

## UNA INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE MARINA GARCÉS

## AN INTRODUCTION TO THE THOUGHT OF MARINA GARCÉS

**BERNAT CASTANY PRADO**

Universidad de Barcelona

**Resumen:** Este artículo presenta de forma divulgativa y ordenada el pensamiento de la filósofa Marina Garcés. Siguiendo los cuatro momentos básicos en los que la filosofía clásica suele estructurarse, exponemos su epistemología, su ontología, su ética y su política, insistiendo siempre en el carácter práctico de su pensamiento.

**Palabras clave:** Marina Garcés, Ilustración, Ilustración radical, Posmodernidad.

**Abstract:** This article presents in an informative and orderly way the thought of the philosopher Marina Garcés. Following the four basic moments in which classical philosophy is usually structured, we expose its epistemology, its ontology, its ethics and its politics, insisting on the practical nature of its thought.

**Keywords:** Marina Garcés, Enlightenment, Radical Enlightenment, Posmodernism.



Como es sabido, existen dos clases de idealistas. Y, si no es sabido, debería serlo. Están los que idealizan la realidad y están los que (¡rarísimos!) realizan el ideal.

Gilbert Keith Chesterton, *La hostería volante* (1914)

## INTRODUCCIÓN

**§ La Ilustración radical (s. XVIII).** El objetivo de estas páginas es realizar una exposición clara y ordenada de las principales ideas del pensamiento de Marina Garcés. Las relacionaré con la noción de “nueva Ilustración radical” (Anagrama, 2017), que la filósofa barcelonesa ha defendido en los últimos años, sumándose a una corriente en la que destacan obras como *La ilustración radical* (2001) de Jonathan Israel, *El espíritu de la ilustración* (2007) de Tzvetan Todorov, *Los ultras de las luces* (2008) de Michel Onfray, *Enciclopedia* (2005) y *Gente peligrosa* (2010) de Philip Blom. En el ámbito hispánico, donde dicha tarea es todavía más necesaria, destaca la inestimable labor de edición y estudio llevada a cabo por Serafín Senosiáin, en la colección *Ilustrados*, de la editorial Laetoli.

**§ La neoilustración radical (s. XXI).** Dentro de esta constelación neoilustrada, la obra de Garcés nos interesa especialmente por su esfuerzo a la hora de actualizar el pensamiento ilustrado mediante la filosofía contemporánea (cuando no de redimir la filosofía contemporánea mediante el pensamiento ilustrado), con la intención de crear un *pensamiento ilustrado contemporáneo* que tenga efectos reales sobre nuestra vida, individual y colectiva. Para subrayar la continuidad de la propuesta de Garcés, añadiré algunas consideraciones y ejemplos procedentes del corpus de la Ilustración radical histórica, así como del movimiento humanístico, cuya influencia he estudiado con más detalle en otro lugar<sup>1</sup>.

**§ Los cuatro momentos de la filosofía.** Con una intención meramente expositiva, trataré de ordenar las propuestas de Garcés siguiendo los cuatro momentos básicos en los que la filosofía clásica suele estructurarse: (1) *la cognoscitiva* (o canónica), que estudia los límites y formas del conocimiento; (2) *la ontología* (o física), que estudia la composición de la realidad y el lugar que el ser humano ocupa en su seno; (3) *la ética*, que estudia los modos de alcanzar una buena-vida-buena, esto es, una vida feliz (ética) y virtuosa (moral); y (4) *la política*, que reflexiona acerca del mejor modo de organización sociopolítica.

**§ Una filosofía orgánica y práctica.** Insisto en que dicha distinción es analítica, y añado que, según la concepción clásica, estos cuatro momentos formaban un todo orgánico, en el que cada uno de ellos se remitía a los demás, y todos ellos, a su vez, tenían un último objetivo práctico, en un sentido tanto ético como político.

---

<sup>1</sup> Sobre las relaciones de la Ilustración con el humanismo renacentista y clásico, véase mi artículo “Ilustración radical y humanismo en la obra de Marina Garcés.” (Castany Prado, 2021)

## I.- COGNOSCITIVA

Veamos, para empezar, cuáles son las características principales de la cognoscitiva humanista e ilustrada, y de qué modo Garcés las retoma y actualiza.

**§ Incredulidad y confianza.** Las ideas de Garcés en lo que respecta al conocimiento tienden a ordenarse en dos etapas: (1) una *pars destruens*, o crítica, que busca combatir los diversos modos de la ignorancia y el falso conocimiento (prejuicio, consenso, saturación informativa, conocimiento teórico o erudito, catastrofismo, solucionismo...), y (2) una *pars construens*, o constructiva, que busca superar la crítica mediante la confianza en nuestra capacidad para mejorarnos como individuos y como colectividad, y hallar unos modos verdaderamente emancipadores de conocimiento<sup>2</sup>.

**§ Crítica como discernimiento.** La primera tarea de todas consiste, pues, en realizar una crítica del estado del conocimiento en nuestros días. Antes de continuar, recordemos que la crítica no consiste en “criticar” o “indignarse”, sino que, tal y como señala su etimología, que nos remite al verbo griego *krinein*, que significa ‘distinguir o diferenciar entre dos cosas’. Se trata, pues, de analizar con el objetivo de discriminar entre lo verdadero y lo falso. Véase al respecto *El paseo del escéptico* (1747) de Diderot y el artículo “Crítica” de la *Enciclopedia*.

**§ Conocimiento general y conocimiento universitario.** El conocimiento y el falso conocimiento pueden adoptar formas muy diversas. Garcés estudia no sólo el conocimiento en la sociedad, en general, sino que, en tanto que profesora universitaria, preocupada por la escasa repercusión de la filosofía académica en la realidad, también reflexiona sobre los modos del conocimiento y del falso conocimiento en el ámbito académico.

**§ Credulidad e incredulidad.** En lo que respecta al conocimiento, en general, Garcés critica, no las creencias, que, siguiendo la defensa de las nociones de “prejuicio” y de “creencia” que Gadamer realizó en *Verdad y método* (1960), considera necesarias para conocer y sobrevivir, como la credulidad, que es “la base de toda dominación, porque implica una delegación de la inteligencia y de la convicción.” (Garcés, 2017: 36) Este es uno de los puntos fundamentales de su concepción de la ilustración: “Entiendo la Ilustración como el combate contra la credulidad y sus correspondientes efectos de dominación.” (33) La Ilustración sería, pues, el ejercicio de la incredulidad, en tanto que la credulidad es una forma de pensamiento y de vida heterónoma, si bien, como veremos más adelante,

---

<sup>2</sup> “Una crítica radical en el cruce entre incredulidad y confianza. Se trata de poder declararnos incrédulos e insumisos frente a los dogmas de nuestro tiempo sin perder la confianza de que está en nuestras manos el hacer y rehacer las formas de vida que queremos en este mundo.” (Garcés y Niéspolo, 15 de febrero de 2008)

no puede instalarse permanentemente en la crítica, sino que debe alternar la credulidad y la confianza.

**§ Historia de la credulidad.** Las formas de la credulidad cambian según las épocas. Así, a las antiguas supersticiones, prejuicios y dogmas, se les han añadido en la época contemporánea nuevas formas de credulidad: las supersticiones adoptan formas seudocientíficas; el hiper-escepticismo puede volverse contra la misma ciencia, como sucede en el caso de los creacionistas o terraplanistas; el exceso de conocimiento tiende a generar confusión e impotencia; muchos de nosotros tenemos una vivencia pseudo-mágica de la tecnología... Resulta, pues, necesario estudiar cuáles son las formas actuales de la credulidad y actualizar nuestros métodos y conceptos para poder luchar contra ellas.

**§ “Analfabetismo ilustrado”.** Garcés llama “analfabetismo ilustrado” al estadio en el que el exceso de conocimiento disponible supone: (1) una *crisis pírrónica*<sup>3</sup>, ya que la confusión de nuestra razón y la saturación de nuestra atención amenazan con dejarnos sin criterio para seleccionar aquella información que creemos cierta, lo cual suele acabar dando lugar a una “credulidad informada” (2017: 46), que no deja de ser una nueva heteronomía (51); y (2) una *crisis ética*, ya que este tipo de situación puede provocar –por la falta de criterio y por la tentación de la “interpasividad”, término que toma de Robert Pfaller, y que define como una “forma de actividad delegada que oculta la propia pasividad”– una mayor sensación de impotencia y despolitización (45-46 y 51).

**§ Contra la tentación de la teoría.** Garcés señala que los ilustrados ya intuyeron de qué modo la multiplicación y la liberación de los conocimientos, que supuso, primero, la invención de la imprenta (el internet del siglo XVI), y luego de la *Enciclopedia*, podía provocar también una cierta confusión y parálisis (2017: 47-48). Sin embargo, la crítica a la erudición vana y a la sobreinformación, la hallamos ya en los humanistas<sup>4</sup> y en los clásicos, que se regían por la máxima latina, *non multa, sed multum*, esto es, “no aprender muchas cosas sin importancia, sino pocas de importancia” (Plinio, *Epístola* 7, 9 y Quintiliano, *Instituciones oratorias*, X, 1, 59). Así, Erasmo hace decir a Antronio, en sus *Coloquios* que: “La mucha familiaridad con los libros engendra locura.” (VIII, p. 163) En sus *Meditaciones*, Marco Aurelio se dice: “¡Deja los libros! No te dejes distraer más” (II, § 2, p. 59). Séneca clama contra el exceso de lecturas en sus *Epístolas a Lucilio*: “Disipa la multitud de libros” (I, § 2, p. 98). También Heráclito critica en su fragmento 16

<sup>3</sup> Sobre el concepto de crisis pírrónica, véase *La historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza* (1983 [1979]) de Richard H. Popkins y *La crisis de la conciencia europea* (1975 [1935]) de Paul Hazard. Véase una sinopsis comentada de ambos libros en Castany Prado (2019: 72-117)

<sup>4</sup> Dice Petrarca, en *Sobre mi ignorancia y sobre la de muchos otros* (1368): “He leído todos los libros morales de Aristóteles. Con ellos, tal o cual vez me he vuelto quizá más docto, pero no mejor...”

la erudición o “*polimathía*”: “El aprender muchas cosas no instruye la mente” (cit. en Laercio, IX, § 1, p. 225) De algún modo, la tradición filosófico-literaria de la misología, que se burla del erudito y exalta al estulto, tal y como hace Erasmo en *El elogio de la locura* (1511), forma parte de esta vieja lucha contra la tentación erudita, cultural o teórica<sup>5</sup>.

