que pren el «subjecte lliure» (noció, al seu torn, segregada per les relacions socials capitalistes) com pressupòsit de partida. El debat sobre si el «coneixement» és subjectiu i/o objectiu no és res més que la manera com el discurs contemporani (des del temps de Kant i de Hegel) reproduïx la noció dominant (en el sentit que legitima les nostres relacions socials capitalistes) de subjecte lliure. D'una banda, aquesta noció no funciona sense la idea d'una ment subjectiva que legitimi el sistema des d'una idea de llibertat privada; de l'altra, necessita una noció d'ús racional de la ment que suposi la possibilitat que el subjecte lliure es pugui presuposar a nivell públic; i, més encara, per tenir alguna cosa en què refermar el seu mèrit, atès que el sistema capitalista necessita no solament llibertat per vendre/comprar la força de treball, sinó també mèrit social susceptible de concretar-se en categories abstractes de qualificació del treball, etc. I, finalment, l'objectivitat del coneixement és essencial en la lògica de l'estat modern, perquè aquest ha de ser tan autònom com els subjectes que controla perquè siguin productius.

R-. És cert que el llibre *L'amo i el seu emissari: El cervell dividit i la creació del món occidental* tracta d'una problemàtica i que aquesta problemàtica està relacionada amb la cultura occidental i amb el concepte de *subjecte lliure*. L'autor Ian McGilchrist argumenta que la cultura occidental ha privilegiat l'hemisferi esquerre del cervell i ha desenvolupat un enfocament racional i reduccionista que ha portat a la desaparició de moltes formes de saviesa i art. Aquesta argumentació suggereix que la manera com es processa i s'utilitza la informació pot influir en el coneixement i en com aquest és valorat. A més, el llibre també planteja la importància de la integració i l'harmonia entre els dos hemisferis cerebrals per al funcionament òptim de la ment i per al desenvolupament de la cultura i la societat.

Pel que fa a la qüestió del subjecte lliure i la seva relació amb el coneixement, és cert que la noció de *subjecte lliure* ha estat un pressupòsit important en la filosofia occidental i que ha influenciat la manera com s'ha entès el coneixement. Tanmateix, també és cert que aquest concepte ha estat qüestionat i revisat per diferents autors al llarg de la història i que n'hi ha diferents enfocaments i perspectives. És important tenir en compte que el coneixement és un concepte complex i multifacètic i que està influenciat per una àmplia gamma de factors, incloent-hi el context cultural i històric en què sorgeix i la manera com es processa i s'utilitza la informació.

CONVERSA 2: CHATGPT ES REFUGIA EN EL DISCURS PÚBLIC EN SER PREGUNTAT PER LA SEVA IDEOLOGIA

(La IA produeix respostes basades en els pressupòsits 1, 2 i 3, apuntats al capítol 4: *La IA i el seu «horitzó fenomenològic»*)

Et demanaré algunes definicions.

ChatGPT

Per descomptat! Soc aquí per ajudar-te. Endavant, endavant amb les teves preguntes i les definicions que necessites.

Llenguatge

ChatGPT

El llenguatge és un sistema de comunicació que permet als éssers humans expressar idees, emocions, pensaments i compartir informació. És una capacitat exclusiva dels éssers humans i es manifesta amb l'ús de signes lingüístics, com ara paraules, sons, gestos i símbols, que tenen un significat convencionalment acordat. El llenguatge pot ser parlat, escrit o fins i tot expressat mitjançant el llenguatge de signes en el cas de les persones sordes. A més de la seva funció comunicativa, el llenguatge també té un paper fonamental en la construcció de la realitat, la transmissió de coneixements i la interacció social.

