

Pròleg

ROGER SANSI

Un vell mite ens diu que els humans estem sols al món; que no hi ha ningú altre que tingui les nostres qualitats excepcionals, siguin la consciència, l'ànima, el sentit moral, la intel·ligència, la imaginació i/o el simbolisme. Aquest és el nostre destí i la nostra maledicció, el que ens diferencia de la resta de la natura i el que ens transforma en els seus guardians. Encara més, el mite profetitza: el dia que arribi algú altre com nosaltres, amb consciència i intel·ligència, serà potser el nostre últim dia, perquè la natura no pot tenir dos guardians. Així, l'arribada d'una altra consciència, siguin la intel·ligència artificial o els alienígenes, sempre acaba sent apocalíptica. La profecia contemporània de la intel·ligència artificial i la singularitat, la nova fi del món que trobem a les xarxes socials ara i adés, és de fet un conte molt antic, que s'ha repetit moltes vegades i que potser es tornarà a repetir.

Però el que diu l'autor d'aquest assaig, Webb Keane, a diferència d'aquest mite, és que no hem estat mai sols. Sempre hem estat envoltats d'entitats amb les quals hem establert relacions, i aquestes relacions ens han ajudat a identificar, reflexivament, qui som nosaltres. És a dir, quins són els límits, qui queda dins i qui a fora d'aquest «nosaltres», primera persona del plural.

Els significats dels pronoms personals –jo, tu, ell, ella, nosaltres, vosaltres, ells, elles, allò– són contextuals. Quan diem «jo» o «tu», és en referència a algú en concret, a una situació concreta, i en relació amb l'altre: som tu i jo, nosaltres i vosaltres. «Jo» o «nosaltres» som els que parlem, i «tu» o «vosaltres» són els que escolten, però després poden passar a ser els que parlen, i els que han parlat es tornen els que escolten, i així el «tu» i el «jo» es reverteix constantment en l'esdevenidor de la conversa inacabada que és la vida social.

No hi ha, per tant, un referent permanent, una definició universal de «nosaltres», només context. En termes de semiòtica o d'antropologia lingüística, diem que el significat dels pronoms personals com «nosaltres» no és general, abstracte, simbòlic, sinó contextual, concret, indexical. El terme *indexical* ve d'«índex», el dit amb què indiquem cap endavant «tu», o que girem cap a nosaltres mateixos per indicar «jo».

I si pensem la humanitat en termes d'indexicalitat i no de simbolisme? És a dir, i si pensem la humanitat no com un concepte abstracte, general, permanent –com ara «la capacitat de raonar, imaginar, simbolitzar»–, sinó com a «nosaltres», els que ens posem en la primera persona, en cada moment i cada lloc, en relació amb vosaltres, amb qui parlem? En aquests termes, el que caracteritza la humanitat no és una essència sinó una relació, que constantment es redefineix.

Nosaltres, la humanitat, sempre hem trobat interlocutors. Els trobem precisament perquè, per ser nosaltres, hem d'estar en relació amb algú altre. Aquests interlocutors han estat sempre múltiples. Els animals, per començar, les entitats vives que més se'ns assemblen, que ens envolten, amb les quals compartim moltes coses. Però també els déus, les entitats superiors, sovint invisibles, que controlen el nostre destí. De vegades, en certes situacions, establim relacions amb animals o déus; ens hi comuniquem, esdevenen «tu», o «vostè», o «vosaltres». No tenim relació amb tots els animals i els déus, normalment només amb alguns; aquestes relacions són particulars: el teu animal o l'animal del teu poble; el teu déu o el déu del teu poble o de la teva religió, es relacionen amb tu, amb vosaltres. I en

aquestes interaccions negociem constantment el límit entre «nosaltres» i «vosaltres». Què tenen en comú humans i animals? Què els diferencia? Què tenen en comú humans i déus? Què els diferencia? Keane no diu necessàriament que cada cultura tingui una resposta clara i definitiva a aquestes preguntes, una distinció clara entre humans, animals i déus; sinó més aviat que totes les cultures són processos oberts, en els quals la relació entre «nosaltres» i «vosaltres», qui n'és a dins i qui a fora, està constantment en negociació, de formes múltiples.

