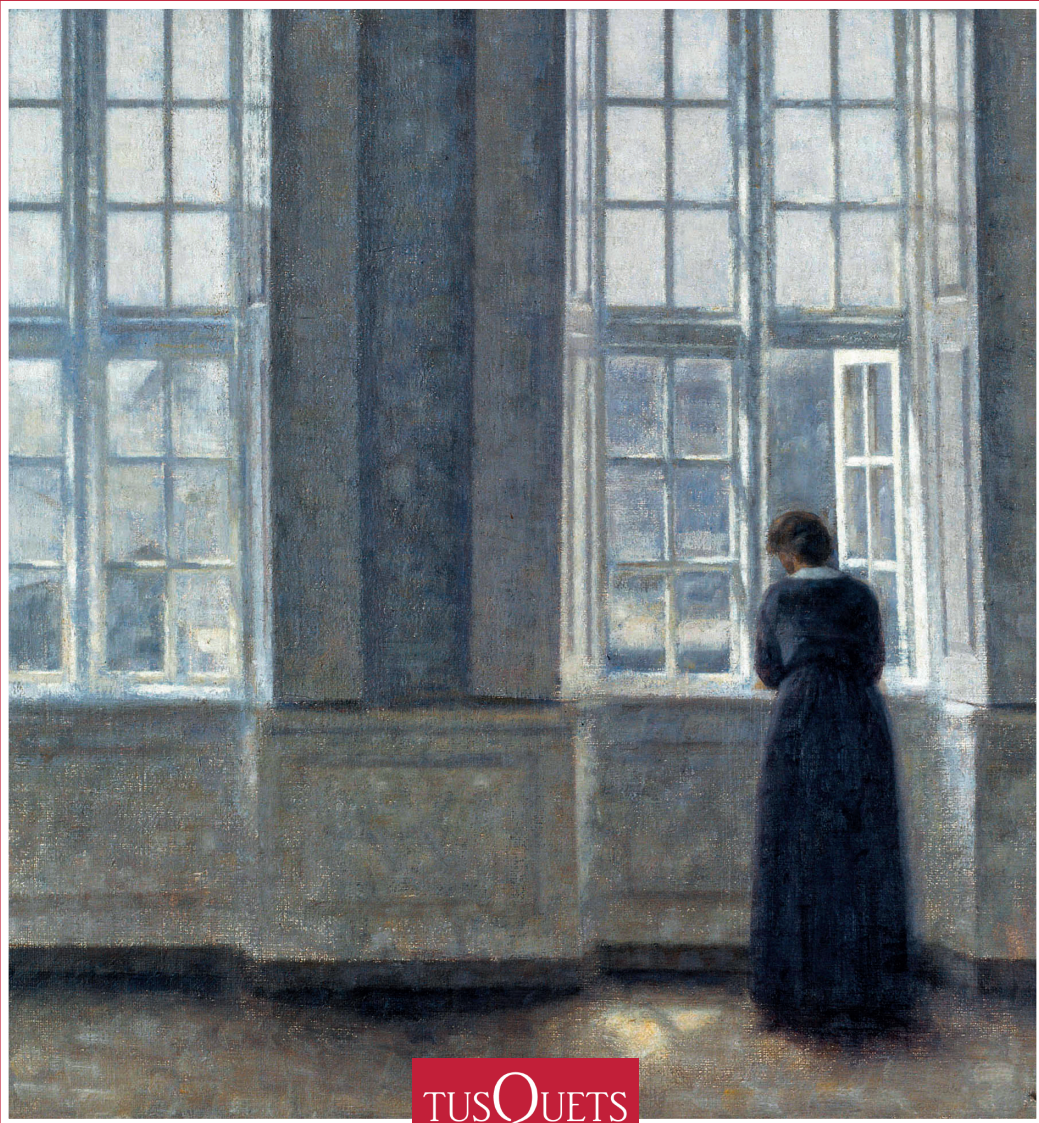


Joan-Carles Mèlich

# LA FRAGILITAT DEL MÓN

Assaig sobre un temps precari

*L'Ull de Vidre*



TUSQUETS  
EDITORS

JOAN-CARLES MÈLICH  
LA FRAGILITAT DEL MÓN  
Assaig sobre un temps precari

Traducció del castellà de Mayka Lahoz

TUSQUETS  
EDITORS

Col·lecció fundada per Antoni Mari

Títol original: *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*

1a edició: abril del 2023

© Joan-Carles Mèlich Sangrà, 2023

© de la traducció: Mayka Lahoz, 2023

Disseny de la col·lecció: Guillemot-Navares

Reservats tots els drets d'aquesta edició per

Tusquets Editores, S.A. - Av. Diagonal 662-664 - 08034 Barcelona

[www.tusquetseditores.com](http://www.tusquetseditores.com)

ISBN: 978-84-1107-280-9

Dipòsit legal: B. 4.395-2023

Fotocomposició: Realització Tusquets Editors

Impressió a: CPI Black Print

La lectura obre horitzons, iguala oportunitats i construeix una societat millor. La propietat intel·lectual és clau en la creació de continguts culturals perquè sosté l'ecosistema de qui escriu i de les nostres llibreries. En comprar aquest llibre contribueixes a mantenir l'ecosistema esmentat viu i en creixement. A Grupo Planeta agraïm que ens ajudis a donar suport així a l'autonomia creativa d'autores i autors perquè puguin continuar desenvolupant la seva funció.

Adreça't a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necessites fotocopiar o escanejar algun fragment d'aquesta obra. Pots contactar amb CEDRO a través del web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o per telèfon al 91 702 19 70 / 93 272 04 47.