Cabe preguntarse, pues, ¿qué debemos hacer para resistir a esta tentación? ¿Cómo hacer para que el pensamiento y la cultura nos redima en vez de distraernos o paralizarnos? Los filósofos cínicos, por ejemplo, se abstuvieron de teorizar, y propusieron su “forma de vida”, como “un atajo hacia la virtud” (Laercio, VI, “Menedemo”, § 3, p. 159)<sup>6</sup>. Montaigne trató de saltar este abismo haciéndose escritor de su propia vida: “Lo soy todo menos un escritor de libros. Mi tarea consiste en dar forma a mi vida. Es mi único oficio, mi única vocación.” (*Ensayos*, II, 37, p. 526) Y también fue un tema esencial para Nietzsche, quien le dedicó, entre tantos otros pasajes, su segunda intempestiva, titulada *De la utilidad e inutilidad de la historia para la vida* (1874).

**§ Del conocimiento teórico al conocimiento práctico.** No es extraño, pues, que uno de los temas fundamentales en la obra de Garcés sea el de la recuperación del carácter práctico de la filosofía.<sup>7</sup> Se trata de resistir a la tentación de la teoría, que nos impide incorporar las ideas: “¿Por qué engullimos discursos

<sup>5</sup> Vale la pena citar el siguiente fragmento del *Que nada se sabe* (1580) de Francisco Sánchez: “Por eso permítasenos comparar, no sin motivo, nuestra Filosofía con el laberinto de Minos: una vez hayamos entrado en él, no podemos retroceder ni liberarnos. Y si avanzamos, damos con el Minotauro, que nos quita la vida. Éste es el fin de nuestros afanes, éste el premio de un trabajo inútil y vano, de perpetuas vigiliias, fatigas, ocupaciones, preocupación, soledad, privación de todos los placeres, de una vida semejante a la muerte, apartándose de los vivos mientras se convive, se lucha, se habla y se piensa con los muertos, descuidar de los asuntos propios, destruyendo el cuerpo a fuerza de hacer trabajar al espíritu. De ahí las enfermedades, a menudo la locura, la muerte siempre.” (p. 110)

<sup>6</sup> Dice también Diógenes Laercio de Antístenes: “Sus opiniones o dogmas son: ‘Que la virtud se puede adquirir con el estudio. Que lo mismo es ser virtuoso que noble. Que la virtud basta para la felicidad, no necesitando de nada más que de la fortaleza de Sócrates. Que la virtud es acerca de las operaciones, y no necesita de muchas palabras, ni de las disciplinas.’” (VI, §7, p. 137) Véase al respecto Fuentes González (2002: 203-251).

<sup>7</sup> “Las ideas no son teorías que sobrevuelan la realidad, sino que son tomas de posición en el mundo. Pensar una idea es hacerla propia y situarse en ella.” (Garcés, 2016: 35) “...la filosofía nos obliga a cada uno de nosotros a preguntarnos: ¿habito verdaderamente mi vida?” (2016: 22) “...la actividad filosófica es una posibilidad por la que se apuesta como una forma de vida.” (2015: 9) “...el deseo de una verdad que oriente a la vida, de un saber que a la vez sea capaz de proponer un modo de vida.” (10-11) “...la filosofía es un pensamiento que transforma la vida. Es un sistema de nociones y una actitud. La filosofía es pensamiento vivido.” (14)

que no sabemos, no queremos o no podemos incorporar a lo que hacemos?” (2016: 52)

La metáfora de la incorporación también es un lugar habitual en la tradición humanístico-ilustrada, pues antes que Nietzsche, fue frecuentada por Goethe (“Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye pero sin acrecentar o vivificar de inmediato mi actividad”, carta a Schiller, 19 de diciembre de 1798); por Montaigne (“¿De qué nos sirve tener la barriga llena de alimento si no lo digerimos, si no se transforma en nosotros, si no nos aumenta ni fortalece?”, *Ensayos*, I, xxv, p. 190); o por Erasmo, quien, en sus *Recursos de forma y de contenido para enriquecer un discurso* (1512), propuso la *copia rerum* y la *copia verborum* como ejercicios para incorporar, no sólo la voz literaria de los clásicos, sino también, o sobre todo, su sabiduría ética.

Como vimos, para Garcés, el desfase entre la teoría y la práctica, al que llama “analfabetismo ilustrado”, se ha hecho especialmente grave en nuestra época: “Si lo sabemos potencialmente todo, pero no podemos nada, ¿de qué sirve ese conocimiento?” (Garcés, 2017: 45) De ahí su insistencia en recuperar una concepción práctica de la filosofía que busque tener efectos reales sobre la existencia. Ello la llevará a mostrar interés por la pendiente práctica de autores como Deleuze o Foucault, llegando incluso a citar en algún momento la obra de Pierre Hadot (2015: 95), que es el gran estudioso sobre la tradición de los ejercicios espirituales en el mundo clásico.

En esa misma línea, Garcés considera que la función de la cultura no puede ser producir mercancías de consumo espiritual, lo que Nietzsche llamó *Kultur*, sino llevar a cabo un trabajo de formación o *Bildung*, que Garcés definirá, siguiendo el párrafo 187 de *La filosofía del derecho* (1821), de Hegel, como una especie de ascesis de las pasiones y perspectivas que nos esclavizan con el objetivo de hacer que la subjetividad se libere de sí misma y adopte un punto de vista universal. (2016: 55)

**§ El aislamiento del conocimiento.** En lo que respecta al ámbito universitario, y en particular al filosófico, Garcés criticará las tres fronteras, o jaulas de oro (o de oropel), en las que las humanidades, en general, y la filosofía, en particular, se han dejado atrapar: (1) *la frontera o prisión cultural*, que ha aislado la filosofía “occidental” de la filosofía “oriental” o “africana”, reduciéndolas sistemáticamente a “formas de sabiduría o de pensamiento, o de mística religiosa o poética”, pretendiéndose “sola, sin aliados ni interlocutores” (2016: 20); (2) *la frontera histórica*, que la ha llevado a presentarse “como una historia entre un origen y un final con un sentido del cual se [siente] portadora” (20), lo cual ha llevado a muchos filósofos a renunciar a ella, decepcionados al ver que ésta no cumplía con sus desaforadas promesas (2015: 31-38)<sup>8</sup>; (3) *la frontera disciplina-*

<sup>8</sup> Para liberar la filosofía de la captura historicista, una de las más habituales en el ámbito univer-

ria, en virtud de la cual “la filosofía se ha dejado clasificar, entre las disciplinas científicas, como una más entre otras” (2016: 20), renunciando a la transversalidad que debería permitirle conectar entre ellos los diferentes saberes, que habrían sido segmentados por el capitalismo cognitivo (2017: 53), así como al humanismo, que debería permitirle, ante todo, conectarlos con la práctica (53).

**§ La disgregación del conocimiento.** Pero el conocimiento universitario no sólo se ha aislado del exterior, sino que también se ha disgregado internamente. Garcés distingue dos factores fundamentales de dicha disgregación:

(1) “La proliferación académica y mediática de conocimientos que no aportan sentido alguno a la experiencia amenazan a nuestras sociedades con una nueva forma de analfabetismo”, que impediría mantener “una relación autónoma y con significado con esas informaciones y conocimientos”, generando, de ese modo, “dependencia y, por tanto, sumisión.” (2015: 88) Esta saturación informativa y de estímulos inhibe la atención, confunde el razonamiento e impide proponerse fines y realizar acciones.

(2) La segmentación del conocimiento, que define como “una progresiva dificultad y autonomización de las diversas disciplinas entre sí y respecto al tronco común de la filosofía”, que ha dado lugar a “un nuevo tipo de ignorancia”, la ignorancia especializada, que la noción de cultura general trató de conjurar, pero que hoy “se ha vuelto impracticable”. (89)

**§ Sobredosis crítica.** A estas tres fronteras, que le han restado libertad y potencia al pensamiento, le podemos añadir la deriva tanática de la crítica, que “se encuentra atrapada entre la impotencia y la indiferencia” (Barcelona, Bellaterra, 2002), sometida permanentemente a la tentación de convertirse en una serie de disciplinas reducidas “a ser una crítica de sí mismas y de sus presupuestos y efectos de dominación.” (2017: 67) Por otra parte, en un mundo en el que domina “la obviedad del capitalismo globalizado” (2011: 398), la crítica entendida como mero desenmascaramiento está condenada a convertirse en un mero juicio moral, estético o psicológico, sin dejar de ser, en todo caso, un juicio impotente (399).

