



MARINA GARCÉS, *Nova il·lustració radical*. Editorial Anagrama, 2017.

El nostre temps és el temps en què tot s'acaba. Vam veure com s'acabaven la modernitat, la història, les ideologies i les revolucions. Hem anat veient com s'acaba el progrés: el futur com a temps de la promesa, del desenvolupament i del creixement. Ara veiem com s'acaben els recursos, l'aigua, el petroli i l'aire net, i com s'extingeixen els ecosistemes i la seva diversitat. En definitiva, el nostre temps és aquell en què tot s'acaba, fins i tot el temps mateix. No estem en regressió. Diuen, algunes veus, que estem en procés d'esgotament o d'extinció. Potser no arribarà a ser així com a espècie, però sí com a civilització basada en el desenvolupament, el progrés i l'expansió.

El dia a dia de la premsa, dels debats acadèmics i de la indústria cultural ens confronten amb la necessitat de pensar-nos des de l'esgotament del temps i des de la fi del temps. Busquem exoplanetes. Els noms dels seus descobridors són els nous Colom i Marco Polo del segle XXI. Els herois de les pel·lícules ja no conquereixen l'oest, sinó el planeta Mart. Alguns, crèduls, ja han comprat el

bitllet de sortida. Els camins per a la fugida s'estan traçant i els rics d'aquest món finit ja fan cua.

De fet, ja fa temps que es va decretar la mort del futur i de la idea de progrés. Eren els anys vuitanta del segle XX, quan el futur es va convertir en una idea del passat, pròpia de vells il·lustrats, de visionaris i de revolucionaris nostàlgics. La globalització prometia un present etern, una estació d'arribada on a poc a poc els països en vies de desenvolupament anirien fent cap i on tots els ciutadans del món aniríem, progressivament, connectant-nos. Però en els últims temps la fi de la història està canviant de signe. El que tenim davant ja no és un present etern ni un lloc d'arribada, sinó una amenaça. S'ha dit i escrit que amb l'11-S del 2001 la realitat i la història es van posar en marxa un altre cop. Però, en lloc de preguntar-nos «cap a on?», la pregunta que ens fem avui és «fins quan?».

Fins quan tindrè feina? Fins quan viuré amb la meua parella? Fins quan hi haurà pensions? Fins quan Europa continuarà sent laica, blanca i rica? Fins quan hi haurà aigua potable? Fins quan creurem encara en la democràcia? Des de les qüestions més íntimes fins a les més col·lectives, des de l'àmbit individual fins a l'escala

planetària, tot es fa i es desfà sota l'ombra d'un «fins quan». Encara que la història s'hagi posat en marxa, continuem sense tenir futur. El que ha canviat és la relació amb el present: de ser allò que havia de durar per sempre, s'ha convertit en allò que no pot aguantar més. En quelcom literalment insostenible. Vivim, així, precipitant-nos en el temps de la imminència, en el qual tot pot canviar radicalment o tot pot acabar-se definitivament. És difícil saber si aquesta imminència conté una revelació o una catàstrofe. La fascinació per l'apocalipsi domina l'escena política, estètica i científica. És una nova ideologia dominant que cal aïllar i analitzar abans que, com un virus, s'apropriï dels racons més íntims de les nostres ments.

Junt amb el «fins quan» es desperta també l'impuls de l'«ara o mai», del «si no és ara, quan?». D'aquest impuls en neixen els actuals moviments de protesta, d'autoorganització de la vida en comú, d'intervenció en les guerres i contra les guerres, de transició ambiental, de cultura lliure, els nous feminismes... Des d'una banda de la pregunta i des de l'altra, es comparteix una mateixa experiència del límit. Aquest límit no és qualsevol límit: és el límit d'allò *vivable*. És el llindar a partir del qual pot ser que hi hagi vida,

però que no ho sigui per a nosaltres, per a la vida humana. Vida *vivable*: és la gran qüestió dels nostres temps. Els uns la basteixen ja només en termes de supervivència, encara que sigui a cops de colze, fora d'aquest planeta. Els altres tornem a posar la vella qüestió sobre la taula, o enmig de les places: vida *vivable* és vida digna? Els seus límits són aquells pels quals encara podem lluitar.