El paper utilitzat per a la impressió d'aquest llibre té la qualificació de paper ecològic i procedeix de boscos gestionats de manera sostenible.

# Índex

Pòrtic . . . . .	13
1. La pobresa del món . . . . .	19
2. La raó desvalguda . . . . .	53
3. Els sistemes simbòlics . . . . .	97
4. La seducció de la tècnica . . . . .	121
5. L'imperi de la premsa . . . . .	151
6. La cerimònia de l'adeu. . . . .	177
Teló: Ètica de la vergonya . . . . .	197
Apèndixs	
Notes . . . . .	207
Bibliografia . . . . .	223
Índex onomàstic . . . . .	233
Agraïments. . . . .	243

# 1

## La pobresa del món

El món es posa a desfilars, allunyant-se de mi, tal com desfilen les tanques quan el tren es posa en marxa, com les ones del mar quan el vaixell avança.

VIRGINIA WOOLF, *Les ones*

Diguem, per començar, que la meua història no és mai completament meua, que no em pertany. Algú que em va precedir em posarà un nom i em contarà qui soc i què hi faig, aquí. No existeixo sense un nom que em situï en un relat, sense un vincle i una història que un altre m'ha contat. La meua existència comença a partir de la narració dels successos i dels esdeveniments que m'han precedit. La qüestió, aleshores, no és «què» o «qui» soc, sinó «com» he arribat a ser-ho, i també si puc canviar i transformar-me en un altre, en algú diferent.

El nom em recorda que vaig començar «abans», fa molt de temps, i que el passat no ha passat mai del tot. Per això, inevitablement, la meua vida està posseïda per absències que es converteixen en espectres que abandonen l'escena, però que de sobte un dia, tard o d'hora, hi tornen a fer acte de presència. No tots els

espectres són malèvols. Alguns resulten amables, però n'hi ha d'altres que, de vegades, sense saber per què, ens porten records dolorosos i nostàlgics, i obren les portes al nihilisme, a l'odi i a la venjança. En qualsevol cas, no és possible elucidar a priori què farà amb mi aquest nom, ni com el passat que m'ha estat llegat operarà en el meu present, ni per què aquesta herència no acaba de desaparèixer una vegada per totes de la meua vida i continua habitant-me a desgrat meu.<sup>1</sup>

En general, la filosofia no s'ha ocupat de pensar l'arribada al món. Bé o malament, des del *Fedó* platònic, el gran problema metafísic no ha estat el naixement sinó la mort. Ara proposo donar principi a aquest recorregut amb la pregunta: ¿què és néixer? Suggerixo, encara que sigui de manera provisional, una temptativa de resposta: és irrompre en una seqüència temporal, en un món interpretat, en una gramàtica. No obstant això, molt aviat un s'adona que hi ha alguna cosa que se li escapa, que hi ha alguna cosa que no li és possible controlar, que el món en el qual ha nascut no és del tot propi. En el meu naixement hi ha una experiència estranya, una cosa així com un misteri que no podrà resoldre's. No som els amos de la nostra pròpia casa, som estrangers per a nosaltres mateixos.

Al costat d'aquesta primera experiència n'irromp una de segona: la meua existència no està dotada a priori d'un món natural i la meua vida no està fixada en un estil. A diferència del que ha pensat la metafísica durant segles, descobreixo que no posseeixo una essència. La meua naturalesa és l'artificiositat. Per això no em queda altre remei que construir el meu món, inventar-me'l, i proveir-me d'una «forma».

En les cultures arcaiques això no era així. En aquestes cultures el món estava «tancat» i des del moment del naixement cada individu heretava també una «manera de ser específica», no una «forma», però sí una «especificitat». Tanmateix, almenys des de la modernitat, amb Copèrnic i Galileu, l'univers queda «obert». A partir d'aquest moment, la relació amb el món, i amb el que s'hi troba, és inquietant, i no és gens fàcil aprendre a habitar en aquesta inquietud. Potser és un aprenentatge impossible, condemnat al fracàs, però necessari malgrat tot, perquè, si no fos així, la malenconia, el pànic o l'angoixa hi farien acte de presència, i juntament amb aquests estats anímics hi podria irrompre una de les més importants «formes de la fragmentació»: el buit. Aquest buit té dues direccions que sovint convergeixen; ambdues resulten terribles si hi apareixen en tota la seva radicalitat: l'absència de sentit i l'absència de l'altre. La sensació de no poder inventar-nos un espai cordial, de no poder habitar-lo, d'existir en un món mut i buit, posseeix els nostres cossos fins al punt de provocar ferides que no només no podran guarir-se, sinó que ni tan sols arribaran mai a cicatritzar.

Adverteixo que no s'ha de confondre buit amb dissonància. El buit fa impossible habitar el món; la dissonància, en canvi, és el que permet l'existència. Existir és habitar un joc de dissonàncies.<sup>2</sup> Per això, com no podia ser d'una altra manera, el sentit de l'existència és fràgil, és un sentit que no eludeix el sense-sentit. Com va assenyalar Merleau-Ponty en la seva *Fenomenologia de la percepció*, l'evidència absoluta i l'absurd són equivalents, no només com a afirmació filosòfica



sinó com a experiència.<sup>3</sup> Ni el sentit ple ni l'absurd nihilista són formes d'existir en el món. Per habitar-lo és necessari situar-se en l'àmbit del sense-sentit, que, com va indicar Vasili Grossman, és l'àmbit de la bondat i de l'ètica.<sup>4</sup>