**§ Redefinición del conocimiento.** Tras describir la crisis contemporánea del conocimiento, Garcés propone redefinir el objetivo de la crítica, que no debería limitarse a combatir la oscuridad, como hizo tradicionalmente, sino también la impotencia. (2011: 393) Ya no se trata, pues, de perseguir el conocimiento, puesto que hoy en día, en virtud del *analfabetismo ilustrado*, “lo sabemos todo y no podemos nada” (2017: 45), sino de “relacionarnos con él de manera que contribuya a transformarnos a nosotros y a nuestro mundo a mejor.” (45)

---

sitario, Garcés propone un “ambientalismo filosófico”, que no se fije tanto en épocas históricas ni en territorios, sino en ambientes más o menos propicios. El objetivo sería escapar de todo determinismo histórico o cultural creando ecosistemas que favorezcan un pensamiento radical. (2015: 31 y 17)

Cabe sospechar, incluso, que la cultura de la transparencia y la exhibición tenga como objetivo difundir entre nosotros el fatalismo y el cinismo al hacernos sentir que todo se hace a la luz del día y aun así no sucede nada: “Nuestras conciencias están deslumbradas. No hay nada que no veamos: la miseria, las mentiras, la explotación, la tortura, la exclusión, etc. se exponen a plena luz. Y, sin embargo, qué poco podemos. Sobre nosotros. Sobre el mundo.” (2011: 393)

**§ Del saber-poder al saber-emancipación.** Para lograr esta redefinición, es necesario pensar, no tanto “la relación del saber con el poder” (sobre la que ya sabemos mucho, puesto que no hemos dejado de hablar de ella en las últimas décadas), como “la relación del saber con la emancipación” (2017: 64). Así, sin renunciar a todo lo que Foucault y los posestructuralistas nos enseñaron acerca de las relaciones entre el saber y el poder, Garcés considera que es un error haber equiparado todo saber a una forma de dominación<sup>9</sup>, y que resulta urgente preguntarnos de qué modo lo que sabemos “puede tener una incidencia directa sobre la manera en que podemos transformar nuestras formas de vida.” (Garcés y Martínez, 2016: 2-3) Indudablemente, la saturación de la capacidad de atención y de aprendizaje ha llegado a niveles extremos. Cabe preguntarse, sin embargo, si no nos hallamos, como sugerimos más arriba, ante la eterna tentación de la teoría, tal y como lo estudió Pierre Hadot en sus estudios sobre los ejercicios espirituales en la filosofía antigua. Quizás presentar este problema como una situación radicalmente nueva corre el peligro de hundirnos en la nostalgia o en el apocalipticismo.

**§ Del qué se sabe al cómo se sabe.** Otro aspecto fundamental de la redefinición del conocimiento propuesta por Garcés reside en poner la atención no tanto en el contenido de nuestro conocimiento como en la forma del mismo: “para la Ilustración no se trata de establecer cuál es el saber más acertado, sino cuál es la relación más acertada con cada una de las formas de la experiencia y del saber.” (2017: 36) No deberíamos, pues, tratar de sustituir un contenido cognoscitivo por otro (una doctrina filosófica por otra, la religión por la ciencia, etc.), como de establecer una relación libre con el conocimiento: “Lo que la Ilustración radical exige es poder ejercer la libertad de someter cualquier saber y cualquier creencia a examen, venga de donde venga, la formule quien la formule, sin presupuestos ni argumentos de autoridad.” (37) En un giro claramente pirrónico, que Kant (Hume mediante) hará luego suyo, la crítica afirma que no sólo debemos someter a examen las “verdades” que producimos (las de la tradición, la religión, la ciencia, la ley o la moral), sino que la razón misma debe ser sometida a su propia crítica.

Esa autocrítica implica también una voluntad de autocontención cognoscitiva. Estableció Erasmo dicho proyecto en sus *Adagia*, cuando afirmó, citando a Sócrates: “Lo que es sobre nos, no hace a nos.” También Garcés hace suya esa

<sup>9</sup> Maurizio Ferraris llama “falacia del poder-saber” a la tendencia del pensamiento contemporáneo a “ver en el saber una forma de voluntad de poder y nada más” (2019: 36 y 38-44).



cautela escéptica, de la que habría carecido cierta modernidad, cuando afirma que “la crítica es autonomía del pensamiento pero no autosuficiencia de la razón.” (2017: 38)

**§ Del conocimiento especializado al conocimiento unitario.** Otro aspecto fundamental de la cognoscitiva neoilustrada de Garcés es la búsqueda de una reunificación del ámbito del conocimiento. En su artículo “La unidad del conocimiento”, nuestra autora recuerda cómo en la modernidad los saberes y las disciplinas se autonomizaron y especializaron, a la vez que “la filosofía, que cultivaba aquella unidad, quedó reducida a desecho o a esqueleto” (2016: 31); y que este proceso, en vez de liberar el conocimiento, lo segmentó y lo redujo a funciones únicas y productivas. Para Garcés, “no se trata de restaurar la unidad perdida, sino de recuperar la capacidad de abordar problemas comunes.” (30) Para ello propone sustituir la metáfora del árbol del conocimiento por la del bosque, “en el que los árboles se tocan, se enredan y se abrazan por arriba y por abajo, entre las bestias y de muy cerca, ya no sabemos si de los dioses, pero sí de los elementos.” (30) Resulta necesario, primero, reunir de nuevo el conocimiento, aunque no sólo entre disciplinas, y entre ciencias y letras (como una nueva *enkyklos paideia*), sino también entre teoría y práctica (buscando una nueva conexión entre saberes y formas de vida); y, segundo, liberar a la filosofía de su captura académica, y cultural. Hace un elogio de la figura de Diderot como un modelo de “pensamiento singular y colectivo, unitario y fragmentado, enciclopédico e inacabado a la vez”, cuya *Enciclopedia* era “más un estado de la cuestión que una *mathesis universalis*”, y que tenía como objetivo último la emancipación individual y colectiva. (2015: 93-95)

**§ Del conocimiento regional al conocimiento universal.** Para Garcés, otro error cometido por la filosofía de la segunda mitad del siglo XX es dejar que la crítica del universalismo moderno, en tanto que discurso homogeneizador e imperialista, haya desembocado en la negación de todo universalismo, borrando “en nosotros la capacidad de vincularnos con el fondo común de la experiencia humana.” (2017: 69) La crítica no debería llevarnos a renunciar al humanismo y al legado cultural europeo en su conjunto, sino ayudarnos a ponerlos “en su lugar: un lugar, entre otros, en el destino común de la humanidad.” (69) Ciertamente, para poner a dialogar los diversos marcos culturales y filosóficos, es necesario un marco común. Debemos tener cuidado, no obstante, de volver a generar un universalismo vertical, trascendente o jerárquico. Para crear un nuevo “pensamiento-mundo”, Garcés recupera la noción de “universalidad oblicua” de Merleau-Ponty. Un tipo de universalismo inmanente que no debe estar constituido por universales trascendentes, *caídos desde arriba*, sino por unos “universales oblicuos, que se construirían “por relaciones de lateralidad, de horizontalidad” (69); un pensamiento, en fin, “que nos toque de lado, de igual a igual”, creando una comunidad basada en “el afecto”, particularmente en “la implicación concreta con aquello que padecen y gozan los demás.” (2016: 112)

**§ Del conocimiento académico al conocimiento libre.** El principal enemi-

go de la filosofía es el pensamiento “estandarizado, en forma de opiniones y de consignas político-mercantiles” (Garcés, 2015: 63), lo que los griegos solían llamar *doxa* u opinión. El conocimiento universitario también se ha estandarizado, fosilizado, ritualizado, domesticado y manufacturado, transformándose en una especie de neoescolástica, quizás no en lo que respecta al contenido, pero sí —y, como hemos visto, es igualmente fundamental—, en lo que respecta a la forma. Al fin y al cabo, el formato “*paper*” no deja de ser una captura neoliberal de los modos de conocimiento, que tiene efectos sobre la escritura y el pensamiento, pues esa práctica de escritura: (1) silencia la voz propia, pues “deja fuera del ámbito de lo contable, visible, valorable y evaluable toda escritura que no se atenga a sus protocolos y a sus objetivos” (2015: 67); (2) anula el pensamiento individual y libre, pues la escritura misma deja de ser un lugar de experiencia, para reducirse a ser un medio con el que se recogen los resultados; y (3) exhorta a tratar los temas privilegiados por las modas o intereses académicos.

Todo lo que se halle fuera de esas prácticas de escritura es mera divulgación o creación, y no se valora, esto es, no se traduce en beneficio económico, laboral o social. Por eso todos los pensadores se hallan ante el dilema de “escribir para publicar dentro del marco establecido para ello o escribir lo que realmente necesitan pensar.” (Garcés, 2015: 67) Y no es fácil, pues en muchas ocasiones de ello depende el futuro laboral de la persona<sup>10</sup>.

El problema reside en que, cuando la escritura filosófica “se convierte en un mero medio de comunicación de teorías, la filosofía deja de pensar, de transformarnos y de interpelarnos”, pues “aprender a pensar es aprender a escribir”; de ahí el peligro de un “nuevo analfabetismo, que es el de tener una relación meramente instrumental con la lectura y con la escritura.” (Garcés, 2015: 74) Todo ello hace urgente plantearse una reforma de las humanidades, en general, y de la filosofía, en particular.

Para ello sería importante superar la dualidad entre el saber inaccesible de los expertos, que “acomplejan a la gente con tecnicismos” y crean “monopolios del saber y jerarquías”, faltando, de este modo, a su tarea emancipadora, y el mero producto divulgativo, que en tantas ocasiones cae en la banalización y la mercantilización. Para Garcés, “la palabra filosófica” es “antijerárquica”: “una forma de emancipación continua” con una “potencia igualitaria” que debemos

---

<sup>10</sup> Señalemos que el pensamiento, la literatura y el arte siempre han mantenido unas relaciones complicadas con el ámbito productivo. En *Erasmus y el erasmismo*, Marcel Bataillon reflexiona sobre el precio que Erasmo tuvo que pagar para mantener su independencia intelectual y existencial, y propone que a la colección de libros *De qué vivía*, que cuenta con volúmenes como *De qué vivía Voltaire* o *De qué vivía Balzac*, un volumen que se titulase *De qué vivía Erasmo* (2000: 18). También los poetas modernistas latinoamericanos reflexionaron sobre las incómodas relaciones de escritores y artistas con el periodismo o la política en tanto que medios de vida. Piénsese, por ejemplo, en un cuento como “El rey burgués” de Rubén Darío, incluido en *Azul* (1888).

tratar de reactivar constantemente. (Garcés y Niéspolo, 15 de febrero de 2008)