Quan avui s'afirma que el temps s'acaba i s'accepta caminar sobre la irreversibilitat de la nostra pròpia mort, de quin temps i de quina mort s'està parlant? Precisament, del temps *vivable*. No es qüestiona el temps abstracte, el temps buit, sinó el temps en el qual encara podem intervenir sobre les nostres condicions de vida. Confrontats amb l'esgotament del temps *vivable* i, en últim terme, amb el naufragi antropològic i la irreversibilitat de la nostra extinció, el nostre temps ja no és el de la postmodernitat sinó el de la insostenibilitat. Ja no ens trobem en la condició postmoderna, que havia deixat el futur enrere alegrement, sinó en una altra experiència del final, la condició pòstuma. En aquesta condició, el *post-* no apunta cap a allò que s'obre quan s'han deixat enrere els grans horitzons i els referents de la modernitat. El nostre *post-* és el que ve



després del després: un *post-* pòstum, un temps de pròrroga que ens donem quan ja hem concebut i en part acceptat la possibilitat real del nostre propi final.

Insostenibilitat

La consciència, cada cop més generalitzada, que «això» (el capitalisme, el creixement econòmic, la societat de consum, el productivisme, com se'n vulgui dir) és insostenible impugna radicalment l'estat actual de les coses. Per això és innominable. O per això se'n neutralitza l'expressió, des de fa anys, amb tot tipus d'argücies terminològiques i ideològiques. Des dels anys setanta del segle passat, una de les principals estratègies de contenció de la crítica radical al capitalisme ha estat el concepte de sostenibilitat més concretament de desenvolupament sostenible.

La sostenibilitat va aparèixer com a pregunta o com a problema quan el 1972 el Club de Roma va plantejar, en l'informe *Els límits del creixement*, que en un planeta finit el creixement il·limitat no era possible. La pregunta que aquest informe llançava al món contenia també un «fins quan»: el planeta, com a conjunt dels recursos naturals

necessaris per a la vida, fins quan podrà aguantar sense col·lapsar el ritme d'exploració i de deteriorament al qual el sotmet l'activitat productiva i vital de l'ésser humà?

A aquest problema, s'hi va respondre amb el concepte de desenvolupament sostenible, promogut no com a contradicció que cal resoldre sinó com a solució que s'ha de proposar. Tal com el definia el 1987 l'Informe Brundland, el desenvolupament sostenible és aquell que satisfà les necessitats del present sense comprometre les necessitats de les futures generacions. És un concepte que ja en aquell moment va despertar una controvèrsia terminològica que en realitat era un conflicte polític. Com ha explicat l'economista José Manuel Naredo, entre d'altres, aquest conflicte va provocar la intervenció del mateix Henry Kissinger. El que es va aconseguir amb el tancament ideològic a l'entorn de la sostenibilitat del desenvolupament va ser blindar tota discussió sobre la sostenibilitat del sistema econòmic mateix. El neoliberalisme estava guanyant la batalla d'idees i d'imaginari que ha dominat, encara fins avui, els desitjos personals i col·lectius arreu del planeta. La integració del tema ambiental a través del discurs de la sostenibilitat va neutralitzar qualsevol nou

qüestionament que pogués sorgir més enllà de la derrota històrica del comunisme.

No obstant això, a partir de la crisi del 2008, el que s'ha posat seriosament en dubte és, precisament, la sostenibilitat del mateix capitalisme. La pregunta que avui alimenta els relats apocalíptics i la cancel·lació del futur apunta a la difícil viabilitat d'un sistema econòmic basat en el creixement i en l'especulació. La pregunta sobre el «fins quan» ja no posa en qüestió, només, la disponibilitat de recursos i de fonts d'energia naturals. Va més enllà: el sistema capitalista, fins quan podrà aguantar el seu propi ritme de creixement sense punxar? La pregunta es desplaça, així, del planeta i els seus límits a les bombolles i la seva inestabilitat. Vivim en un planeta finit a punt del col·lapse i sobre bombolles (financeres, immobiliàries, etc.) sempre a punt d'esclatar.