L'evidència absoluta de sentit és l'ideal de la metafísica, un ideal de llum que brilla a l'exterior de la caverna. D'altra banda, com ens va advertir Albert Camus a *El mite de Sísif*, l'absurd és la conseqüència de l'experiència d'un buit que fa del món un lloc inhabitable. Enfront de tots dos, el sense-sentit és la dissonància que farà possible habitar (*humanament*) el món, això és, habitar-lo en la seva finitud i ambigüïtat. És veritat que sovint hi irrompen el fred, la nit i la tempesta, i aleshores el món es transforma en una cosa amenaçadora i cruel, però altres vegades resulta cordial i amable; en qualsevol cas, per a una existència finita no existeix el paradís, i, per desgràcia, de vegades un té la sensació d'estar vivint en un infern, en un món infernal. Això pot succeir perquè, a diferència del paradís, l'infern és una possibilitat humana, històrica i situacional. L'infern és una possibilitat indefugible, però el nostre no és ni el millor ni el pitjor dels mons possibles. Si hi ha alguna cosa que el caracteritza és que es troba a l'altre costat del paradís. Habitar el món és existir sempre en un trajecte, en una cruïlla.

Com en el llenç de Caspar David Friedrich, cadascun de nosaltres som un «caminant sobre un mar de núvols». De tant en tant, ens aturem davant un horitzó invisible. Aquesta imatge il·lustrarà aquest assaig. De la mateixa manera que en Zaratustra en l'obra de Nietzsche, el caminant del quadre abandonarà la seva



talaia, des de la qual contempla l'abisme, i descendirà al món per procurar habitar-lo. De les peripècies i dificultats de la seva habitació en donaran compte les pàgines que segueixen.

No sabem on anem, però sí d'on venim. No hi ha alternativa per als éssers finits; mentre que el paradís és l'espai de la Veritat, del que és Clar i del que és Distint, el que hi ha a l'altre costat no és allò que és infernal sinó allò que és ombrívol. Si som éssers en el món és perquè som éssers d'ombres. El paradís no està a l'abast de la nostra condició perquè és la negació d'allò que és ombrívol, la negació de la finitud.

No sembla que existeixi acord entre els filòlegs sobre l'origen de la paraula «món». A Roma, el *mundus* era una cavitat circular en la qual, en el moment de la fundació de la ciutat, Ròmul i els seus companys havien llançat la terra dels llocs d'on venien. La fossa era considerada sagrada pels déus de l'inframón. A l'origen, el *mundus* era aquesta cavitat destinada als morts i, per tant, l'espai en el qual, en llançar la terra de l'origen, s'establia un lligam temporal entre el passat i el present. Des d'aquesta perspectiva, ésser en el món és mantenir aquest lligam, aquesta tensió entre «el que ja no hi és» i «el que segueix sent».<sup>5</sup> Ésser en el món és habitar una gramàtica que, de manera insistent i tremolosa, ens vincula a una història i a un relat. Ésser en el món, per consegüent, és habitar un temps, una tensió, un vincle.

D'altra banda, caldria recordar que «món» és també una de les paraules fonamentals per entendre la finitud. Aquesta estructura de l'humà s'expressa en la seva «mundanitat» o, el que és el mateix, en la seva contin-

gència i en la seva historicitat. Per això aquesta paraula —«món»— no ha estat tradicionalment un concepte fonamental de la metafísica. Més aviat podria dir-se que és un terme incòmode per als metafísics. Els grecs parlaven de la *physis* i del *cosmos*. Agustí d'Hipona es referia al món només en relació amb Déu. Per a Kant, el món no aconsegueix cap paper rellevant, encara que en la seva antropologia fa una distinció entre *tenir* un món i *conèixer* el món. En qualsevol cas, la importància filosòfica del món no apareix en la seva forma radical fins a les obres de Schopenhauer, Heidegger, Wittgenstein i Hannah Arendt. El que cal subratllar ara és que aquest serà precisament un dels conceptes que tindran un paper essencial en la crítica i en la destrucció de la metafísica.

Si del que es tracta en aquest assaig és de pensar la fragilitat del món i les seves implicacions existencials, és necessari començar per aclarir què entendrem aquí per «món». ¿Què significa aquesta paraula? ¿A què ens referim en parlar de «món»? La resposta no és fàcil. Diguem, en primer lloc, el que el món *no* és. No és un simple lloc, no és un mer espai que pugui explicar-se en termes d'extensió. No és aquesta la característica que defineix el que és el món per als éssers humans. No estem en el món com un peix en una peixera, no habitem el món com qui viu en una mena de receptacle. Tampoc no és un conjunt d'objectes i d'éssers entre els quals vivim. I, sobretot, el món no és una cosa que puguem dominar i configurar com vulguem, perquè posseeix un àmbit d'indisponibilitat, un àmbit que escapa al control, a l'ús i a la decisió. Com hem dit al principi, el món no ens pertany, és inapropiable.

En les seves *Elegies de Duino*, Rainer Maria Rilke ens ofereix una pista que serà necessari seguir: «No ens sentim segurs en el món interpretat», escriu.<sup>6</sup> Aquesta és la qüestió: «món» i «interpretació» són inseparables. El món és la gramàtica que habitem i que ens habita, la interpretació que ens posseïx i en la qual vivim. «El món és la meva representació», va escriure Arthur Schopenhauer al principi de la seva obra fonamental.<sup>7</sup> Per al filòsof alemany, cap veritat no és més certa ni està menys necessitada de prova que aquesta, a saber, que el món és un objecte en relació amb un subjecte. Tot el que pertany i pot pertànyer al món és sempre en relació amb un subjecte, està condicionat per un subjecte i només existeix per a aquest subjecte. Però Rilke fa un gir important. El món no és només la meva representació, és, així mateix, la meva interpretació, la meua i la dels altres, perquè significa en una «trama gramatical»; de fet és això, una «trama». Volem dir que no posseïx una dimensió únicament epistemològica, sinó també narrativa, gestual i moral. En altres paraules, el món no és «el que és», és «el que significa». Les paraules conformen el teixit del món. Així doncs, des d'aquesta perspectiva, existir és ésser en un món, habitar de forma dissonant una incerta gramàtica.