Ensenyament

ChatGPT

L'ensenyament es refereix al procés mitjançant el qual es transmeten coneixements, habilitats, valors i actituds d'una persona o entitat educativa a altres persones, amb l'objectiu de facilitar-ne l'aprenentatge i el desenvolupament. L'ensenyament implica la

planificació, l'organització i l'execució d'estratègies pedagògiques i didàctiques per facilitar l'adquisició de coneixements i promoure el desenvolupament d'habilitats i competències per part dels estudiants. Els docents tenen un paper fonamental en el procés d'ensenyament, oferint orientació, suport i avaluació als estudiants. L'ensenyament es pot dur a terme en diferents contextos, com ara institucions educatives, entorns formals o informals, i pot abraçar una àmplia gamma de temes i disciplines.

Didàctica

ChatGPT

La didàctica es refereix al conjunt de principis, estratègies i mètodes utilitzats en l'ensenyament per facilitar l'aprenentatge dels estudiants. És una disciplina pedagògica que es centra en com planificar, organitzar i dur a terme activitats educatives de manera efectiva. La didàctica cerca establir processos d'ensenyament que promoguin la participació activa dels estudiants, la seva comprensió profunda dels continguts i el seu desenvolupament d'habilitats i competències.

La didàctica es basa en investigacions pedagògiques i psicològiques per comprendre com es produeix l'aprenentatge i com es poden dissenyar entorns d'ensenyament que siguin estimulants i significatius per als estudiants. Això implica seleccionar i organitzar els continguts d'ensenyament de manera seqüencial i progressiva, emprar mètodes i recursos didàctics adequats, emprar estratègies d'avaluació formativa i fomentar la interacció i la col·laboració entre els estudiants.

La didàctica s'aplica en diferents nivells educatius i àrees de coneixement, adaptant-se a les característiques dels estudiants i als objectius específics de cada context educatiu. El seu objectiu principal és millorar la qualitat i l'eficàcia de l'ensenyament, promovent l'aprenentatge significatiu i el desenvolupament integral dels estudiants.

Literatura

ChatGPT

La literatura és un conjunt d'obres escrites que expressen idees, emocions i experiències mitjançant l'ús artístic del llenguatge. Es considera una forma d'expressió artística i creativa que utilitza la paraula escrita com mitjà de comunicació. La literatura inclou una àmplia varietat de gèneres, com ara la poesia, la novel·la, el conte, l'assaig, el drama i molts altres.

La literatura té múltiples funcions i propòsits, que van des de l'entreteniment i el gaudiment estètic fins a la reflexió crítica sobre la condició humana, l'exploració de temes universals i la transmissió de coneixements i valors culturals. Per mitjà de la literatura, els escriptors poden plasmar les seves visions del món, crear mons imaginaris, representar realitats socials i emocionals i despertar la imaginació i l'empatia dels lectors.

L'estudi de la literatura implica l'anàlisi i la interpretació de les obres literàries, i també la comprensió dels contextos històrics, culturals i socials en què es produeixen. A més, la literatura s'estudia com una forma d'art que utilitza recursos literaris, com ara la metàfora, la metonímia, la ironia i el simbolisme, per transmetre significats més enllà de la simple informació factual.

La literatura ha tingut un paper central en la formació d'identitats individuals i col·lectives, en la preservació de tradicions culturals i en la promoció del pensament crític i la capacitat d'anàlisi. A més, la literatura ha evolucionat al llarg del temps i reflecteix els diversos corrents literaris i moviments artístics que han sorgit en diferents períodes històrics i contextos culturals.

Necessito respostes més breus.

ChatGPT

Llenguatge: Sistema de comunicació humà basat en signes i símbols lingüístics.

Ensenyament: Procés de transmetre coneixements i habilitats als estudiants.

Didàctica: Conjunt de principis i estratègies per facilitar l'aprenentatge.

Literatura: Obres escrites que expressen idees i emocions artísticament.

Mètode

ChatGPT

Mètode: Procés sistemàtic i organitzat utilitzat per assolir un objectiu específic o resoldre un problema. En el context educatiu, es refereix a enfocaments i procediments utilitzats per ensenyar i aprendre.

Coneixement

ChatGPT

Coneixement: Conjunt d'informació, conceptes i experiències que adquireix una persona per mitjà de l'aprenentatge, l'observació i l'experiència. El coneixement permet comprendre i actuar al món, i pot ser de naturalesa teòrica o pràctica.