§ **“Humanidades en acción”**. Marina Garcés le dedica a la cuestión de las humanidades un fragmento extenso de su breve *Nueva Ilustración radical* (2017: 59-75), y el prólogo de *Humanidades en acción* (2019: 19-28). Frente a la perspectiva conservacionista, o melancólica<sup>11</sup>, que ve las humanidades como un conjunto de disciplinas a las que hay que defender de la extinción, Garcés las concibe como “un campo de batalla en el que se dirime el sentido y el valor de la experiencia humana.” (2017: 58) El gran problema de las humanidades es “la creciente desvinculación de las actividades humanísticas respecto a un proyecto colectivo de emancipación, capaz de dar una respuesta suficiente al proyecto del capitalismo cognitivo.” (64) Así que lo fundamental es “redefinir los sentidos de la emancipación y su relación con los saberes de nuestro tiempo” (66). Para Garcés, el capitalismo cognitivo ha marginado o mercantilizado las humanidades, al proyectar sobre ellas su mirada utilitaria. Pero a Garcés no le interesan los lamentos por el desinterés del mercado o las instituciones hacia las humanidades (60-61). Al fin y al cabo, la no rentabilidad de una actividad puede resultar liberadora, en tanto que nos permite escapar de los dedos de Midas. Según Garcés, la desmonetarización de la actividad cultural ha hecho aumentar “las deserciones y los desbordamientos”, lo cual ha generado “nuevas formas de autoorganización y de financiación”, si bien reconoce que no todo es tan fácil, pues esto también ha potenciado “la tendencia a la segmentación, a la disgregación, a la conformación de micromundos y a la autorreferencia”, a las que cabe añadir la precariedad. (2017: 64)

En todo caso, siempre perdurará, la voluntad de comprender y darse un sentido a través de las humanidades. Y ése es, precisamente, el problema de las humanidades: no el haber dejado de ser una mercancía, sino el haber perdido su capacidad transformadora, para tratar de convertirse en una mera mercancía. ¿Qué más da que esa mercancía se venda más o menos? Lo importante es que deje de ser una mercancía para volver a convertirse en una vía de transforma-

<sup>11</sup> Véase al respecto el estimulante ensayo *El intelectual melancólico* (2011) de Jordi Gracia, donde se critican los efectos desmovilizadores de la melancolía culturalista: “Nadie ha visto que la modalidad desdeñosa de la melancolía y de la queja haya alentado en la gente ganas de hacer las cosas bien; nadie sabe de un castigo que haya dado fuerza al castigado para mejorar algo (sí ingenio para eludir otro castigo); nadie sabe de una melancolía desengañada como fuente de acción vital fértil y feliz, así que el único efecto esperable de la diseminación de ese discurso consiste en la exaltación del melancólico como oráculo que ve lo que los demás no ven y la creación de una suerte de secta propicia a dismantelar los pocos restos de confianza que la brega diaria concede a todos. El efecto es corruptor, por tanto, porque concede un crédito desenfocado y excesivo al intelectual que desestima el valor real de la actividad cotidiana. Y como escribió Emerson a otro propósito, “l’ennui, el descontento melancólico, el tedio, se convierten así ‘en una enfermedad que acorta la vida y despoja al día de su luz.’” (40)

ción. El problema, pues, no sería tanto la ruina económica de las humanidades, sino que éstas hayan perdido su capacidad para hacernos “más libres” y “éticamente mejores” (65).

**§ Revitalizar el lenguaje.** Como la captura del conocimiento, en general, y de la filosofía, en particular, es también lingüística, es normal que su liberación pase también por una renovación del lenguaje. Podríamos escribir un *Diccionario de prejuicios* como el de Flaubert sólo con los automatismos filosóficos de nuestra época: “no hay hechos sino interpretaciones”, “todo es relativo”, “las ideologías han muerto”, “toda moral es moralina”, “la Ilustración inició la pendiente que nos llevó al Holocausto”...

De algún modo, la tarea de los grandes filósofos ha sido siempre describir, para luego reescribir el diccionario. ¿Qué hace sino Sócrates cuando desmonta las definiciones que sus interlocutores expresan sobre los conceptos de “amistad”, “libertad” o “verdad”? ¿Qué hace sino Montaigne en sus *Ensayos*, cuyo índice (“De la amistad”, “De la muerte”, “De los caníbales”...) es una contra-summa-teológica? ¿Qué hicieron sino los Ilustrados con su *Enciclopedia*?

También para Garcés “la filosofía avanza liberando las palabras de todo lo que captura su uso y su sentido.” (2016: 9). La filosofía es una práctica de liberación: “libera las palabras de todo aquello que las aprisiona, codifica, disciplina, aplana o mercantiliza.” (48) Nuestra tarea es, pues, luchar contra las diversas “formas de captura de las palabras”. (10)

**§ Olvidar las palabras.** En el museo Botero de Bogotá hay una sala llena de cuadros pintados al carbón. El gris que domina en esa sala contrasta con el colorido de todas las demás. Al parecer, Botero necesitaba, de vez en cuando, realizar “una dieta del gris”, con el objetivo de que sus ojos aprendiesen de nuevo a ver los colores. Garcés nos propone una ascesis semejante en su artículo “Olvidar las palabras” (2016: 17-18), donde evoca la sentencia de Zhuang Zi: “Busco un hombre que haya olvidado las palabras para poder hablar con él.” (cit. en 17) Olvidar las palabras es liberarse de los clichés, de las categorías, de las clasificaciones, de los binarismos, y también de la hiperactividad comunicativa, que nos impide escuchar y pensar<sup>12</sup>. El objetivo de esa ascesis lingüística no es el silencio desesperado de Hugo von Hofmannsthal, sino retornar a las palabras con un nuevo oído, volver a “abrir las palabras a los conflictos que esconden y devolverles el sentido.” (13)

**§ Volver a creer en las palabras.** Pero las palabras no sólo deben ser desautomatizadas y revitalizadas, sino que también debemos volver a creer en ellas. Hay toda una serie de palabras importantes que, ya sea por culpa la propaganda comercial (“sensación de vivir”, “humanismo digital”, “digilosofía”, “ética empresarial”), religiosa (“yo soy la verdad y la vida”, “quien no cree en nada acaba creyendo en cualquier cosa”, “la crisis actual es el resultado de una crisis de valores

<sup>12</sup> Véase al respecto *Guerra y lenguaje* (2008) de Adan Kovacsis.

(religiosos)”) o ideológica (“conmigo o contra mí”, “orden y seguridad”, “sólo nosotros defendemos la verdadera verdad, libertad y democracia”), ya sea por culpa del ironismo antimoralista de la posmodernidad (ética indolora, tentación de la inocencia, posverdad)<sup>13</sup>, hoy nos parecen cínicas, ridículas, ingenuas o vacías<sup>14</sup>.

Esta desconfianza en las palabras tiene un “efecto desmovilizador” sospechosamente beneficioso para el poder. Por eso no es extraño, como intuyó Foster Wallace, que el poder busque, mediante la falsa ironía y el falso cinismo “ridiculizar nuestra capacidad de educarnos a nosotros mismos para construir, juntos, un mundo más habitable y más justo.” (Garcés, 2016: 10-11)

Nuestra tarea principal consiste, pues, en renovar las palabras para volver a creer en ellas. Frente a las tentaciones del nihilismo o el cinismo lingüístico, abocados al silencio o a la cháchara, debemos luchar la batalla de las palabras. Dice Garcés, citando a Adorno, que, si es cierto que la filosofía nos provoca heridas: “podemos reparar las heridas que ella misma provoca y así curarnos con ella. Esta, y no otra, es su tarea infinita, siempre inacabada. Es la labor autorreflexiva y crítica en la que se ha desdoblado el pensar filosófico, a partir del momento en que ha descubierto que las ideas claras y distintas también proyectan sombras.” (2015: 45)

**§ El lenguaje poético.** En Botero, la dieta del gris tenía como objetivo vol-

---

<sup>13</sup> Véase al respecto *La tentation nihiliste* (2000) de Roland Jaccard.

<sup>14</sup> Hugo von Hofmannsthal expresa con paradójica precisión esta sensación de desapropiación lingüística en su célebre *Carta a lord Chandos* (1902): “ Al principio se me iba haciendo imposible comentar un tema profundo o general y emplear sin vacilar esas palabras de las que suelen servirse habitualmente todas las personas. Sentía un incomprensible malestar a la hora de pronunciar siquiera las palabras "espíritu", "alma", o "cuerpo". En mi fuero interno me resultaba imposible emitir un juicio sobre los asuntos de la corte, los acontecimientos del parlamento o lo que usted quiera. Y no por escrúpulos de ningún género, pues usted conoce mi franqueza rayana en la imprudencia, sino más bien porque las palabras abstractas, de las que conforme a la naturaleza, se tiene que servir la lengua para manifestar cualquier opinión, se me desintegraban en la boca como saetas mohosas.” Rabelais también habló, en el capítulo 55 del cuarto libro de su *Gargantúa y Pantagruel* de las “palabras congeladas”, que “al ser pronunciadas se hielan y no son escuchadas por nadie”. Y antes de él, Erasmo, su venerado maestro, se lamentaba, en su *Elogio de la lengua* (1525): “Pablo se afligía de que se oyeran entre los corintios estos gritos de disputa: “Yo soy de Pablo... yo de Apolo... yo de Cefas... yo de Cristo”. ¿Qué diría Él si oyera en nuestro siglo la confusión de las lenguas de los hombres: “Yo soy teólogo transalpino... yo cisalpino... yo escotista... yo tomista... yo occamista... yo realista... yo nominalista... yo de París... yo de Colonia... yo luterano... yo karlstadtiano... yo evangélico... yo papista”. Me avergüenza seguir... ¿No acabaremos nunca de edificar la torre de Babel, torre de soberbia y de discordia? ¿No empezaremos nunca a restaurar Jerusalén y el templo derrumbado del Señor?”

ver a ver los colores para pintar con ellos nuevos cuadros. Cuando las palabras han sido olvidadas y recuperadas, se puede volver a hablar con ellas, no sólo para analizar el mundo, sino también para practicar nuestra confianza en el poder emancipador de la palabra. Así, para Garcés, la poesía no es sólo un modo de conocimiento (más intuitivo) o un modo de desbrozamiento lingüístico y conceptual (que completaría el silencio), sino también la práctica de “la confianza en la posibilidad de hallar de nuevo una palabra verdadera.” (Garcés, 2016: 97) Mucho antes Fritz Mauthner, que fue uno de los autores de cabecera de Borges (que fue uno de los autores de cabecera de la posmodernidad), propuso la secuencia: escepticismo lingüístico, silencio, poesía y acción (2001: 97-98, 111-112; Le Rider, 2012: 185-286).