Ara bé, és necessari tenir en compte que no és el mateix «habitar» que «dominar». La voluntat de domini que posseïxen els diferents sistemes socials, i les seves corresponents «lògiques simbòliques», ens va fer pensar que era possible esquivar la incertesa i que podríem usar, manipular i conèixer el món com volguéssim. No teníem raó, perquè el món no és una cosa que estigui a la nostra mercè. Si encara hi ha món, i si n'hi

continuarà havent en un futur, és perquè «hi ha alguna cosa aquí a fora» que no depèn de nosaltres, hi ha alguna cosa indisponible que afecta la nostra existència d'una manera que desconeixem. Hi ha alguna cosa aquí que em forma i em transforma cap a una direcció que ignoro. És l'experiència d'en Gregor Samsa en la novel·la de Kafka. Qualsevol dia, després d'un son tranquil, potser em desperto convertit en un «monstruós insecte», però les busques del rellotge continuaran avançant, la pluja copejarà contra l'ampit de la finestra i res del que succeeixi no haurà estat un somni.

Si no es preserva i es cuida l'ambigüitat i la indisponibilitat «del que hi ha aquí a fora», l'existència deixa de ser pròpiament «existència». El món posa un límit a la voluntat humana de domini. Sense aquest límit, la fragmentació i la mort resulten irremeiables, i la meva existència queda abandonada i buida. És evident que no hi ha fórmules màgiques ni llibres d'autoajuda que ens ensenyin a tenir cura de la fragilitat del món i de la vulnerabilitat de l'existència. L'únic que podem fer és retornar els drets a l'art i convertir-nos en artesans de la nostra pròpia vida. Però per a això no queda altre remei que acceptar que existir és inventar-se i assumir cada dia el risc de precipitar-se al buit.

Massa vegades s'ha imaginat l'existència a la manera d'un viatge interior. Aquí es tractarà de pensar tot el contrari. Existir és sortir d'un mateix, llançar-se a una aventura en una terra estranya que no deixarà de ser-ho i en la qual no es tindrà mai la sensació de ser a casa. De vegades pot ser que resulti una mica més familiar, però serà només una sensació momentània. Al cap de poc la incertesa hi tornarà a fer acte de presèn-

cia. L'estranyesa és una condició insuperable de l'existència.

Queda clar, doncs, que, des de la perspectiva que aquí s'adopta, el món és la gramàtica que permet establir relacions i lligams de dependència, sempre fràgils i insegurs, sense els quals no és possible existir. L'existència és estructuralment relacional. A través de la gramàtica heretem signes, símbols, gestos i normes que ens vinculen als nostres avantpassats, als nostres contemporanis i als nostres successors. Per això no seria correcte identificar la gramàtica amb el llenguatge o amb la llengua materna. La gramàtica és un univers sígnic, simbòlic i gestual, i un dels seus elements bàsics és el que he anomenat *regles de decència*. Aquestes regles són formes que adopta la moral i acompleixen un paper prioritari en tota formació. Són imprescindibles per habitar el món.<sup>8</sup>

Les regles de decència tenen a veure amb les normes, però també amb els gestos. La moral opera en gran mesura a través de la gestualitat que heretem. Pensem, per exemple, en la distància social, en la salutació, en el fet de cedir el pas a una altra persona, en la mirada i en el vestit, en les maneres d'asseure's a taula, en el sentit de la vergonya, en el pudor, en els insults, en el fàstic, en les festes, en els ritus de pas, en les cerimònies mortuòries, etcètera. La vida quotidiana, que qualsevol de nosaltres dona per feta i considera evident, té una estructura gestual que queda adherida als nostres cossos com una segona pell. El món és el conjunt d'aquestes regles que ens precedeixen i ens situen en un espai i en un temps vinculant-nos als altres i obligant-nos a dependre'n.

Però el món no és simplement una cosa que s'hereta i s'incorpora al nostre cos, també és l'exterioritat que ressona en les nostres entranyes i ens interpel·la. Aquest és un aspecte essencial que caldrà tenir molt present. El món és el que ens posseïx, però, al mateix temps, és el que no posseïm *del tot*. És el que incorporem sense que deixi de ser una cosa estranya que ens demana. El món és un intrús que ens penetra en néixer i que no deixa de fer-ho al llarg de tota la vida, un intrús que ens inquieta d'una forma insistent i moltes vegades tremendament incòmoda; és veritat que, altres vegades, ho fa a la manera d'una parella amorosa, però sempre provocant una ressonància insegura i ambivalent. No s'ha de perdre de vista aquesta estranyesa, perquè és el que ens impedeix viure i disposar del que «hi ha aquí» com ens vingui de gust. Si el que és estrany desapareix, si l'estranyesa es difumina i el món deixa de tenir àmbits foscos, zones sinistres i indisponibles, aleshores l'existència apareix com una cosa clara i distinta i, com veurem més endavant, pot acabar essent capturada amb facilitat per les lògiques dels sistemes simbòlics (el que és sagrat, la fidelitat, l'enemic, l'adversari, el que és útil, l'intercanvi, l'acceleració, la pressa, etcètera).