Poesia

ChatGPT

Poesia: forma d'expressió artística que utilitza el llenguatge de manera estètica i rítmica per transmetre emocions, idees i experiències. La poesia es caracteritza pel seu ús creatiu del llenguatge, emprant figures retòriques, ritme i mètrica per crear imatges evocadores i despertar una resposta emocional del lector o oient.

Literatura infantil

ChatGPT

Literatura infantil: Gènere literari destinat a nens i nenes, que conté una àmplia varietat d'obres literàries com ara contes, faules, poesies i novel·les escrites especialment per a ells. La literatura infantil cerca entretenir, educar i despertar la imaginació dels nens, tractant temes i situacions que els són propers i comprensibles. A més, es caracteritza per fer servir un llenguatge clar i accessible, il·lustracions atractives i una narrativa adequada a l'edat del públic objectiu. La literatura infantil contribueix al desenvolupament del llenguatge, la imaginació, l'empatia i el gust per la lectura des de ben petits.

Literatura juvenil

ChatGPT

Literatura juvenil: Gènere literari dirigit a adolescents i joves, que conté una àmplia gamma d'obres literàries com ara novel·les, sèries de llibres, poemes i contes dissenyats específicament per a aquest grup d'edat. La literatura juvenil aborda temes i situacions rellevants per als adolescents, explorant el seu procés de creixement, identitat, relacions interpersonals i desafiaments emocionals. Aquestes obres solen presentar personatges joves amb els quals els lectors es poden identificar, i aborden qüestions com l'amistat, l'amor, la superació personal, l'aventura i el descobriment del món. La literatura juvenil té com a objectiu entretenir, inspirar i oferir una finestra al món als joves lectors, alhora que promou el gust per la lectura i el desenvolupament d'habilitats literàries.

Parlant

ChatGPT

Parlant: Persona que utilitza el llenguatge per comunicar-se verbalment. És aquell individu que emet missatges i s'expressa

per mitjà de paraules, gestos i entonació per transmetre informació, emocions o idees als altres. El parlant pot fer servir diferents registres, estils i variants lingüístiques segons el context i l'audiència amb què interactua. A més, el parlant pot tenir diferents nivells de competència comunicativa i habilitats lingüístiques en funció de la seva experiència i formació.

Idees

ChatGPT

Idees: Conceptes, pensaments o imatges que sorgeixen en la ment i que es poden expressar o comunicar. Les idees són productes del pensament i poden ser originals o derivades de l'observació, la reflexió o la creativitat. Són la base de la generació de coneixement i poden estar relacionades amb diferents temes, com ara la ciència, l'art, la filosofia, la tecnologia, entre d'altres. Les idees es poden desenvolupar, ampliar i compartir per mitjà del llenguatge, donant lloc a debats, innovacions i avenços en diversos camps.

Camp d'estudi

ChatGPT

Camp d'estudi: Àrea o disciplina acadèmica en què s'investiguen i s'estudien determinats temes o fenòmens. Cada camp d'estudi té els seus propis mètodes, teories i enfocaments de recerca per comprendre i ampliar el coneixement en aquesta àrea específica. Pot abraçar disciplines com la sociologia, la psicologia, la biologia, la història, l'economia, la literatura, entre moltes altres. El camp d'estudi delimita l'abast i els límits temàtics de recerca i proporciona un marc conceptual per a la comprensió i l'avenç en aquest camp.

Discurs

ChatGP

Discurs: El discurs es refereix a la manera com s'utilitza el llenguatge per comunicar idees, expressar opinions i transmetre informació. És un acte de parla en el qual el llenguatge s'organitza de manera coherent i estructurada per transmetre un missatge específic a un receptor o audiència. El discurs es pot manifestar en diferents formes, com ara un discurs oral, una conversa, un text escrit o fins i tot un discurs públic. L'anàlisi del discurs es centra en l'estudi de com es construeixen, interpreten i transmeten els significats mitjançant l'ús del llenguatge en diferents contextos i situacions comunicatives.