La crisi és un problema intrínsec al capitalisme, com ja havien analitzat els economistes clàssics, Marx entre ells. Però el que ara està en dubte és la premissa mateixa del creixement com a condició per a l'activitat econòmica. Que al segle XVIII el creixement fos inseparable de l'economia política tenia sentit, perquè era el que s'estava

experimentant directament: expansió colonial, augment exponencial de la riquesa, salt tècnic en la industrialització, creixement demogràfic, etc. Però actualment la percepció és exactament la contrària. ¿Per què hauria de mantenir-se un principi que contradiu l'experiència real actual sobre els límits de les nostres condicions de vida? És d'aquesta manera que un principi, afirmat només des de si mateix i contra tota evidència, es converteix en dogma. Un dogma que novament es defensa des del concepte de sostenibilitat. Ara, la sostenibilitat que es predica ja no és la dels recursos naturals sinó la del sistema econòmic mateix. La nova consigna és: cal fer sostenible el sistema. Aquest és el gran argument del que s'han anomenat les «polítiques d'austeritat». És a dir, les retallades i la privatització dels serveis públics, especialment al sud d'Europa.

Austeritat és una de les paraules que estan en joc, avui, en la cruïlla de decisions col·lectives dels nostres temps. Lluny de l'austeritat com a valor ètic, com a posició anticonsumista, *decreixentista* i respectuosa amb el medi ambient, l'austeritat que s'invoca per assegurar la sostenibilitat del sistema funciona com una màquina de retallar la despesa pública i de reduir les expectatives d'una



bona vida a la condició de privilegi. Dit més directament: es tracta del reajustament dels marges d'una vida digna.

S'obre, així, una tercera dimensió en la pregunta sobre «fins quan», en la qual directament som posats en qüestió nosaltres mateixos, els humans, i les nostres condicions de vida. Els éssers humans, fins quan podrem aguantar les condicions de vida que nosaltres mateixos ens imposem, sense trencar-nos (individualment) i extingir-nos (com a espècie)? La pregunta sobre la sostenibilitat, que als anys setanta requeia sobre la finitud del planeta, ara ens apunta a nosaltres mateixos, com un bumerang, i assenyala directament a la nostra fragilitat, assenyala a una finitud que és la nostra. Ens veiem confrontats, així, amb una tercera experiència del límit: junt amb la del planeta i la del sistema, la que té a veure amb la precarietat de les nostres vides. Aquesta precarietat, que s'ha convertit en un tema recurrent en la filosofia, les arts i les ciències humanes i socials del nostre temps, té múltiples rostres, no tots coincidents. Van des del malestar psíquic i físic que assola les societats més riques a la ruïna de les economies de subsistència, avui gairebé impossibles, en les societats més pobres. En l'un extrem i en l'altre, de l'ànima a

l'estómac, el que es pateix és una impotència vinculada a la impossibilitat d'ocupar-se i d'intervenir sobre les pròpies condicions de vida. És la fi del temps *vivable*, com dèiem al principi. Un nou sentit de la desesperació.

Ja ho anunciava un autor com Günther Anders, als anys cinquanta, en els assajos sobre *L'obsolescència de l'home*. El que plantejava aleshores és que l'home s'ha fet petit. Petit no ja davant la immensitat del món o sota el cel infinit, sinó petit respecte a les conseqüències de la pròpia capacitat d'acció. Anders escrivia quan la racionalitat tècnica havia produït i administrat els camps d'extermini i la bomba atòmica. Però no parlava solament d'aquesta nova capacitat de destrucció programada. Feia notar la intuïció cada cop més inquietant que l'acció humana, tant individual com col·lectiva, no està a l'altura de la complexitat que genera i sota la qual ha de desenvolupar-se. El subjecte, com a consciència i voluntat, ha perdut la capacitat de dirigir l'acció al món i de ser, per tant, el timoner de la història. En aquesta intuïció s'avançava, també, la derrota del cicle modern revolucionari, amb la seva pulsio per refer radicalment el món des de l'acció política. Des d'aleshores tenim un problema d'escala, que ens situa a la cruïlla d'una



contradicció dolorosa: som petits i precaris, però tenim un poder desmesurat.