Habitar el món és intentar establir-hi un lligam, significa aprendre a viure en el dubte i el sense-sentit, en la inquietud i l'estranyesa. Al final de *La pesta*, Albert Camus va escriure que l'alegria està sempre amenaçada, que no hi ha mai, ni hi podrà haver, una victòria definitiva sobre la contingència, sobre el sofriment i la mort, perquè el bacil de la pesta no desapareix mai, perquè està a l'aguait, adormit en la prosa del món, esperant una nova oportunitat per irrompre en els nos-

tres cossos.<sup>9</sup> Per a un ésser finit, la felicitat és una felicitat en la infelicitat.<sup>10</sup>

«No» és una paraula clau per aprendre de nou a habitar el món. Vivim una vida en la qual es dona un excés d'afirmació. O, dit d'una altra manera, el món s'ha trencat per una falta de límit. No em refereixo a un límit lligat a les institucions, no estic reclamant una mena de poder polític o moral fort o absolut, ni res de semblant. Es tracta d'adonar-me de la necessitat d'un límit que depengui de mi mateix. Abans de dir *no* he d'aprendre a dir-me *no* i estar atent al que *no* és meu, al que *no* em pertany.

Sabem que el món és una gramàtica que ens habita des del moment que vivim l'experiència del llenguatge com a *llenguatge*. ¿Què significa això? Que sabem de sobres que els noms de les coses no són les coses, però que, alhora, resulta impossible pensar les coses sense els seus noms. Altrament dit, tenim tan incorporada la gramàtica heretada que ens sembla estrany que les coses puguin anomenar-se d'una altra manera, que en altres llenguatges es diguin de forma diferent. En la vida quotidiana participem d'una «experiència de naturalitat» entre les paraules i les coses. Al mateix temps, aquesta naturalitat és extremadament perillosa, perquè té un costat fosc que ens fa creure que el món és una cosa que està en les nostres mans, que ens pertany.

¿Què succeeix quan hi apareix l'altre? Les paraules de l'amor, així com els insults, no sonen igual en altres llengües, no sonen de manera *natural* fins que no són incorporades a la vida quotidiana, i, per descomptat, no és gens fàcil fer-ho. Des del capítol IV de la *Fenomenologia de l'esperit*, de Hegel, la filosofia es va centrar



bàsicament en l'estudi de la relació amb l'altre humà: una consciència només obté reconeixement en una altra autoconsciència. D'aquí a la mirada cosificadora que Jean-Paul Sartre descriu a *L'èsser i el no-res* hi ha un pas. L'altre no és només algú que veig, sinó algú que em veu. I sé, escriu Sartre, que no em veu com a *algú* sinó com a *alguna cosa*. Aquest captaire que canta sota la meua finestra, aquesta dona que passa pel carrer, aquest nen que juga són, per a mi, objectes, sense cap dubte.<sup>11</sup> El desenvolupament de la lluita pel reconeixement que té lloc a la *Fenomenologia de l'esperit* acaba, per a Sartre, en cosificació, solitud i abandó. Merleau-Ponty va denunciar a *El visible i l'invisible* aquesta relació d'alteritat sartriana que transforma els éssers humans en objectes que es mouen mecànicament.<sup>12</sup> Caldrà esperar l'«ètica del rostre» del filòsof lituà Emmanuel Levinas per poder albirar un canvi de rumb. Però no fa falta una relació de cosificació perquè l'altre arribi a ser anihilat.

Les lògiques dels sistemes socials operen sovint d'una forma més subtil; ordenen el món i classifiquen els altres com a *humans*, com a *animals* (n'hi ha de vertebrats —mamífers, aus, peixos, rèptils, amfibis— o d'invertebrats) i com a *objectes* —i coses—. En fer-ho així, despullen de dignitat determinats éssers a partir d'una atribució categorial (o conceptual) i, en conseqüència, legitimen el seu tracte dins la legalitat vigent. De vegades aquest tracte en suposa la destrucció, l'anihilació.<sup>13</sup> No és necessari, doncs, situar-se fora de la llei, ni en un estat d'excepció, per començar una política d'extermini. Al contrari, la crueltat opera a la manera d'un ordre que no és bàsicament epistemolò-

gic sinó moral.<sup>14</sup> Dit de forma clara i breu: la moral és ontològica, és el tracte que resulta de la classificació que legitima el respecte, però també la indiferència i la destrucció d'«això», d'aquest cos que ja no està protegit per la capa de la llei.

Ara bé, en el món les relacions de dependència no es formen únicament respecte a altres éssers (com nosaltres). A més a més es configuren en funció dels objectes i de les coses. I aquestes relacions són una manera de ser estructural de la condició humana. Per això crida l'atenció el fet que, en general, aquesta «relacionalitat objectual» no hagi estat estudiada amb el detall i la intensitat que es mereix. La relacionalitat té a veure amb un interès per allò que és quotidià, per allò que és prosaic. «Prosa» no significa aquí el contrari del que és poètic, sinó el caràcter temporal, relacional, contingent, material, minúscul, objectual i existencial de la vida. La filosofia metafísica que hem heretat es caracteritza, en línies generals, per un allunyament del món i, en conseqüència, per una mena d'indiferència davant allò que és prosaic. Però en la vida quotidiana no tenim altre remei que compondre'ns-les amb coses; les podem utilitzar, admirar, cuidar, estimar, col·leccionar, destruir o ignorar. En qualsevol cas, no hi ha existència sense aquesta relacionalitat objectual.<sup>15</sup> Ineludiblement, en néixer hem d'aprendre a usar utensilis i objectes, i a adquirir sistemes de signes, de símbols, de gestos, de regles de decència que ens permetin obrir-nos al món i inventar-nos (en part) a nosaltres mateixos. D'això se n'ocupa l'educació. Però quins són aquests objectes i aquests sistemes és una cosa que no pot establir-se a priori, perquè ho decidirà el mateix món.