## 2.- ONTOLOGÍA

§ **Metafísica trascendente vs. metafísica estética.** Veamos, a continuación, cuáles son las ideas fundamentales de Marina Garcés en lo que respecta al momento filosófico que la filosofía antigua llamaba “física”, y que quizás hoy en día sería mejor llamar “ontología”. Recordemos que, en la Antigüedad, la filosofía incluía también la filosofía natural. Así, en este segundo momento, los filósofos solían exponer las conclusiones a las que habían llegado, de forma más especulativa que empírica, acerca de “la naturaleza de las cosas”, “realidad” o “*physis*”.

Dichas especulaciones podían limitarse a meras consideraciones sobre el mundo material (epicureísmo y estoicismo, a pesar de que este último se arriesgaba a hablar de un “logos” de carácter divino o *theion*, aunque no trascendente) o animarse a hablar de transmundos supramateriales, como el mundo de las ideas platónico. Esta segunda especie de consideraciones fueron llamadas “metafísicas” por culpa de una mala lectura del término “*meta [ta] physika*”, que en un origen tenía un significado puramente editorial (pues como se sabe designaba los textos sin título que se hallaban a continuación de los textos de física). Sin embargo, la mal llamada *Metafísica* de Aristóteles no era tanto una doctrina sobre ese tipo de meta-mundos, como una metodología que debía enseñar a desconectar la mirada utilitaria para permitirnos ver “la maravilla de las maravillas”, que es “lo que es en cuanto que es”, esto es el mero hecho de ser, única vía para acceder a la felicidad o *eudaimonía*, que él entendía en términos de contemplación. Tras Kant, y a pesar de las fiebres cuartanas del idealismo alemán y el tomismo, la “metafísica” supramaterial entró en crisis, para regresar, con Heidegger y sus epígonos, bajo su forma originaria, fundamentalmente metodológica o *estética* (puesto que busca incorporar una mirada, sensibilidad o *aisthesis*)

§ **Una ontología postmetafísica.** ¿Qué les queda por decir a los filósofos acerca de la realidad tras haber sido desappropriados de la física y de la “metafísica” trascendente? Les queda: (1) la ontología, que entendemos como una reflexión general acerca de las características fundamentales de la realidad (sobre si

esta es exclusivamente material o incluye algún tipo de componente ideal, sobre si existen o no alternativas a los modos básicos de ser, sobre cuál debe ser el tipo de mirada que debemos proyectar sobre las cosas, etc.) y (2) la metafísica estética, entendida como un modo de reforma de la sensibilidad o mirada, mediante una serie de ejercicios filosófico-literarios de desconexión de la mirada utilitaria, tal y como hace Julio Cortázar en la sección “Manual de instrucciones” de *Historias de Cronopios y de Famas* (1962)<sup>15</sup>, Chesterton en *Ortodoxia* (1908) o en general la poesía, cuya esencia o literariedad radicaba, según los estructuralistas rusos, en su capacidad desautomatizadora o desfamiliarizadora.

**§ La ontología de Marina Garcés.** En lo que respecta a la ontología de Marina Garcés, nos hallamos con tres ideas fundamentales: (1) una defensa del materialismo, que además de negar el dualismo idealista, propugna (2) un giro corporal; (3) una lucha contra el monismo ontológico, que afirma que no existe ningún tipo de alternativa posible a lo que de hecho existe; (4) una defensa, de claras resonancias políticas, de la metafísica *estética* que propugna una desconexión de la mirada utilitaria; y (5) una asunción del carácter limitado de la naturaleza, que nos urge a repensar nuestras relaciones con la realidad.

**§ Materialismo vs. idealismo.** Garcés rechaza las filosofías que afirman “la eternidad de las ideas frente a la caducidad de la vida”, que suelen volcarse en la persecución de “un más allá del cuerpo”, y apuesta por aquellas que se ocupan de “los cuerpos finitos y necesitados que somos para podernos pensar desde ahí y más allá.” (Garcés y Martínez, 2016: 6) No debemos pensar que el idealismo es una cuestión finiquitada, circunscrita a la religión o al romanticismo. Se trata, más bien, de una tensión irresuelta y seguramente irresoluble. Existe, además, el peligro de caer en un materialismo economicista o restrictivo, que haga las veces de metafísica del capitalismo. Es necesario, pues, seguir pensando, y pensar mejor, qué cosa sea el materialismo.

En su artículo “Creer en el mundo” (2016: 103-104), Garcés recoge una afirmación que Deleuze realizó en una entrevista que Toni Negri le hizo en el año 1990: “Creer en el mundo es lo que más falta nos hace.” Dicha frase es una interesante inversión de la fe religiosa o idealista. Según Deleuze, lo que necesitamos no es creer en el otro mundo, perfecto y divino, y en sus promesas trascendentes de salvación, sino creer en que este mundo es el único que existe y que sólo en él puede darse la única salvación inmanente, imperfecta y humana, a la

---

<sup>15</sup> “Negarse a que el acto delicado de girar el picaporte, ese acto por el cual todo podría transformarse, se cumpla con la fría eficacia de un reflejo cotidiano. Hasta luego, querida. Que te vaya bien.

Apretar una cucharita entre los dedos y sentir su latido de metal, su advertencia sospechosa. Cómo duele negar una cucharita, negar una puerta, negar todo lo que el hábito lame hasta darle suavidad satisfactoria. Tanto más simple aceptar la fácil solicitud de la cuchara, emplearla para revolver el café.” (Cortázar, 1970 [1962]: 9)

que podemos aspirar. No debemos creer, pues, en el paraíso celestial de la religión, ni el paraíso terrenal de las utopías, sino en el “jardín imperfecto” del que hablaba Montaigne en sus *Ensayos* (I, 20, p. 135).

Las nociones de progreso y de utopía propias de la modernidad son sospechosamente armónicas con las de decadencia y apocalipsis propias de la premodernidad. Ambas comparten la convicción de que nunca es aquí y jamás es ahora, de que un perro vivo es infinitamente menos perfecto que un león muerto (o un unicornio inexistente). Entre San Agustín, que ya decía en el siglo V que el ‘mundo envejece’, y los modernos, que inventaron el concepto histórico de progreso, “parece que los humanos sólo nos hemos sentido en nuestro lugar en este mundo en muy contados momentos.” (Garcés y Martínez, 2016: 5) Nuevamente, hoy descreemos del mundo, y nos vemos fuera de él, o extinguidos o postergados, porque, a diferencia de lo que recomendaba Deleuze: “Confiamos poco en nuestra capacidad de hacer mundo en este mundo” y “nos es más fácil imaginar los muchos modos en los que estamos siempre deshaciéndolo.” (Garcés y Martínez, 2016: 5) Como dice Jorge Riechmann: “Nos es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo.”

Por eso, en “Contra toda esperanza” (2016: 101-102), Garcés rechaza tanto la esperanza en el más allá de la vida eterna, propia de la religión, como la esperanza en el futuro del progreso, propia de las utopías modernas. Querer ser salvados implica aceptar que estamos condenados, lo cual encierra una petición de principio de funestas consecuencias, puesto que nos lleva a odiar, por impura, a la realidad, y dentro de ella a nosotros mismos. Por eso, “renunciar a la salvación es rebelarse, también, contra toda condena. No seremos salvados porque no estamos condenados.” (102) La lucha es aquí y ahora. No en un sentido meramente presentista, claro está. Cabe esperar y proyectar, cabe recordar y aprender, a condición de que el objetivo sea siempre aumentar nuestra vida, y no sacrificarla en aras de alguna promesa o esperanza ideal: “El sentido de la lucha es el que tiene ahora, aquí, para nosotros. El horizonte lo desplazamos cada día, desafiando y empujando los límites que nos imponen la impotencia y la resignación.” (102)

Conociendo la impronta spinoziana de Deleuze, ese “creer en el mundo” se nos presenta como una apuesta radical por la inmanencia, que no se limita a una contemplación más o menos poética de la realidad, sino también en una resistencia frente a las sirenas del idealismo, que cantan la tentadora melodía de la esperanza. “Creer en el mundo” consiste, pues, en descreer en los transmundos, en negar la cesura ontológica que antes separaba el mundo supralunar, divino, eterno e inmutable, culminado por el empíreo, al que sólo accedían aquellos que habían vivido como si ya estuviesen muertos, y del mundo sublunar del nacimiento y la corrupción, degradado ontológicamente, el *anus mundi* o la *faeces mundi* del que el ser humano debía tratar de escapar depurando su alma de todo apego material.

A pesar de que Giordano Bruno abolió dicha distinción, cosa que pagó



con la hoguera, la cesura ontológica perdura impresa en nuestra propia mirada, que desprecia el mundo sublunar de nuestros cuerpos físicos y sociales imperfectos, que despreciamos en aras de falsos ideales de belleza, estatus o identidad. Por eso “nuestras vidas siempre están cruelmente amenazadas por un binarismo cortante: activos o inactivos, conectados o desconectados, competentes o incompetentes, visibles o invisibles, hombres o mujeres, blancos o negros, ricos o pobres”, en definitiva, “o todo o nada.” (Garcés, 2018: 129) Creer en el mundo es, pues, aceptar sus limitaciones y atravesar sus binarismos, sin avergonzarnos, como Porfirio diría de Plotino, “de tener cuerpo” (§ 1-3, p. 129)<sup>16</sup>. Esto se traduce en una resistencia al puritanismo, en una aceptación del carácter impuro de la realidad, que despierta en los idealistas sentimientos de asco y de vergüenza, como dirían Mary Douglas y Martha Nussbaum. Se trata de trabajar con la materia de la realidad, esto es, con lo único que hay.

**§ La guerra de los mundos.** Pero creer en el mundo no implica resignarse a lo que hay, puesto que este mundo también es un mundo de posibilidades. La gran diferencia es que las posibilidades de la esperanza idealista son irreales, mientras que las de la confianza materialista son reales, aunque no fáciles, ni aun menos seguras. De ahí la importancia, como veremos más adelante, de creer en el mundo de las posibilidades, tratando de reconocer y actualizar las posibilidades alegres, como diría Spinoza, esto es, las posibilidades que supongan un verdadero aumento de la vida.