Després de la postmodernitat

Hem passat, així, de la condició postmoderna a la condició pòstuma. El sentit del *després* ha mutat: del després de la postmodernitat al després sense després. Les conseqüències civilitzadores d'aquest desplaçament avui són explorades sobretot per la literatura, la ficció audiovisual i les arts. També el periodisme-ficció, el que es dedica a rastrejar tendències de futur, hi està dedicant grans dosis d'atenció. Però com podem pensar-lo? Com podem pensar-lo de tal manera que la comprensió ens porti més enllà del temor i de la resignació?

La condició postmoderna va ser caracteritzada per Jean-François Lyotard com la incredulitat envers els grans relats i els seus efectes sobre les ciències, el llenguatge i el coneixement. Segons la seva anàlisi, el que caracteritzava els sabers postmoderns és que ni la història com a escenari del progrés cap a una societat més justa, ni el progrés com a horitzó des d'on valorar l'acumulació científica i cultural

cap a la veritat ja no eren el marc de validesa de l'activitat epistemològica, cultural i política. El després postmodern, tal com l'elaborava Lyotard en l'informe del 1979 *La condició postmoderna*, es trobava alliberat del sentit lineal de la metanarració històrica de progrés i s'obria als temps múltiples, a les heterocronies, al valor de la interrupció, a l'esdeveniment i a les discontinuïtats. Com per al punk, que alçava crits de vida i de ràbia, també en aquells anys el no-futur postmodern era experimentat com un alliberament. Enfront d'això, la condició pòstuma ens amenaça avui amb la imposició d'un nou relat, únic i lineal: el de la destrucció irreversible de les nostres condicions de vida. Inversió de la concepció moderna de la història, que es caracteritzava per la irreversibilitat del progrés i de la revolució, té ara en el futur no la realització de la història sinó la seva implosió. La linealitat històrica ha tornat, però no assenyala cap a una llum al final del túnel, sinó que tenyeix amb les ombres els nostres aparadors d'incansable llum artificial.

Aquesta nova captura narrativa del sentit del futur canvia radicalment l'experiència del present. Als anys vuitanta i noranta del segle passat, la globalització econòmica invitava la humanitat a celebrar un present etern inflat de

possibles, de simulacres i de promeses realitzables aquí i ara. La postmodernitat va elaborar el sentit i les tensions d'aquesta temporalitat recentment estrenada. Alliberada del llast del passat i de la coartada del futur, el que la globalització ofería era el present etern de l'hiperconsum, de la producció il·limitada i de la unificació política del món. Un ecumenisme mercantil que feia de la xarxa la forma de reconciliació i de l'esfera terrestre la imatge de la comunitat salvada. En aquell present, el futur ja no era necessari perquè d'alguna manera ja s'havia realitzat o estava a punt de fer-ho.

El que estem experimentant en la condició pòstuma no és un retorn al passat o una gran regressió, com alguns debats actuals sembla que plantegin, sinó el trencament del present etern i la posada en marxa d'un no-temps. Del present de la salvació al present de la condemna. El nostre present és el temps que resta. Cada dia, un dia menys. Si el present de la condició postmoderna se'ns ofería sota el signe de l'eternitat terrenal, sempre jove, el present de la condició pòstuma se'ns dona avui sota el signe de la catàstrofe de la terra i de l'esterilitat de la vida en comú. El seu temps ja no invita a la celebració, sinó que condemna a

la precarització, a l'esgotament dels recursos naturals, a la destrucció ambiental i al malestar físic i anímic. De la festa sense temps, al temps sense futur.