Aquesta visió es contraposa al vell mite de la solitud de l'ésser humà, que nega que animals o déus puguin ser interlocutors dels humans. Per a aquest vell mite, els humans es distingeixen dels animals per les seves qualitats excepcionals, la consciència, etcètera. Els animals poden ser víctimes o servents dels humans, però mai els interlocutors. D'altra banda, els déus es presenten com a ídols, falses projeccions de la imaginació que els humans han inventat en la desesperació de la seva solitud. La imatge del naufrag parlant amb una pilota de futbol sobre la qual ha pintat una cara humana és la imatge perfecta d'aquesta desesperació.

La civilització occidental moderna, en particular, ha insistit en aquest vell mite, i ha negat qualsevol possibilitat d'interlocució amb el món natural i el món sobrenatural. Amb qui parlem, doncs? La modernitat s'ha projectat sobre la tecnologia, sobre el que és artificial, per compensar aquesta absència. Busca en la construcció del robot, en la intel·ligència artificial, l'interlocutor que pensa que no ha tingut mai. I, paradoxalment, profetitza que aquest interlocutor serà qui porti la intel·ligència natural, la humanitat solitària, a la seva fi.

Qualsevol lector dels antics mites coneix aquestes històries. Potser per això semblen tan potents, perquè ens sembla que recordem una cosa que ja sabem. El déu fill que mata el déu pare per prendre'n el lloc: hem sentit mil cops variacions de la mateixa història, des d'Hesíode o el bosc de Nemi fins a *Frankenstein*, *Apocalypse Now* o *Blade Runner*. La rebel·lió dels estris ja era un antic mite maia. Però, precisament perquè són mites molt antics, podem pensar que tindran encara una llarga vida; ja han passat moltes vegades, per què

no haurien de continuar passant? Els robots, la intel·ligència artificial, tenen moltes coses en comú amb els éssers naturals i sobrenaturals amb què la humanitat sempre ha conviscut; i, com ells, el límit entre el que és humà i el que no –què els fa semblants a nosaltres, què els fa diferents, fins i tot si realment ens en podem distingir– és una conversa oberta que segurament no es resoldrà aviat.

Per elaborar el seu argument, Keane fa ús de moltes fonts, en la gran majoria etnografies antropològiques. A partir d'exemples dels llocs més variats –des dels malalts terminals connectats a una màquina als hospitals nord-americans fins als xamans de les selves amazòniques, des dels esperits dels cultes de possessió fins als robots mascota al Japó, des dels oracles fins a la intel·ligència artificial–, Keane elabora el seu argument com una comparació oberta, en què ens mostra com tots aquests casos són diferents, com entenen els límits entre humà i no-humà de maneres particulars, però alhora com totes aquestes diferències ressonen les unes amb les altres i ens ajuden a entendre que, si bé les respostes poden ser diferents, les preguntes són molt comunes. I això és el que ens pot aportar l'antropologia. No ens pot donar, com altres disciplines proposen, una resposta clara al que ens fa humans, però sí que ens pot mostrar com nosaltres, els humans, constantment ens fem diferents versions d'aquesta mateixa pregunta.

Webb Keane va arribar a l'antropologia a través de la filosofia. En paraules seves, va veure l'antropologia com una filosofia en el món amb gent real; un estudi no del pensament de filòsofs genials, sinó del pensament quotidià de la gent i, en particular, de com la gent posa en pràctica aquest pensament en la seva vida. A la Universitat de Chicago, Keane es va formar en antropologia cultural i antropologia lingüística. L'antropologia lingüística mostra com, a través del llenguatge, indiquem i negociem les categories que constitueixen el nostre món, com ara qui som nosaltres o qui sou vosaltres, no només en termes teòrics sinó pragmàtics. Un concepte important de l'antropologia lingüística és la ideologia lingüística, és a dir, el conjunt d'idees que les comunitats lingüístiques mantenen, explícitament o implícitament, sobre el llenguatge i les seves