**§ El giro corporal.** Estrechamente relacionado con el realismo, que rechaza la cesura ontológica entre el mundo puro y perfecto de la idealidad supralunar, y el mundo impuro e inacabado de la realidad sublunar, se halla el rechazo del dualismo alma-cuerpo, conocido también como “giro corporal”. Esta corriente de pensamiento, que ha recobrado especial importancia en las últimas décadas, entronca con la tradición del materialismo epicúreo. Lo cierto es que la fe atomista de los epicúreos, que considera que toda la realidad estaba compuesta por átomos que se mezclan azarosamente en el vacío<sup>17</sup>, rechaza la distinción entre el cuerpo y el alma, en tanto que ésta no es más que un flujo de átomos rarificado. Así, del mismo modo que Bruno abolió la cesura ontológica en el ámbito de la cosmología, Montaigne –siguiendo a Epicuro y a Lucrecio– abolió la cesura

<sup>16</sup> Vale la pena reproducir la cita completa: “Plotino, el filósofo contemporáneo nuestro, tenía el aspecto de quien se siente avergonzado de estar en el cuerpo. Como resultado de tal actitud, no soportaba hablar ni de su raza, ni de sus progenitores, ni de su patria; y hasta tal punto tenía por indigno aguantar a un pintor o a un escultor que, pidiéndole Amelio permiso para que se le hiciera un retrato, le respondió: ‘¿Es que no basta con sobrellevar la imagen con que la naturaleza nos tiene envueltos, sino que pretendes que encima yo mismo acceda a legar una más duradera imagen de una imagen, como si fuera una obra digna de contemplación?’” (Porfirio, *Vida de Plotino*, § 1-10)

<sup>17</sup> “La naturaleza de la realidad son los cuerpos y el vacío.” (Epicuro, *Sobre la naturaleza*, fragmento B14, p. 109)

ontológica que separaba el cuerpo y el alma. Ambos están hechos de lo mismo y ambos están sometidos a las mismas leyes. De ahí que el cuerpo no sea la cárcel del alma, ni el alma la del cuerpo, sino que existan entre ambos relaciones bilaterales de *psicosomatización* y de *somatopsicologización*. Así, el cuerpo tiene estados tristes (enfermedad, incontinencia, sedentarismo) y alegres (salud, ejercicio, continencia) que se traducen en estados sanos o enfermos del alma, y, al revés, el alma tiene estados sanos (potencia, confianza, calma) y enfermos (melancolía, miedo, ansiedad), que se traducen en estados tristes o alegres del cuerpo.

La abolición de la cesura ontológica entre el alma y el cuerpo también implica que el cuerpo no es un ámbito impuro, asqueroso o vergonzoso, heredero de la *faeces mundi* de la que desean deshacerse los idealistas, desde Platón hasta nuestros días<sup>18</sup>. Señalemos que el cuerpo no debe entenderse sólo en un sentido orgánico, sino también en un sentido psicológico (sentidos engañosos, pasiones descontroladas), social (lazos familiares y sociales que nos atan, nociones de vergüenza, honor o éxito que nos condicionan) e incluso vitales (la vejez, la enfermedad, la muerte)<sup>19</sup>. En definitiva, para el giro corporal, el cuerpo es el símbolo de la realidad misma en tanto que lugar imperfecto, impuro y limitado, frente al cual el ser humano tiene tendencia a “proyectar una ilusión más allá de sí mismo, que más que un anhelo es la expresión del desprecio y del terror que siente ante sí mismo.” (105) Así es como “el cuerpo que desespera de sí mismo inventa el alma, y el alma escupe el cuerpo reducido a objeto que se puede dominar, calcular, gestionar, domesticar y, finalmente, enterrar.” (2015: 105)<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Cabe señalar que, según señala Garcés, si bien es cierto que Platón fue uno de los primeros en proponer un camino de liberación del propio cuerpo, en tanto que lugar de “error, dolor, parcialidad, diferencia, finitud”, siendo “la filosofía una herramienta humana para superarlos”, nunca afirmó que hubiese “pecado ni culpa en el cuerpo”, sino que ése fue el sesgo que le introdujo más adelante el cristianismo medieval (2015: 104). Mucho antes Epicuro habló de “el grito del cuerpo”, que consistiría en “no tener hambre, no tener sed, no tener frío.” (Sentencias vaticanas, § 33, p. 101)

<sup>19</sup> El cuerpo no es una mera anatomía, sino “un conjunto de relaciones, carnales y psíquicas, visibles e invisibles, conscientes e inconscientes, verbales y gestuales, en las que se expresa quién soy yo. Como ya había escrito Nietzsche un siglo antes, el cuerpo es una gran razón, un nudo de fuerzas en conflicto, de la cual mi yo, que pretende elevarse por encima, sabe bien poca cosa.” (Garcés, 2016: 70)

<sup>20</sup> La utopía es el “más allá” de la modernidad. Dice Garcés, siguiendo al Foucault de *El cuerpo utópico*, “que las utopías nacieron del cuerpo mismo y se levantaron contra él. Contra la gravedad, la ligereza del pensamiento. Contra la necesidad, la libertad. Contra la finitud, la eternidad. Contra la parcialidad, la universalidad. Contra la localización, la utopía. Contra mi cuerpo, mi yo.” (Garcés, 2015: 105) Según afirmó Bakunin, en la tercera carta de *El patriotismo* (1869), el patriotismo también “ha transportado a un cielo ficticio la humanidad, la justicia y la fraternidad, para dejar sobre la Tierra el reinado de la iniquidad y de la brutalidad (...) porque éste es el carácter propio de todo idealismo, tanto religioso como me-

El giro corporal no es, pues, más que uno de los nombres del realismo entendido como materialismo. Así, frente a la negación del cuerpo, en tanto que metáfora de la negación idealista de la realidad material (esto es, de la realidad), se alza Merleau-Ponty, quien propone, en su *Fenomenología de la percepción* (1945), el “yo soy mi cuerpo” como un principio de una nueva filosofía (de raíces de Epicuro y de Montaigne) que rechaza toda cesura ontológica entre el cuerpo y el sujeto. Decir que el cuerpo es el límite del sujeto es el equivalente moderno de decir que el cuerpo es la cárcel del alma. Resulta, pues, necesario superar este dualismo y, según afirma Foucault, en *El cuerpo utópico*: “aprender a pensar desde el cuerpo que somos”. (cit. en 2015: 107; véase también 2016: 69-70)

Como en Bruno, la abolición de dicha distinción debe implicar una revalorización de la realidad, ya no idealizada, sino asumida de forma trágica en toda su impureza y con todos sus límites, que son, a la vez, como diría Kant, límite y condición de posibilidad: “La necesidad, la enfermedad, el trabajo, la reproducción y la muerte, así como los sentidos y las pasiones, ya no son condenas a superar, sino realidades con las que pensarnos a nosotros y condiciones en las que ese nosotros se concreta histórica, social y políticamente. El camino de la liberación ya no es el de la salvación del alma en la luz de la razón, sino el de la transformación y mejora de las condiciones de vida de esta especie vulnerable que somos.” (Garcés, 2015: 107)

El giro corporal exige también un cambio cognoscitivo. Pensemos que el rechazo de la corporalidad no implicaba sólo un rechazo filosófico (Platón y Descartes), religioso (cristianismo) o político (utopía) de las formas limitadas e imperfectas de la corporalidad física (mortalidad), espiritual (pecado) o social (mezclas culturales, movimientos sociales), sino también un rechazo de las formas de conocimiento, igualmente limitadas e imperfectas, asociadas a esa corporalidad. Al fin y al cabo, como señala Platón en numerosas ocasiones, “los cuerpos son múltiples y plurales, inciertos y engañosos”, y “no admiten una síntesis posible de sus puntos de vista”, lo cual lleva a la filosofía (idealista) a “proyectarse en un más allá” y a proponerse a sí misma “como el camino a recorrer fuera y contra los límites del cuerpo.” (Garcés, 2015: 103) La ciencia, o más bien el cientificismo, y la teoría en general, serían una especie de idealismo cognoscitivo que nos propone un *más allá* del conocimiento, que es un conocimiento idealizado, separado del mundo, que funciona a la perfección en el paraíso de los laboratorios y las teorías abstractas, a costa de pagar el precio de desatender o negar la vida real, en la que todo es mucho más incierto y confuso.

---

tafísico: despreciar el mundo real, y, despreciándolo, explotarlo, de donde resulta que tanto idealismo engendra necesariamente la hipocresía. (...) El idealismo político no es ni menos absurdo, ni menos pernicioso, ni menos hipócrita que el idealismo de la religión, del cual no es nada más que una forma diferente, la expresión o la aplicación terrestre o mundana. El Estado es el hermano menor de la Iglesia, y el patriotismo, esa virtud y ese culto del Estado, no es otra cosa que un reflejo del culto divino.” (pp. 18-20)

Como hemos visto, la herramienta cognoscitiva fundamental del idealismo es el dualismo. Un dualismo, cabe señalar, jerarquizado, en el que uno de los elementos de cada pareja es siempre inferior, por real, al otro, considerado siempre en su forma ideal: cuerpo vs. alma, finitud vs. eternidad, aquí y ahora vs. más allá, sentido común vs. conocimiento indudable, sociedad vs. nación, desorden vs. orden, y, en un terrible giro final, vida (real pero rechazable) vs. transvida (deseable pero inexistente). De este pequeño truco de magia surge toda la pendiente tanática del idealismo: *nada por aquí y ahora, todo en el más allá*.