L'existència humana es caracteritza pel fet de poder ser sempre «d'una altra manera». Per això les relacions que estableix amb els objectes (materials o simbòlics) també poden ser-ho. En funció del món (i de la seva possible colonització per part dels sistemes socials) es proposaran «competències», això és, «formes adequades d'ús» de les coses i de resolució de problemes quotidians que es plantegen en cada cas. Però hi ha coses amb les quals no és possible mantenir relacions de «competencialitat». Penso en l'escriptura d'un poema, en la lectura d'una novel·la, en la interpretació d'una peça musical o en el comentari d'una obra d'art, per exemple. Aquí no hi ha competència que hi valgui.<sup>16</sup>

La filosofia de Martin Heidegger considera la relació de l'existència amb el món. Existir és sortir d'un mateix, projectar-se, és un «poder ser», és ésser en el món i establir, per a bé o per a mal, relacions amb les coses. En la seva obra principal, *Ésser i temps (Sein und Zeit, 1927)*, Heidegger va col·locar, més que cap altre pensador, la vida quotidiana en el centre, i va reflexionar amb detall sobre els estris o utensilis (*Zeuge*) i sobre les relacions que hi mantenim. Com ell assenyala, aquestes relacions amb els objectes no són teòriques, sinó pragmàtiques. La major part de les vegades un usa els utensilis tal com li ho han ensenyat, de forma immediata, sense aturar-se a pensar gaire què són i per què funcionen així. En altres paraules, en la nostra habitació del món el tracte amb els objectes és prosaic; no és un tracte cognoscitiu, sinó situacional, contextual o fins i tot, podria dir-se, existencial. Es trenca aquí amb la idea de món com un espai extern a nosaltres, per passar a concebre'l com una manera de ser

relacional en què estem immersos. Altrament dit, el món no és simplement una cosa que hi ha aquí, a l'exterior, sinó una estructura del nostre ésser més propi.

En les seves lliçons sobre «Hermenèutica de la facticitat» (1923), que avancen algunes de les tesis fonamentals d'*Ésser i temps*, Heidegger aclareix una mica més aquesta qüestió en assenyalar que el món és «el que ocorre», «el que trobem», el que «ens surt a l'encontre» (*begegnen*).<sup>17</sup> Aquest fet d'«ocórrer» l'anomena «significativitat». La «significativitat» no és una categoria de la cosa que vincula l'objecte a un contingut concret, sinó la manera de ser del món. El món és «significativament», és «el que significa». Però ¿què vol dir això?

En la prosa de la vida no acostumo a fixar-me en els utensilis que conformen el meu món. Només m'aturaré si deixen de funcionar. Escric en un quadern, amb ploma i tinta de color violeta. Imaginem que, de cop i volta, la ploma deixa d'escriure. Potser s'ha acabat la tinta, però descobreixo que no, que és una altra cosa el que falla, però no acabo de saber el què. ¿Pot ser que s'hagi embussat? Decideixo netejar-la a fons. Ho faig amb cura, només amb aigua. L'eixugo i torno a carregar-la. Ara ja funciona, no hi ha problema. ¿Què ha passat? M'he aturat, he fixat la meva atenció en aquesta ploma, en aquesta tinta violeta, en aquest tinter que fa un moment utilitzava de forma natural, sense aturar-me a pensar sobre la seva manera de ser, fins que la ploma ha deixat de funcionar i m'he vist obligat a prendre distància d'aquests objectes que uso cada dia i als quals no solc prestar atenció.

M'adono que cap utensili no està separat d'una xarxa d'instruments. La ploma és al costat del tinter, necessita el tinter i el quadern. Sense aquests objectes no serviria per a res, almenys per a mi, no es podria usar. Per a un col·leccionista, per exemple, la ploma no necessita res més per tenir significat, és un pur objecte de contemplació. En el meu món, en canvi, cada instrument d'escriptura en remet a d'altres, i remet així mateix als llibres de la meva biblioteca, que són punts de referència fonamentals per a tot allò que escric. Els objectes tenen «significativitat». En la meua mà, la ploma traça un viatge, em permet passar del llibre al quadern, i viceversa. En copiar literalment el paràgraf que ha cridat la meua atenció l'estic convertint en cos, en part del meu cos, i és possible que el seu sentit sigui per a mi tan intens que no l'oblidi mai. Però això no ho sé de ciència certa. Caldrà esperar. En qualsevol cas, en el tracte amb els objectes un s'adona que el món no pot reduir-se a l'espai habitable; al contrari, és una estructura existencial que mostra que la meua vida és fora de si mateixa, exposada a allò altre, a l'exterioritat; que les coses són, al mateix temps, aquí a fora i dins meu, perquè soc jo el qui les usa, el qui els dona «significat».

El que fa de l'objecte una cosa *útil* és la seva «pragmàticitat», és *alguna cosa per a*. En sentit estricte, això significa que no és si no està en relació amb una «totalitat significativa», és a dir, amb un conjunt d'objectes. La ploma, el tinter i el quadern són damunt la taula i els utilitzo per escriure. Però, en el meu món, aquests estris també estan enllaçats amb altres objectes, potser més llunyans i aparentment separats i independents

entre si, com l'equip de música en què gira el vinil dels *Nocturns* de Chopin, el ventilador o la tassa de te que m'acompanya en l'escriptura. No hi ha, doncs, una cosa així com una *relacionalitat objectiva* que pugui establir-se a priori i ser recollida en un manual d'instruccions. La totalitat significativa escapa a la lògica tècnica. Per entrar en el meu món, perquè algú em compregui, serà necessari que conegui el meu «univers objectual», en el qual s'expressa aquesta exterioritat vital, una exterioritat que és un dels aspectes fonamentals de la meva existència. És l'ús que dono a les coses que m'envolten el que en configura la significativitat. Però no només això, perquè en l'ús s'esgota el significat, però no el sentit.