capacitats. A partir del seu doctorat, Keane ha dut a terme un treball de camp sostingut durant dècades a l'illa de Sumba, a Indonèsia, primer focalitzat en el culte als ancestres, com podem veure en la monografia *Signs of Recognition*.¹ La segona monografia, *Christian Moderns*,² se centrava, en canvi, en la població cristiana de Sumba que havia rebutjat el culte als ancestres. A partir d'aquests treballs, Keane va desenvolupar el concepte d'ideologia semiòtica, que inclou les formes de significat lingüístic i no lingüístic, com els objectes i les imatges. Partint del concepte d'ideologia lingüística, la ideologia semiòtica seria el conjunt de pressuposicions, sovint implícites, que mantenim sobre com els signes generen i transmeten significat, i que s'expressen precisament en l'ús que en fem, d'aquests signes. A Sumba, la difícil convivència entre les dues formes de pràctica religiosa planteja la coexistència d'ideologies semiòtiques. Un problema particular que apuntava Keane era el del fetitxisme, és a dir, el rebuig dels cristians protestants a atribuir agència als objectes. Als objectes no-humans, des de la ideologia semiòtica protestant moderna, com assenyalava Keane, no ens hi podem adreçar com a interlocutors, i aquesta és una de les principals acusacions que els cristians fan a les pràctiques rituals del culte als ancestres.

La delimitació entre qui pot ser un subjecte i qui és només un objecte d'interlocució és central en totes les ideologies semiòtiques i, podríem dir que fins i tot més enllà, en totes les religions, cosmolgies, cultures o ontologies. Però, restringint la seva aproximació al model semiòtic de la interlocució, Keane intenta precisament entendre els mecanismes pragmàtics mínims a través dels quals alguna cosa tan complexa com una cosmologia es constitueix i es manté.

En la seva tercera monografia, *Ethical Life*,³ Keane trasllada aquestes idees a la reflexió ètica i proposa, novament, no un model general de l'ètica, una filosofia de l'ètica, sinó descriure com la nostra

1. Keane, W. (1997), *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*, University of California Press, Berkeley.
2. Keane, W. (2007), *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Berkeley.
3. Keane, W. (2015), *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, Princeton University Press, Princeton.

vida quotidiana és plena de petites decisions ètiques que ens constitueixen com els subjectes morals que som. Una qüestió fonamental, per exemple, és que moltes decisions ètiques es prenen en el que Keane anomena la «primera persona», el «jo», respecte a una «segona persona», un interlocutor, el «tu», que reconeixem com a subjecte moral, és a dir, com a persona. Així, no necessàriament tenim la mateixa relació moral amb el nostre animal de companyia, amb qui sovint ens relacionem com amb una persona, que amb un animal en general. En aquest sentit, Keane qüestiona les aproximacions genèriques a l'ètica que intenten proposar principis generals o trobar-los a través d'experiments psicològics, que intenten dilucidar, per exemple, a qui salvaríem primer en cas d'incendi, l'àvia o la Mona Lisa. Es comenta també com moltes poblacions no acostumades a aquests qüestionaris es neguen en rodó a respondre'ls: per a ells la pregunta genèrica no té sentit. Com entenem aquesta alternativa fora d'una situació concreta? Aquesta qüestió no és poc important, perquè sovint és a partir d'aquesta classe d'aproximacions que s'intenten programar dispositius que han de prendre decisions que certament tenen conseqüències morals, com ara els cotxes autònoms. I, tanmateix, paradoxalment, en el cas d'aquests dispositius, o d'altres com els drons, en el discurs públic se n'intenta minimitzar la capacitat d'autonomia, d'agència, en oposició als programes amb què normalment s'identifica la intel·ligència artificial en el mercat, que són essencialment dispositius de producció de discurs, els xatbots com ChatGPT. Per què s'identifiquen els xatbots com a intel·ligència artificial? Què és el que tenen en comú amb la intel·ligència natural, és a dir, els humans? Certament, no el cos; estem lluny de les utopies dels robots andròides d'aparença humana. Els xatbots no tenen cos. Què és el que tenen? Sembla que passen el famós test de Turing, que podríem descriure en els termes següents: en una interacció amb un interlocutor que no veiem directament, no som capaços de distingir si és humà o no. Els xatbots no tenen cos, però poden respondre a les nostres preguntes. És a dir, es posen en la posició del «tu» i fan servir el llenguatge humà, en alguns casos amb una habilitat tal que no som capaços de dir si són humans o no. Per tant, assumim que són humans, que són intel·ligents, perquè assumeixen el rol de la segona persona.