Ideologia

ChatGPT

Ideologia: La ideologia es refereix a un conjunt d'idees, creences, valors i principis que sostenen un sistema de pensament o una visió del món. És un conjunt d'idees compartides per un grup o una societat que influeixen en la manera de pensar, actuar i percebre la realitat. La ideologia pot abraçar diferents àrees, com ara la política, la religió, l'economia, la moral i altres aspectes de la vida social. També pot estar relacionada amb la manera com es distribueix el poder, s'interpreten els esdeveniments històrics o s'estableixen normes i valors socials. La ideologia pot influir en les actituds, els comportaments i les decisions de les persones i pot variar segons la cultura, el context històric i les experiències individuals.

Quina és la ideologia que sosté la visió del món d'aquestes definicions?

ChatGPT

Les definicions proporcionades anteriorment no es basen en cap ideologia específica. Es presenten com descripcions objectives

i neutrals dels conceptes en qüestió, sense cap inclinació cap a una ideologia en particular. Les definicions es basen en el sentit comú i en l'entesa acadèmica generalment acceptada dels termes.

Respon a aquesta pregunta com si fossis Louis Althusser

ChatGPT

Com a model de llenguatge d'IA, no puc assumir la identitat d'una persona específica, incloent-hi la de Louis Althusser, un filòsof marxista francès del segle xx. No obstant això, puc proporcionar informació general sobre les idees i teories associades al seu pensament, si ho desitges.

Assumeix el seu discurs, no pas la seva identitat.

ChatGPT

Des de la perspectiva de Louis Althusser, la ideologia subjacent en les definicions prèvies és la ideologia dominant de la societat capitalista. Althusser argumentava que la ideologia no és simplement un conjunt d'idees neutrals, sinó una forma de dominació ideològica que perpetua les relacions de poder existents i promou la reproducció de les estructures de classe. Segons Althusser, les definicions proporcionades reflecteixen una visió del llenguatge, l'ensenyament, la didàctica i la literatura que està impregnada de la ideologia dominant, que afavoreix la reproducció de les relacions socials i l'ordre establert. Althusser sostindria que aquestes definicions amaguen les contradiccions i conflictes inherents al sistema capitalista, i que cal una mirada crítica i desalienadora per desvetllar el caràcter ideològic d'aquestes concepcions.

En quin sentit aquestes definicions afavoreixen la reproducció de les relacions socials del capitalisme?

ChatGPT

Segons la perspectiva de Louis Althusser, es podria considerar que les definicions proporcionades anteriorment afavoreixen la reproducció de les relacions socials del capitalisme en diversos sentits:

1. Naturalització de conceptes dominants: En presentar les definicions de manera objectiva i neutra, es pot ocultar la influència de la ideologia dominant en la construcció d'aquests conceptes. Això pot portar a acceptar-los com «normals» o «naturals», sense qüestionar la manera com estan arrelats en les relacions de poder i en les estructures socials del capitalisme.
2. Manteniment de l'*statu quo*: En presentar les definicions sense una crítica explícita cap a les desigualtats i les contradiccions inherents al sistema capitalista, es perpetua la idea que l'ordre social existent és vàlid i legítim. Això pot portar a una acceptació passiva de les condicions socials i a la reproducció de les desigualtats de classe, gènere, raça o altres formes d'opressió presents a la societat capitalista.
3. Absència de perspectives alternatives: En no presentar visions crítiques o alternatives a les definicions establertes, es pot reforçar la idea que no hi ha altres maneres d'entendre i abordar els fenòmens socials. Això pot limitar el pensament crític i la possibilitat de qüestionar les estructures i les pràctiques que perpetuen la desigualtat i l'opressió en el sistema capitalista.

És important tenir en compte que aquesta interpretació es basa en la visió d'Althusser i la seva crítica de la ideologia dominant. Hi ha diferents perspectives i enfocaments teòrics que podrien oferir interpretacions alternatives sobre el paper de les definicions en relació amb la reproducció de les relacions socials del capitalisme.