Els humans, com a éssers que habitem mons, som cossos en relació amb materialitats que viuen, encara que les seves vides no són considerades *vides* per les lògiques dels sistemes simbòlics dominants. Sovint una de les distincions entre els cossos és aquella que establim entre els éssers animats i inanimats, entre els éssers vius (animals, plantes) i la matèria morta (objectes i coses). ¿No seria ja hora de repensar aquestes distincions? Per aprendre de nou a habitar el món caldria enfrontar-se a la «vida material de les coses», perquè si no ho fem es genera *de facto* un procés de despreocupació i indiferència, com si només s'hagués de tenir cura dels éssers (biològicament) vius i totes les altres coses no pertanyessin al món o fossin accessòries.

Hem dit que els utensilis es caracteritzen per la seva dimensió pragmàtica i per la seva pertinença a una totalitat significativa, però ¿res més? La sola percepció pragmàtica ens oculta el món com a *món*. Per això con-

vé transformar les nostres relacions amb el món i no veure-les des del nostre possible benefici, com si el que no poguéssim utilitzar per al nostre propi profit ja no fos interessant. La pregunta «¿per a què serveix?» bloca la percepció. Per existir cal transformar les coses que són «útils» en «objectes» de preocupació i de cura. Els éssers humans han de distanciar-se d'un món en el qual regna la lògica de la utilitat, per poder existir en el dissonant fluid del temps.

No sé si el sentit pot trobar-se, però el que és segur és que si es troba no serà en la pragmaticitat. El que és útil provoca un bloqueig i una negació de sentit, no només perquè no és possible trobar-lo sinó sobretot perquè n'ofereix un de sol. Els «carrers de direcció única» són aquells en què res no té sentit. Tant el nihilisme (la negació del sentit) com l'absolutisme (l'afirmació d'un únic sentit) neguen el sentit finit de l'existència i del món, neguen el «sentit del sense-sentit», el sentit vacil·lant i precari. Quant a això, suggereixo reflexionar sobre el fet que una cosa posseeix una dimensió irrepetible que no té res a veure amb el seu valor monetari ni pragmàtic, una dimensió que escapa al seu ús, que, podent ser totalment inútil, li dona un valor singular. Si un sistema social captura l'utensili i li dona un únic valor, el meu món s'empobreix.

Un dels filòsofs contemporanis que es van ocupar de forma més subtil del significat existencial de les coses va ser Remo Bodei. En el seu llibre titulat *Generacions*, Bodei va sostenir que les coses materials estan carregades de ressonàncies immaterials (personals, familiars, socials) que heretem. Precisament per això, perquè són el resultat d'una herència, aquests objectes



posseeixen, per a bé o per a mal, una ressonància afectiva (una *ànima*) que no pot reduir-se a la seva pragmaticitat i que també queda incorporada a la seva totalitat significativa.

L'ànima de les coses sorgeix de manera intensa a partir de la mort dels seus propietaris i, per això mateix, en el moment de la transmissió de l'herència (amb la seva càrrega simbòlica). És evident que el que aquí té lloc no és una mera donació d'un estri o un instrument, sinó la revelació d'un món. El que rebem en herència dels nostres avantpassats no són simplement objectes o béns materials, sinó «coses matèriques» en les quals hi ha les seves empremtes. El nostre món és inimaginable sense la «matericitat» d'aquestes coses, sense la presència de les empremtes dels absents. Aquestes empremtes no tenen a veure amb l'ús, amb el que és pragmàtic, sinó amb el que és existencial. En la lògica que està colonitzant el món, que és una lògica de la pressa i de la novetat, el que és existencial és un valor a la baixa. En aquesta lògica tècnica, la singularitat de les coses no importa, per això es converteixen en simples objectes, en utensilis que poden (o fins i tot que tenen el deure de poder) ser canviats per d'altres (suposadament) de millors o de més nous. Si el que és existencial és un valor a la baixa, la novetat, en canvi, és tot el contrari, un valor en alça, inqüestionable i donat per fet.

A més d'establir-les amb els objectes i amb les coses, també establím relacions amb el que podríem anomenar «obres». Una obra és una cosa que sempre n'acompanya l'autor, una cosa que no es deixa mai enrere i sobretot una cosa en la qual el material no és

gairebé res i l'acoblament ho és gairebé tot. Una obra no s'atura mai, sempre està en moviment, és una cosa oberta, abordable per a qualsevol i no desgastable per l'ús. Si l'exemple més clar de «cosa matèrica» és un llibre, el més clar d'obra n'és l'escriptura, el text escrit. Però no hi ha dubte que es podrien trobar altres expressions d'aquestes obres en la vida quotidiana. L'important aquí és l'acoblament i l'obertura. O, dit d'una altra manera, la seva inacabable transformació. Un text no termina mai d'escriure's, no pot abandonar-se en sortir de viatge perquè s'arrapa al cos de l'escriptor com una segona pell. Això succeeix en general amb totes les obres.

Per aprendre de nou a veure el món, per habitar-lo, pensar-lo i ocupar-nos-en, per tractar amb els altres (siguin o no humans), així com amb els objectes, amb les coses i amb les obres, cal trobar les paraules oportunes. No estem parlant de les «veritables», sinó de les «adequades». No hi ha món sense paraules, i la ruptura entre les paraules i les coses sembla (gairebé) irreversible perquè un nou monolingüisme ha colonitzat el món, l'ha «desemparaulat». Per descomptat, la situació no és nova. Serà necessari girar el cap i mirar enrere. Només així comprendrem què és, en definitiva, el que hem heretat, serem capaços d'interpretar la fragilitat del món i repensar si encara som a temps i en condicions de trobar les formes necessàries per tenir-ne cura.