Tanmateix, i això és clau, només cal que semblin humans, només cal que semblin intel·ligents, perquè fan un ús elaborat del llenguatge humà. I, com en molts altres casos, en moltes altres entitats, la nostra tendència és assumir que, si el nostre interlocutor sembla intel·ligent, realment ho és.

Ara bé, en el cas dels xatbots faltaria com a mínim un factor per concloure que són realment humans com nosaltres. Nosaltres els fem preguntes i ells les responen, de vegades molt bé (o ens sembla que molt bé; com a mínim, l'estructura gramatical és sovint molt polida). Però els xatbots ens fan preguntes a nosaltres, com faria un altre humà? O senzillament continuen la conversa, es tornen ells el «jo» i nosaltres el «tu»? Realment, no ho fan. Perquè no tenen preguntes ni conversa per fer, només són dispositius. Ara bé, quina és la sospita que desperta en un humà relacionar-se amb una entitat que és capaç de respondre totes les seves preguntes, sembla que té coneixement i paciència infinits, però no pregunta? Podem pensar que és un ésser superior que ja té totes les respostes: potser un déu.

Aquesta sospita, aquest misteri dels xatbots, el tenen en comú amb molts altres dispositius de resposta amb què els humans ens hem relacionat durant mil·lennis, com els oracles. Alguns també estan fonamentats en un algorisme, com l'*I Ching* o l'oracle d'Ifà, basats en un mecanisme binari i combinatori. I en els oracles els humans sovint hem buscat la veu dels déus.

És realment amb aquesta sospita, o podríem dir-ne superstició, amb què juguen les empreses proveïdores d'aquests productes. És un aspecte en què l'especulació sobre la intel·ligència artificial s'ha accelerat exponencialment d'ençà que Keane va publicar el seu llibre, fa poc més d'un any. El valor en borsa d'aquestes empreses creix exponencialment precisament pel risc que representen de desfermar l'anomenada «singularitat», el moment apocalíptic en què la intel·ligència artificial superarà la humana, que algun ja ha situat al calendari abans de les vacances d'agost de 2026. Com deia Fredric Jameson, és més fàcil imaginar la fi del món que la fi del capitalisme.⁴ Esperem, estimat lector, que la fi del món no hagi arribat en el

4. Jameson, F. (2003), «Future City», *New Left Review*, 21, p. 76.

moment en què llegeixis aquest llibre, perquè invalidaria l'argument central de Keane: que no hi ha res de nou a buscar interlocutors més o menys humans al nostre voltant; de fet, això és el que ens fa humans. Aquest és el missatge no només de Keane sinó, a través d'ell, la contribució que pot fer l'antropologia en un debat públic en què sovint no és escoltada. Aquest missatge, Keane el transmet amb calma i serenitat, precisament per contraposar-se als tons apocalíptics, grandiloqüents i enfurismats en què tant els defensors com els detractors de la intel·ligència artificial sovint cauen. I en aquesta calma, precisament, es troba l'estratègia política de Keane. El que fa pujar el valor i el poder d'aquestes empreses d'intel·ligència artificial és precisament la por, el risc, la incertesa, l'anunci de la fi. Portar tota aquesta mitologia arran de terra i domesticar-la és un atac frontal al poder d'aquestes empreses, que és essencialment un domini del discurs, un domini de la conversa pública. És entenent els termes en què construïm el discurs –el que l'antropologia lingüística anomena la metapragmàtica– que podem començar a dominar-lo.