Les conseqüències d'aquest gir van més enllà de l'anàlisi de la temporalitat. Tenen efectes, també, en com es configuren els sistemes de poder, les identitats i el sentit mateix de l'acció. La postmodernitat semblava que culminava el gir biopolític de la política moderna. Com va començar a plantejar Michel Foucault i han desenvolupat altres autors, de Giorgio Agamben a Antonio Negri, entre d'altres, la relació entre l'Estat i el capitalisme va configurar, del segle XVIII en endavant, un escenari biopolític en el qual la gestió de la vida, individual i col·lectiva, era el centre de la legitimitat del poder i de l'organització de les seves pràctiques de governamentalitat. No és que no hi hagués mort executada per ordres bèl·liques o policials de l'Estat, però sota el règim biopolític era considerada excepcional i deficitària enfront de la normalitat política. Actualment, la biopolítica està mostrant el rostre necropolític: en la gestió de la vida, la producció de mort ja no es veu com un dèficit o una excepció, sinó com a normalitat. Terrorisme, poblacions desplaçades, refugiats, feminicidis, execucions

massives, suïcidis, fam, crisis ambientals... La mort no natural no és residual o excepcional, no interromp l'ordre polític, sinó que s'ha posat en el centre de la normalitat democràtica i capitalista i de les seves guerres no declarades. Hobbes i l'ordre polític de la modernitat, en el qual la pau i la guerra són el dins i el fora de la civilitat i de l'espai estatal, han estat desbordats. Amb ell, també, l'horitzó kantian de la pau perpètua, és a dir, l'ideal regulatiu d'un avenç tendencial cap a la pacificació del món, ha estat esborrat del mapa dels nostres possibles.

Amb aquest horitzó, l'acció col·lectiva (ja sigui política, científica o tècnica) ja no s'entén des de l'experimentació sinó des de l'emergència, com a operació de salvació, com a reparació o com a rescat. Els herois més emblemàtics del nostre temps són els socorristes del Mediterrani. Ells, amb el cos sempre a punt de saltar a l'aigua i rescatar una vida sense rumb que deixa enrere un passat sense futur, expressen l'acció més radical dels nostres dies. Salvar la vida, encara que aquesta no tingui cap altre horitzó de sentit que afirmar-se a si mateixa. El rescat com a única recompensa. D'alguna manera la «nova política» que ha sorgit a Espanya en els últims anys i que governa alguns

pobles, ciutats i territoris, es presenta també sota aquesta lògica: la seva raó de ser primera, abans que la transformació política (és a dir, el futur) és l'emergència social. La política com a acció de rescat ciutadà es posa per davant de la política com a projecte col·lectiu basat en el canvi social. Fins i tot en el marc dels moviments socials i del pensament més crític actual parlem molt de «cures». Tenir cura és la nova revolució. Aquest és, potser, un dels temps clau que van des del feminisme fins a l'acció de barri o l'autodefensa local. Però aquestes cures de les quals parlem tant comencen a assemblar-se massa, potser, a les cures pal·liatives.

Per això, l'imaginari col·lectiu del nostre temps s'ha omplert de zombis, de dràcules i de calaveres. I, mentrestant, mentre ens fem conscients d'aquesta mort que ja va amb nosaltres, no sabem com respondre a la mort real, als vells i als malalts que ens acompanyen, a les dones violades i assassinades, als qui busquen refugi i als emigrants que creuen fronteres deixant-s'hi la pell. La condició pòstuma és el després d'una mort que no és la nostra mort real, sinó una mort històrica, produïda pel relat dominant del nostre temps. Per què ha triomfat tan fàcilment aquest relat? És

evident que vivim en temps real un enduriment de les condicions materials de vida, tant econòmiques com ambientals. Els límits del planeta i dels seus recursos són evidències científiques. La insostenibilitat del sistema econòmic també és cada cop més evident. Però, quina és l'arrel de la impotència que ens situa, de manera tan acrítica i obedient, com a agents del nostre final? Per què, si estem vius, acceptem un *escenari post-mortem*?