Cal girar, doncs, els ulls cap al passat. La història a la qual em referiré ve de lluny, i la lectura d'alguns textos venerables ens ajudarà a reconstruir-la. El modern desemparaulament del món va començar a la ciutat de Viena entre la fi del segle XIX i el començament

del xx. Els seus escriptors, músics i artistes (Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein, Gustav Klimt, Egon Schiele, Gustav Mahler, Arnold Schönberg, Alban Berg, Hugo von Hofmannsthal, Robert Musil, Hermann Broch i Elias Canetti, entre d'altres...) van percebre que s'estava produint un *final de món*. No cal sinó llegir-los i contemplar o escoltar les seves obres. A la seva manera, tots ells van rebre l'herència de Friedrich Nietzsche. El filòsof alemany havia mostrat la ruptura entre les paraules i les coses a què abans he fet referència. La literatura radicalitza la crítica de Nietzsche al concepte de veritat com a correspondència. Es va acabar la distinció rotunda entre fets i valors, entre el que és fàctic i el que és interpretat.

En el seu escrit de joventut *Veritat i mentida en sentit extramoral*, així com en altres textos seus, Nietzsche va exposar la lògica de la formació dels conceptes. Pensem, per exemple, en els gèneres de les coses. L'arbre és masculí, la planta és femení. Una classificació del tot arbitrària. Els diferents idiomes, diu Nietzsche, mostren que amb les paraules no s'arriba mai a la veritat, ni tan sols a una expressió adequada, «ja que, en cas contrari, no n'hi hauria tants». «Creiem saber alguna cosa de les coses mateixes», continua dient Nietzsche, «quan parlem d'arbres, colors, neu i flors, i no posseïm, no obstant això, més que metàfores de les coses, que no corresponen en absolut a les essencialitats originàries».<sup>18</sup> Hi ha una ruptura entre el llenguatge i el món. Les paraules no poden donar compte de l'originalitat i de la singularitat de les coses perquè els conceptes es formen «igualant el que no és igual». El concepte «fulla» s'ha creat «prescindint arbitràriament d'aquestes diferències indi-

viduals, oblidant allò que les diferencia, la qual cosa suscita la idea que en la natura, a més de fulles, hi hagués alguna cosa que fos la “fulla”, una mena de forma primordial, segons la qual totes les fulles haguessin estat teixides».<sup>19</sup>

La «veritat», a la manera de la metafísica clàssica, platònica i cristiana, com una correspondència entre el llenguatge i el món, està des d'ara tocada de mort. A partir d'aquest moment res no serà el mateix. Perquè seguim creient en la gramàtica, no ens hem alliberat de Déu, escriurà Nietzsche a *Crepuscle dels ídols*.<sup>20</sup> La veritat és el resultat de les relacions humanes que han estat adornades retòricament i que, després d'un prolongat ús, ens semblen fixes, canòniques. Però, a més, Nietzsche assenyala que la qüestió sobre la veritat no és només epistemològica, també és moral. No s'està pensant únicament contra el platonisme i el cristianisme, també contra la moral kantiana, contra l'imperatiu categòric, que és un «atemptat contra la vida».<sup>21</sup> Els humans sotmeten les seves obres com a éssers racionals «al senyoratge de les abstraccions», i aquesta és la diferència amb els animals, la facultat de crear esquemes, conceptes, ometent el que és desigual i, en conseqüència, la capacitat de construir un «ordre piramidal» i de fabricar un món de lleis, privilegis i delimitacions, un nou món que es contraposa a l'altre món, el vell, l'intuïtiu, el de les primeres impressions. Aquest món dels conceptes (o de les idees) passa a considerar-se «allò que és més ferm, allò que és més universal, allò que és més conegut i allò que és més humà, i, per això, allò que és regulador i allò que és imperatiu».<sup>22</sup> Pres d'aquest llenguatge conceptual, el món sembla allu-

nyar-se irremissiblement. A alguns no els molesta en absolut, així no hauran de preocupar-se de buscar el sentit, però, per a d'altres, el silenci es percep com una cosa terrible, aterridora, perquè no hi ha manera de fer-li front.

En el seu llibre *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme* (1905), Max Weber va abordar la pèrdua del món des d'una altra perspectiva. La societat occidental ha sofert un important i, alhora, greu procés de racionalització que, lluny d'aportar-hi una vida millor, ha produït una crisi social i sobretot «espiritual». L'«esperit del capitalisme» és una mentalitat i una organització de la vida, és una forma d'ésser en el món que té com a objectiu fonamental l'acumulació de diner. Aquest objectiu és un fi en si mateix. El sistema capitalista és un cosmos terrible en el qual l'individu neix i que és per a ell, almenys com a individu, una mena de closca pràcticament irreformable, dins de la qual ha de viure.<sup>23</sup> Aquesta closca és la «gàbia de ferro». El món s'ha convertit en una immensa xarxa burocràtica de la qual és impossible escapar-se, és un espai tancat en el qual impera una lògica instrumental que provoca l'escissió entre la raó i el sentit. En aquest univers no hi ha un punt de suport més enllà d'aquesta lògica del capital, de l'acumulació de diner com un fi en si mateix. Els habitants d'aquest món acaben convertint-se en *somnàmbuls*, i la pregunta que es formula Weber adquireix ara grans dimensions. ¿Té el progrés un sentit que vagi més enllà del que és purament econòmic, burocràtic i tècnic?<sup>24</sup> En altres paraules, ¿poden l'economia i la tècnica donar un sentit al món? ¿Pot abordar una raó instrumental el sentit de l'existència?