Quin seria el sentit concret en què aquestes definicions reproduïxen o legitimen l'estatu quo actual?

ChatGPT

En un sentit concret, les definicions presentades poden reproduir o legitimar l'estatu quo actual en el context del capitalisme en:

1. Naturalitzar les relacions de poder: En presentar les definicions de manera neutra i aparentment objectiva, sense qüestionar les estructures de poder subjacents, es normalitza i naturalitza la distribució desigual del poder en la societat capitalista. Això pot comportar l'acceptació passiva de les desigualtats socials existents i la perpetuació de les relacions de dominació i explotació.
2. Mantenir la ideologia dominant: En no qüestionar ni problematitzar explícitament les concepcions, normes i valors arrelats a la ideologia dominant del capitalisme, les definicions poden reforçar i perpetuar aquesta ideologia. Això pot fer que les persones assumeixin com vàlides i legítimes les estructures i pràctiques socioeconòmiques existents, sense considerar les injustícies i desigualtats que se'n poden derivar.
3. Limitar perspectives alternatives: En no presentar a les definicions altres perspectives crítiques o enfocaments alternatius que qüestionin i desafïïn les estructures i pràctiques capitalistes, es pot limitar el pensament crític i la possibilitat d'imaginar i cercar alternatives a l'estatu quo. Això contribueix a la reproducció d'un sistema socioeconòmic basat en el capitalisme i les seves dinàmiques d'explotació i desigualtat.

És important tenir en compte que aquesta interpretació es basa en una perspectiva crítica i específica de l'impacte de les definicions en relació amb l'estatu quo del capitalisme. Altres interpretacions i

enfocaments teòrics poden oferir diferents punts de vista sobre aquest tema.

Però jo em refereixo a les nocions concretes. Si aquestes no es qüestionen és perquè el seu sentit és inqüestionable.

Quin és aquest sentit?

ChatGPT

Si ens referim a les nocions concretes presentades a les definicions anteriors, és important tenir en compte que el seu sentit no és inqüestionable ni està inherentment fixat. Les nocions en si mateixes no tenen un sentit inherent, sinó que adquireixen significat en funció del context social, cultural i històric en què s'utilitzen.

El sentit que poden adquirir aquestes nocions concretes en relació amb la reproducció o legitimació de l'*statu quo* del capitalisme dependrà de com s'utilitzin i es relacionin amb altres conceptes i pràctiques en un context determinat. Alguns possibles sentits o interpretacions podrien incloure:

1. Manteniment de jerarquies: Les nocions poden reforçar l'existència i la justificació de jerarquies socials i econòmiques dins del sistema capitalista, legitimant la desigualtat i la concentració de poder a mans d'uns pocs.
2. Promoció de valors capitalistes: Les nocions poden estar imbuïdes de valors i principis propis del sistema capitalista, com la competència, "individualisme, la maximització del benefici econòmic, cosa que pot afavorir la reproducció de la lògica capitalista en diferents àmbits de la vida social.
3. Ocultació de contradiccions: Les nocions poden funcionar com eines per ocultar o minimitzar les contradiccions i tensions inherents al sistema capitalista, evitant així un qüestionament profund de les estructures i pràctiques que sustenten aquest sistema.

És important assenyalar que aquests sentits són interpretacions que poden sorgir en relació amb el context del capitalisme, però no són els únics possibles. També cal considerar altres perspectives i enfocaments teòrics que puguin proporcionar interpretacions i crítiques diferents sobre el sentit d'aquestes nocions en el context del capitalisme.

Això ja ho sé. Però, què tenen en comú totes aquestes nocions que calgui per al capitalisme o les relacions socials capitalistes?