Regresando brevemente a la cognoscitiva, el dualismo idealista nos lleva a pensar la realidad remitiéndola siempre a su idealización, que le devuelve, como un espejo deformante, una visión desvalorizante de sí misma. Parece una extensión del principio de indeterminación: nunca podremos conocer algo sin deformarlo, más aún, sin degradarlo, porque conocer es comparar con un ideal, y ese ideal acaba por hacernos despreciar su realidad. Quizás por eso Gironde afirmó que “La variedad de cicuta con que Sócrates se envenenó se llamaba ‘Cónocete a ti mismo’.” (1999 [1920]: 69)

Parece claro que se trata de un problema insoluble, o trágico, para el que nunca hallaremos una solución perfecta, sino sólo correctivos, cuando no bandazos. En “Pensar la diferencia”, Garcés recoge la intuición esencial de *Diferencia y repetición* (1968), de Deleuze, que propondrá como un método o ejercicio para escapar del dualismo idealista (2016: 35-36). Frente a Platón y a Aristóteles, que consideran que sólo es pensable aquello que puede ser referido a una idea, forma o modelo, Deleuze se pregunta qué sucedería si prescindiésemos de la necesidad de remitir a un modelo las realidades que pretendemos conocer, y concluye que éstas se nos revelarían (y se nos rebelarían) como diferencias libres<sup>21</sup>: “libres de un patrón y libres de unos canales preestablecidos de relación. Las diferencias libres son la multiplicidad. Una multiplicidad heterogénea y abierta a las relaciones más impensadas” (36). Claro que esa libertad no debe ser equiparada con el caos, que sería “la ausencia total de relación posible”, sino que debe ser entendida como una “multiplicidad de diferencias”, esto es, como “la realidad en su capacidad de crear relaciones y formas de vida independientemente de su representación y de su reconocimiento.” (36)

Con el objetivo de evidenciar las relaciones bilaterales que existen entre los diferentes momentos filosóficos (cognoscitiva, ontología, ética y política), pensemos cómo el giro corporal propugnado por Garcés encierra importantes implicaciones cognoscitivas, de corte escéptico (“Asumir la condición natural y corporal de lo humano implica aceptar la parcialidad y la precariedad de nuestras

---

<sup>21</sup> “Pensemos en el juego de las siete diferencias: las encontramos sobre el mismo dibujo, ligeramente modificado. Pero, ¿y si el dibujo no existiese? ¿Y si sólo hubiese diferencias? Quizás entonces ya no podríamos jugar a comparar y a distinguir, pero tendríamos una representación que se acercaría mucho más a la textura real de nuestro mundo.” (Garcés, 2016: 35)

verdades, pero también la perfectibilidad de lo que somos y hacemos de nosotros mismos. Saber ya no es acceder a las verdades eternas de Dios sino mejorar nuestra propia comprensión y relación con el mundo que nos rodea”, Garcés, 2017: 39) y político (véase más adelante la importancia que Garcés le da a la expresión “*poner el cuerpo*”, por expresar su convencimiento de que “sólo se puede pensar actuando y que sólo se puede actuar pensando”, lo cual anula la separación entre intelectuales-alma y militantes-cuerpo, 2018: 20).

**§ La restauración de la alternativa.** Decíamos más arriba que “creer en el mundo”, esto es descreer en los trasmundos idealistas, no implicaba resignarse a lo que hay, puesto que dentro de lo que hay yacen las semillas de numerosas posibilidades, constructivas y destructivas. Reconocer y actualizar las mejores posibilidades forma parte de “creer en el mundo”, y no debe ser confundido con su negación idealista, puesto que el objeto de esa creencia son posibilidades reales, esto es, limitadas, imperfectas e impuras. Esperar demasiado nos lleva a desesperar con exageración, sí. Lo perfecto es enemigo de lo posible, sí. Pero eso no implica que lo real no encierre alternativas. No es extraño, pues, que en la misma entrevista en la que Deleuze afirmó la necesidad de “creer en el mundo”, exclamase también: “Dadme posibles, que si no me ahogo.”

El tema de la posibilidad o de la alternativa es fundamental en el pensamiento de Marina Garcés, quien le dedicó su tesis doctoral, que luego publicó con el título *En las prisiones de lo posible* (2002). Frente a Fukuyama, que, tras el fin de la Guerra Fría, vivió con exultación lo que llamó brevemente *El fin de la historia* (1991), Garcés siente la claustrofobia ontológica de un mundo en el que se nos quiere hacer creer que no existe alternativa.

La crisis de la alternativa existencial (cf. *Revolutionary road* de Richard Yates) o política (pensamiento único, capitalismo o barbarie) ha hecho que las luchas sociales dejen de ser creativas o transformadoras para volverse defensivas o urgentes. (2016: 106) Nadie parece soñar ya con cambiar la vida o cambiar el mundo, sino, simplemente, con restaurar un cierto bienestar perdido o defenderse ante una gran catástrofe. En “un presente teñido de miedo, de renuncias y de trabajo precario”, hemos perdido la capacidad de afirmar “otras posibilidades de vida”, y nos resignamos a “un repliegue oportunista a las posibilidades, pocas, que esta sociedad puede ofrecer en un planeta que se consume y agota.” (128) Ese fatalismo impotente está fomentado por el poder mediante la precariedad, el miedo, la minimización de cualquier propuesta que no respete los estrechos límites de su “realidad”, la ironía posmoderna, el *cinismo*, etc. Me atrevería a decir que, del mismo modo que, en la Edad Media, en la que los señores feudales poseían el monopolio de las semillas, hoy en día el poder reclama para sí el monopolio de las posibilidades: sólo ellos establecen qué puede germinar y qué no.

Los límites ontológicos no separan tanto lo que es de lo que no es, como lo que los hombres creen posible de lo que creen imposible<sup>22</sup>. Bajo este punto de

---

<sup>22</sup> Ilustro este aspecto con algunos ejemplos que utilizo en la asignatura “Renacimiento, Barroco

vista, podemos distinguir entre un *monismo ontológico*, que considera que las cosas no pueden ser más que como son “en realidad”, y un *pluralismo ontológico*, que considera que “otro mundo es posible.” Para el monismo ontológico, “las cosas son así”, “las cosas son como son”, “las cosas son como dios manda”. Roland Barthes dijo cosas muy interesantes al respecto, en su análisis de las tautologías (1957: 79-82). El pluralismo ontológico cree, con Herman Hesse, que, “para que pueda surgir lo posible, es necesario intentar una y otra vez lo imposible”, de modo que ser realista es pedir lo que otros llaman imposible, como sugería la célebre pintada de mayo del 68.

Durante la Edad Media dominó un monismo ontológico perfectamente acorde con el inmovilismo que caracterizaba dicha época. Nadie podía imaginar que la sociedad, la política, la religión, las leyes, el cosmos o el mundo pudiesen ser de otro modo. La idea de lo posible coincidía plenamente con la idea de lo real. No existía un afuera desde el que criticar la realidad o hacia el que tender.

Durante el Renacimiento, los viejos límites ontológicos se vieron violentados, para dar lugar a la sensación creciente de que las cosas no sólo podían ser de otra manera, sino que debían y, según algunos, habían de ser diferentes, en virtud del avance necesario de la historia. Pero aunque esta revolución ontológica fue esencial en el nacimiento del sentimiento de progreso moderno, no debemos reducir el pluralismo ontológico a la noción de progreso. Lo cierto es que existen otras alternativas: peores, como el colapso, y mejores, en tanto que más realistas, como la que propone Garcés.

Para Garcés el binomio posible / imposible es perjudicial, porque captura y congela la realidad, expulsando como “irreal” todo lo que el poder ha decidido que no puede pasar. Como los magos, que escenifican falsas opcionalidades para forzarnos a elegir la mano o la carta que ellos quieren que escojamos, el poder nos impone “su realidad” como una red de alternativas en la cual estamos condenados a escoger entre las opciones que le interesan, entre las cuales nunca está cambiar el mapa de las posibilidades: “Visto así, lo posible es una prisión, cómoda y entretenida para algunos, cruel para otros. Y lo imposible, una utopía para ilusos y soñadores. La política, como gestión de lo posible, es un oficio de carceleros.” (Garcés, 2016: 85-86)

Resulta, pues, esencial dar un paso atrás, y salirse del mapa de los posibles. Para ello debemos negarnos, primero, a escoger entre las limitadas opciones precocinadas por el poder, para atrevernos, después, a considerar otros mapas de los posibles, porque la única elección sustantiva es la que contempla todas las potencialidades de la vida: “Posibles que no aceptan los límites de lo que es posible. Posibles contra lo posible. Se llamó revolución. Se le puede llamar subversión. Se le puede llamar transgresión o transformación. O metamorfosis.”

---

e Ilustración en Europa”, que impartí en el grado de Estudios literarios en la Universidad de Barcelona.

(86)

No obstante, debemos realizar el esfuerzo de no caer en la mera fantasía o en el idealismo: se trata de luchar contra los falsos límites de la posibilidad impuestos por *la realidad del poder*, mas no de darse golpes contra *la naturaleza de las cosas*. Se trata, en fin, de ser realistas, sabiendo que la realidad no es la mera aceptación de lo que hay, ya que las posibilidades del cambio forman parte de la misma realidad. Como decía el grafiti sesentayochista: “Sed realistas, pedid lo imposible.”<sup>23</sup>

El problema, quizás, es que la realidad parece haberse vuelto a cerrar. Como dice un grafiti más reciente: “El futuro ya no es lo que era.” Este regreso al monismo ontológico no sólo ha apesadumbrado nuestra existencia, sino que también supone un grave peligro para la democracia, que no puede existir sin “oposición”, sin “alternativa”, no sólo institucional, sino también ontológica. Un nuevo *crimen perfecto* operado por el poder ha sido destruir la oposición en tanto que posibilidad misma.

Por eso es necesario salir de lo que Garcés llama “las prisiones de lo posible”. ¿Cómo? Descubriendo y creando nuevas posibilidades (Garcés y Martínez, 2016: 6). ¿Cómo? Generando “acontecimientos”, un término que utiliza Garcés para definir “no sólo lo que se realiza”, sino también “las posibilidades que abre, se cumplan o no.” (2018: 153) Una protesta, por ejemplo, puede fracasar, pero aun así puede suponer un aprendizaje o una apertura para futuras luchas, o incluso la apertura de un nuevo frente de lucha. Desde esa perspectiva, una protesta fallida puede ser un acontecimiento, puesto que ha abierto nuevas posibilidades. Según Garcés, un acontecimiento posee al menos “tres potencialidades creativas”, todas ellas relacionadas con la irreversibilidad: abre posibilidades de vida que antes no existían, genera nuevos significados y toma decisiones que cambian nuestra posición y la de los demás. (2016: 63-64) Halla Garcés en el acontecimiento una piedra de toque para distinguir entre el mero espectáculo (Debord) o simulacro (Baudrillard), con los que se busca desorientarnos y desanimarnos, y la verdadera acción existencial o política.