La catàstrofe del temps

A la condició pòstuma, la relació amb la mort travessa el temps en les tres dimensions viscudes i el sotmet, així, a l'experiència de la catàstrofe. Som pòstums perquè d'alguna manera la irreversibilitat de la nostra mort civilitzadora pertany a l'experiència del «va ser». Walter Benjamin pensava en una revolució que restauraria, alhora, les promeses no complertes del futur i les de les víctimes del passat. La revolució, pensada des de l'esquema teològic de la salvació, reiniciaria els temps. La condició pòstuma és la inversió d'aquesta revolució: una mort que no cessa, una condemna que no arriba a la fi dels temps

sinó que es converteix, ella mateixa, en temporalitat. És la catàstrofe del temps.

«La catàstrofe del temps» és l'expressió que utilitza Svetlana Aleksiévitx per referir-se a Txernòbil. Mereix tota l'atenció i cal llegir-ne directament les paraules. Són fragments del capítol «Entrevista de l'autora amb ella mateixa», de *La pregària de Txernòbil* (Raig Verd, 2016, p. 49-61):

Veig Txernòbil com el començament d'una història nova; Txernòbil no només significa coneixement, sinó també preconeixement, perquè l'individu ha entrat en disputa amb les representacions precedents de si mateix i del món. Quan parlem del passat o del futur, introduïm en aquestes paraules la nostra representació del temps, però Txernòbil és sobretot una catàstrofe del temps.

Va resplendir l'eternitat. Van emmudir els filòsofs i els escriptors, expulsats dels seus rails habituals de cultura i tradició.

En l'espai d'una nit ens vam traslladar a un altre lloc de la història. Vam fer un salt cap a una nova realitat, i aquesta realitat s'ha revelat per damunt no només del

nostre coneixement, sinó també de la nostra imaginació. S'ha trencat el vincle del temps... De sobte el passat va resultar impotent, ja no ens hi podíem recolzar; en l'arxiu omnipresent (almenys així ens ho semblava) de la humanitat no s'hi han trobat les claus per obrir aquesta porta.

A Txernòbil es recorda sobretot la vida «després de tot»: els objectes sense gent, els paisatges sense gent. Un camí cap al no-res, uns fils cap enlloc. Fins i tot a hom l'assalta el dubte de si això és el passat o el futur.

El passat s'ha revelat impotent davant Txernòbil; l'únic coneixement que se n'ha salvat és el coneixement de la nostra ignorància.

Ha canviat tot, excepte nosaltres.

Txernòbil, Verdun, Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki, Bhopal, Palestina, Nova York, Sud-àfrica, l'Iraq, Txetxènia, Tijuana, Lesbos..., una geografia inacabable de la mort que ha devorat el temps i l'ha convertit en catàstrofe. Mort massiva, mort administrada, mort tòxica, mort atòmica. És la mort provocada de milions de persones, amb la qual moren també el subjecte, la història i el futur de la humani-

tat. És la mort que la postmodernitat, amb la seva celebració del simulacre en un present inesgotable, va negar i que ara torna, com tot el que es reprimeix, amb més força. Aquesta és, potser, la debilitat de la cultura postmoderna, amb tot el que també va ser capaç d'obrir: que el present etern del simulacre va oblidar i negar la mort, encara que en parlés. Va acollir la finitud i la fragilitat, però no la mort de morir i de matar. Més concretament, va oblidar la distinció entre morir i matar, entre la finitud i l'extermini, entre la caducitat i l'assassinat.