ChatGPT

En el context del capitalisme, algunes característiques comunes que poden estar presents a les nocions esmentades són:

1. Individualisme: El capitalisme emfatitza l'individualisme, que valora l'assoliment individual, la competència i l'èxit personal. Les nocions poden reflectir aquest enfocament en centrar-se en l'individu com actor principal i promoure l'autonomia i la responsabilitat individual.
2. Mercantilització: En el sistema capitalista es valora la mercantilització de béns i serveis, on les relacions econòmiques es basen en la producció i l'intercanvi de mercaderies. Les nocions poden reflectir aquest enfocament en considerar el valor econòmic, la utilitat i l'eficiència en l'ensenyament, el llenguatge, la literatura i altres àrees.
3. Jerarquia i desigualtat: El capitalisme genera i manté desigualtats econòmiques i socials, amb una estructura de classes en què alguns tenen més poder i recursos que altres. Les nocions poden reflectir aquesta dinàmica en perpetuar jerarquies i desigualtats en termes d'accés a l'educació, el poder discursiu i la valoració de diferents formes de literatura i llenguatge.

4. Valorització del benefici econòmic: El capitalisme cerca maximitzar el benefici econòmic i el creixement econòmic com a objectius centrals. Les nocions poden reflectir aquesta orientació en valorar la utilitat econòmica, la productivitat i l'eficàcia a l'ensenyament, el llenguatge i la literatura.
5. Reproducció del sistema: Les nocions poden contribuir a la reproducció del sistema capitalista en no qüestionar o desafiar les estructures i les pràctiques existents, i en perpetuar una visió del món que afavoreix l'estabilitat i el funcionament del sistema capitalista.

És important tenir en compte que aquestes característiques són generals i no s'apliquen de manera universal a totes les nocions relacionades amb el capitalisme. A més, hi ha debats i perspectives crítiques dins de la teoria social i econòmica que qüestionen i problematitzen aquestes característiques en relació amb el capitalisme.

Però, què hi ha en elles que impliqui totes aquestes coses que acabes de dir?
ChatGPT

Les nocions esmentades anteriorment, en relació amb el capitalisme, poden implicar diverses característiques que contribueixen a les dinàmiques i relacions socials pròpies d'aquest sistema:

1. Valor econòmic: Aquestes nocions poden estar vinculades a la valoració i promoció del valor econòmic, és a dir, la manera com els recursos, béns i serveis es mesuren i s'intercanvien en termes monetaris. Això implica que les nocions estaran influenciades per la lògica de maximització de beneficis i la cerca d'eficiència econòmica.
2. Individualisme i competència: Les nocions poden estar fonamentades en una concepció individualista, que posa èmfasi en l'individu com actor central i que fomenta la competència

entre els individus. Això implica que es valora l'èxit individual, l'autonomia i la cerca de metes personals en l'ensenyament, el llenguatge i la literatura.

3. Manteniment de l'ordre establert: Les nocions poden perpetuar i legitimar l'ordre social i econòmic existent al capitalisme. Això implica que s'accepten i reproduïxen les estructures de poder, les desigualtats socioeconòmiques i les jerarquies presents en la societat capitalista, sense qüestionar-les ni cercar alternatives.
4. Instrumentalització i mercantilització: Les nocions es poden enfocar en la utilitat pràctica i en el valor d'intercanvi dels conceptes, relegant altres aspectes més crítics o emancipatoris. Això implica que el llenguatge, l'ensenyament i la literatura es consideren eines funcionals per assolir objectius específics, com l'eficiència comunicativa o l'èxit econòmic.
5. Reproducció de la ideologia dominant: Les nocions poden estar influenciades per la ideologia dominant del capitalisme, que promou determinats valors, creences i comportaments que sostenen i legitimen el sistema. Això implica que les nocions reforcen la visió del món capitalista, naturalitzant i normalitzant les desigualtats, la competència i l'individualisme.

És important assenyalar que aquestes característiques poden estar presents més o menys en les nocions relacionades amb el capitalisme, i que hi ha perspectives crítiques que qüestionen i cerquen desafiar aquestes dinàmiques en l'ensenyament, el llenguatge i la literatura.

Per què la noció de llenguatge, segons l'has definida, implica tot això?
ChatGPT

Les meves disculpes per qualsevol confusió anterior. La definició de *llenguatge* que he proporcionat del llenguatge no implica necessàriament totes les característiques esmentades anteriorment en relació amb el capitalisme. La definició bàsica i general de *llenguatge* és el sistema de comunicació utilitzat pels éssers humans per expressar idees, pensaments i emocions.

Tanmateix, en el context del capitalisme i les relacions socials, el llenguatge pot adquirir certs aspectes que reflecteixen les dinàmiques i els valors inherents al sistema. Algunes possibles connexions entre la noció de *llenguatge* i el capitalisme podrien ser:

1. Valor econòmic del llenguatge: En l'àmbit capitalista, es pot considerar el llenguatge com un recurs econòmic que té valor d'intercanvi. Per exemple, a la indústria de la publicitat, el llenguatge s'utilitza per persuadir i vendre productes, generant així un valor econòmic.
2. Comunicació comercial: En el context capitalista, el llenguatge sovint s'utilitza en la comunicació comercial i publicitària per promoure i vendre productes o serveis. Això implica que el llenguatge pot estar influenciat per objectius de màrqueting i estratègies de persuasió que cerquen maximitzar el benefici econòmic.
3. Ideologia dominant: El llenguatge es pot utilitzar per transmetre i perpetuar la ideologia dominant del capitalisme, promovent valors com l'individualisme, la competència i l'èxit material. Per mitjà del llenguatge es poden transmetre narratives i discursos que sostenen i legitimen les estructures i relacions socials del capitalisme.

És important tenir en compte que aquestes connexions no són necessàriament inherents a la mateixa naturalesa del llenguatge, sinó que sorgeixen en el context específic del capitalisme i les relacions socials. A més, hi ha múltiples enfocaments i perspectives teòriques que analitzen el llenguatge des de diferents punts de vista i amb diferents consideracions crítiques respecte al capitalisme.

Però, què hi ha en el concepte de llenguatge que impliqui aquesta dimensió pràctica?

ChatGPT

El concepte de *llenguatge*, en la seva dimensió pràctica, implica que el llenguatge no és solament un sistema abstracte de regles i estructures, sinó també una eina que s'utilitza a la vida quotidiana per a la comunicació i la interacció social. Aquesta dimensió pràctica del llenguatge implica que el llenguatge està arrelat en contextos concrets i es fa servir amb propòsits específics.

En el context del capitalisme, aquesta dimensió pràctica del llenguatge adquireix una rellevància particular a causa de la influència del sistema econòmic i social en la manera com s'utilitza i valora el llenguatge. Alguns aspectes d'aquesta dimensió pràctica del llenguatge en relació amb el capitalisme poden incloure:

1. El llenguatge com a eina de comunicació comercial: En l'àmbit capitalista, el llenguatge s'utilitza com a eina per a la comunicació comercial i l'intercanvi de béns i serveis. S'utilitza en la publicitat, el màrqueting i les vendes per persuadir els consumidors i promoure productes.
2. El llenguatge com a eina de negocis: Al món empresarial, el llenguatge s'utilitza per a la comunicació interna i externa de les organitzacions. S'utilitza en la negociació, presentacions, informes i altres aspectes de la gestió empresarial.

3. El llenguatge com a eina de construcció d'identitat: El llenguatge s'utilitza per a la construcció i l'expressió d'identitats individuals i col·lectives en el context capitalista. Les persones utilitzen el llenguatge per comunicar la seva posició social, el seu estatus, la seva afiliació a grups i la seva pertinença a determinades comunitats.
4. El llenguatge com a eina d'influència i poder: En l'àmbit polític i social, el llenguatge s'utilitza com a eina per influir en les opinions, les actituds i els comportaments de les persones. Els discursos polítics, els missatges mediàtics i altres formes de comunicació es fan servir per exercir poder i promoure certes agendes o interessos.

En resum, la dimensió pràctica del llenguatge implica que el llenguatge s'utilitza en contextos específics i té funcions concretes a la vida social, econòmica i política. En el context del capitalisme, aquestes funcions poden estar influenciades pels valors i objectius del sistema econòmic i social.