Com Baudrillard intuïa, el simulacre va ocultar el crim. Ens va impedir, així, pensar que la mort que avui acceptem com l'horitzó passat i futur del nostre temps no és l'horitzó de la nostra condició mortal sinó el de la nostra vocació assassina. És el crim. És l'assassinat. Així ho va entendre l'escriptora austríaca Ingeborg Bachmann, autora de vida i obra inacabades, que mai no va confondre la finitud humana amb la producció social de mort, de «maneres de matar» («Todesarten» és el títol general del seu cicle novel·líctic). No en va haver estudiat filosofia i havia fet la tesi doctoral, als anys quaranta del segle XX, contra la figura i la filosofia de la mort de Heidegger. Després d'abandonar la

filosofia com a disciplina, Bachmann va traslladar la seva investigació a la paraula mateixa, despullada de qualsevol academicisme, i la seva confiança a la possibilitat de trobar, encara, una paraula veritable. Una d'aquestes paraules veritables, que canvia el sentit de l'experiència del nostre temps, és precisament la paraula *assassinat*. Aquest és el darrer mot de la novel·la inacabada de Bachmann, *Malina*. Des de la veritat a la qual ens exposa aquesta paraula, podem dir amb Bachmann que no ens estem extingint, sinó que ens estan assassinant, encara que sigui selectivament. Amb aquest gir, amb aquesta interrupció del sentit del nostre final, la mort ja no es projecta cap al final dels temps, sinó que entra en el temps present, mostra les relacions de poder de les quals es compon, i pot ser denunciada i combatuda. El temps de l'extinció no és el mateix que el de l'extermini, com tampoc no són el mateix morir i matar.

Diu Aleksiévitx, en el fragment citat, que del passat només se n'ha salvat la saviesa que no sabem res. És a dir, aquella vella condició socràtica del no-saber com a porta cap a un saber més veritable, perquè ha passat per l'abisme del qüestionament crític radical. El no-saber, des d'aquest gest sobirà de declarar-se fora del sentit ja

heretat, és tot el contrari de l'analfabetisme com a condemna social. És un gest d'insubmissió respecte de la comprensió i l'acceptació dels codis, els missatges i els arguments del poder.

Declarar-nos insubmisos a la ideologia pòstuma és, per mi, la tasca principal del pensament crític avui. Tota insubmissió, si no vol ser un acte suïcida o autocomplaent, necessita eines per sostenir i compartir la seva posició. en aquest cas, necessitem eines conceptuals, històriques, poètiques i estètiques que ens retornin la capacitat personal i col·lectiva de combatre els dogmes i els seus efectes polítics. Per això proposo una actualització de l'aposta il·lustrada, entesa com el combat radical contra la credulitat. Hem rebut l'herència il·lustrada a través de la catàstrofe del projecte de modernització amb el qual Europa va colonitzar i donar forma al món. La crítica a aquest projecte i a les seves conseqüències ha de ser continuada i elaborada, avui també, de la mà d'altres cultures i formes de vida, humanes i no humanes, que van patir-ne les conseqüències invasores i autoritàries, dins i fora d'Europa. Hem de fer-la junts perquè el programa de modernització està posant en risc els límits mateixos del

nostre món comú. Però aquesta crítica, precisament perquè es tracta d'una crítica al dogma del progrés i de les seves corresponents normes de credulitat, ens retorna a les arrels de la Il·lustració com a actitud i no com a projecte, com a impugnació dels dogmes i dels poders que se'n beneficien.

La tempesta il·lustrada es desencadena, precisament, com la potència d'un no-saber savi, per dir-ho en els termes d'Aleksiévix. No és un escepticisme: és un combat del pensament contra els sabers establerts i les seves autoritats, un combat del pensament al qual es confia una convicció: que pensant podem fer-nos millors i que només mereix ser pensat allò que, d'una manera o d'una altra, hi contribueix. Rescatar aquesta convicció no és anar al rescat del futur amb el qual la modernitat ha condemnat el món al no futur. Tot al contrari: és començar a trobar els indicis amb els quals filar, novament, els temps *vivibles*. Aquesta convicció no pot ser monopoli de ningú: ni d'una classe social, ni de la intel·lectualitat, ni d'unes institucions determinades. Tampoc de la identitat cultural europea. Poder dir «no us creiem» és l'expressió més igualitària de la potència comuna del pensament.