Por esta razón, la función del nuevo saber de la emancipación no es ya, como hace el “analfabetismo ilustrado”, generar cantidades inasumibles de informaciones, explicaciones y críticas, que acaban resultando en una mayor confusión e impotencia, sino abrir nuevas posibilidades de vida: “Su verdad no ilumina el mundo sino que lo desmiente. Si el mundo dice: ‘Esto es lo que hay’, hay un nosotros que responde: ‘La vida no puede ser solo eso’.” (Garcés, 2011: 394)

**§ Aprendizaje del límite.** Otro aspecto fundamental de la ontología de Marina Garcés, estrechamente conectado con el realismo, es el del reconoci-

---

<sup>23</sup> He tratado esta cuestión en el artículo “Tener posibles: política y ontología en el capitalismo tardío”, *Pliego suelto*, 20 de junio de 2017. <http://www.pliegosuelto.com/?p=22918>

miento y la asunción de los límites. Lo cierto es que se trata de uno de los motivos fundamentales de toda la filosofía clásica. Desde el “conócete a ti mismo”, que era una exhortación a reconocerse limitado antes de entrar a ver al dios, en Delfos, hasta la asunción kantiana del límite/condición de posibilidad, pasando por el “sólo sé que no sé nada” de Sócrates, el “justo medio” de Aristóteles o el “*Que sais-je?*” de Montaigne, la historia de la filosofía es una exhortación permanente a aceptar los límites (cognoscitivos y existenciales) de la condición humana.

Fuera de este proyecto de autocontención existencial y cognoscitiva, se halla el pecado de *hybris* de la modernidad y el romanticismo, que soñaron con “ensanchar los límites de nuestra capacidad corporal, mental y afectiva de vivir vidas más allá de lo que somos.” (Garcés y Martínez, 2016: 6) Pero, como dice Borges en “La biblioteca de Babel”: “a la desafortada esperanza, sucedió, como es natural, una depresión excesiva.” (2001: I, 468) En ese sentido, el nihilismo no deja de ser la mar Icaria en la que se ahogó el Ícaro de la modernidad romántica, que no el Dédalo de la Ilustración, mucho más consciente de los límites de lo que se suele creer. En todo caso, para Garcés, “es el momento de reaprender la finitud, de nuestros cuerpos, de nuestras vidas, de nuestra especie y de nuestro planeta, no como cárcel (del alma), sino como condición para una vida más plena y más justa (más ajustada).” (Garcés y Martínez, 2016: 6)

Pero el reaprendizaje del límite no es sólo una cuestión existencial o política, conectada estrechamente con el giro corporal que analizamos en el apartado anterior, sino también ecológica. A lo largo del siglo XX se ha añadido un nuevo límite con el que es urgente que lidiemos: el de la destrucción del planeta, en general, y de la especie humana, en particular. En el capítulo “Del universo infinito al planeta agotado” (2015: 25-30), de *Filosofía inacabada*, Garcés define el “antropoceno” como “la era geológica en la que la especie humana es ya la principal fuerza de transformación de la constitución física del planeta a escala global” (29), y apunta a un hecho trágico: la especie humana ha acabado ligando su propio modo de vida a la destrucción de su propio medio de vida. En la columna “Nosotros, la especie humana”, incluida en *Fuera de clase*, Garcés hará suya la hipótesis principal de *El clima de la historia*, de Chakrabarty Spivak: “la vida de la especie como tal es hoy el agente de las principales transformaciones físicas del planeta y también, por tanto, de las condiciones históricas y sociales de la humanidad actual y futura. La naturaleza y la historia se han cruzado hasta confundirse. El *qué* es ahora el *quién*. La especie es ahora un nosotros que se arriesga a tocar los límites vivibles del mundo.” (2016: 96) Es como si un pájaro se hubiese acostumbrado a reparar su nido con fragmentos extraídos de la misma rama que lo sostiene. Si no quiere caer, la especie humana debe reaprender los límites que le impone la naturaleza.

**§ El ejercicio de la mirada metafísica.** Como dijimos en la introducción de este apartado, para Aristóteles, la metafísica (término que él nunca utilizó) no era, como llegó a ser después, una reflexión especulativa sobre algún tipo de



transmundo, sino la ejercitación de un tipo de mirada especial, que, mediante la desconexión del pensamiento utilitario, lograse captar la maravilla de las maravillas que era el mero ser de las cosas (*Metafísica*, I, 2, 982a, p. 75). Este tipo de mirada tiene numerosas implicaciones de corte ético y político. Al fin y al cabo, la regla de oro de la ética, que se repite desde Aristóteles hasta Kant, y que exhorta a tratar a las demás personas no como un medio, sino como un fin, exige que desconectemos, en nuestra relación con los demás, y con nosotros mismos, la mirada utilitaria, y que seamos capaces de verlos, y de vernos, como seres valiosos en sí mismos.

En línea con esta intuición a la vez metafísica y ético-política, Garcés no sólo nos exhorta a no cosificar a las demás personas, sino a no hacerlo tampoco con las cosas y con el mundo. Para Garcés, el maltrato del mundo puede adoptar dos formas básicas: (1) de un lado puede consistir en convertir la realidad en un medio para lograr un ideal, esto es, en sacrificar el mundo en aras de una trascendencia (como dice el chiste: “Padre, si hay más allá, ¿hay menos aquí?”)<sup>24</sup>; (2) del otro lado está la mercantilización del mundo (de las cosas y de las personas), que se ve, así, degradado, ya no a un medio para lograr un ideal, sino a recurso para lograr el beneficio. Se trata del tema de la técnica, del que Ortega y Gasset dijo que era “el tema de nuestro tiempo”, cuyo máximo teórico (y mínimo ejercitador) fue Heidegger. El *mundo de la técnica* es el mundo, si es que puede seguir recibiendo ese nombre, que lo reduce todo, objetos, animales y personas, a mero recurso, instrumento o medio; es el mundo, en fin, que es incapaz de una mirada verdaderamente metafísica.

En su estela, y habiendo sido testigos de los tres jinetes del apocalipsis contemporáneo (el fascismo, el capitalismo y el comunismo), Adorno y Horkheimer llegarán a afirmar, en *Dialéctica de la Ilustración*, que la ciencia moderna, la mercantilización e incluso el lenguaje someten no sólo a las personas, sino también a las cosas de una forma tiránica: “identificándolas, numerándolas, explotándolas y exterminándolas.” (143) De algún modo, las cosas resultan desvalorizadas y, por lo tanto, despreciadas y maltratadas, al ser reducidas a su mero precio. Como dice Antonio Machado en *Proverbios y cantares*: “Todo necio / confunde valor y precio.” (LXVIII, p. 640) Y aunque las cosas no puedan sentir el modo en que las maltratamos, ese maltrato retorna hasta nosotros como un boomerang, convirtiéndonos también en medios desechables una vez que hemos sido consumidos o agotados. Por esta razón, Garcés considera que deberíamos observar más a menudo la basura, que encierra una “lección muda”, puesto que “nos muestra lo que hemos hecho de nosotros mismos” (44), y nos recuerda que la contemplación del mundo y de las personas no es sólo una cuestión metafísica-

---

<sup>24</sup> “La trascendencia es la relación con un más allá, sea del tipo que sea, que nos sitúa también a los humanos más allá de este mundo, bajo y terrenal, hecho de cosas. Este más allá puede ser divino, espiritual o simplemente ideal pero en todo caso es una negación de lo que hay.” (Garcés, 2016: 143);

ca, sino también ética y política.

### 3.- ÉTICA

Veamos a continuación cuales son las ideas fundamentales de Marina Garcés en lo que respecta al momento de la ética. Quizás no haga falta señalar que no entendemos “ética” en un *sentido heterónomo* (como un conjunto de directrices dictadas por una instancia diferente a la humana, ya sea divina, natural, ideal o ideológica), *especulativo* (en el sentido de que dichas directrices hayan sido descubiertas mediante un pensamiento abstracto que no parte de, ni desemboca en, la realidad concreta de nuestra vida) y *tanático* (en el sentido de que su idealismo le lleva a desvalorizar y disminuir la vida real, esto es, la felicidad individual y colectiva, física y psicológica, corporal e imperfecta, en el aquí y ahora).

Frente a este tipo de ética, Montaigne propuso, desarrollando la tradición epicúrea recibida de manos de Lucrecio, otro tipo de ética *autónoma* (que tiene al ser humano como medida de lo bueno y de lo malo), *empírica* (que analiza nuestra vida más concreta para buscar en sus concreciones aquello que la favorece y evitar aquello que la disminuye) y *eudemonista* (porque tiene como objetivo la felicidad, individual y colectiva, física y psicológica, entendida, según el contexto y el autor, como libertad, serenidad, placer, alegría o contemplación).

**§ Filosofía práctica.** Como vimos en el apartado dedicado a la cognoscitiva, para Garcés, la filosofía debe conjurar la tentación de la teoría. También vimos que, con la expresión “analfabetismo ilustrado”, Garcés designaba la relación inversamente proporcional entre el conocimiento y la impotencia. A más conocimiento, más confusión e impotencia. Lo cierto es que, frente a un mundo que se nos revela como obvio, como necesario, no sirve simplemente conocerlo o desvelarlo, sino que hay que hacer algo más. Eso implica que es necesario reformular la Ilustración, que confiaba, de una manera quizás algo ingenua, en la línea del optimismo socrático, en la mera difusión del conocimiento, para hallar el modo de hacer que ese conocimiento, que hoy podríamos decir que “sobra” o “satura”, sea realmente emancipador. Debemos, pues, resistir a la tentación de la teoría (que incluye a su vez –cuidado– la teoría de la práctica), que nos impide incorporar las ideas.

Lo cierto es que, “cuando podemos ver y saber casi todo pero no pasa nada, el problema que debemos afrontar tiene que ver con la capacidad de encarnar nuestro discurso crítico.” (Garcés, 2011: 402) Más aún, se ha vuelto una experiencia habitual y debilitante el hecho de escuchar o pensar “grandes palabras” que “pocas veces tienen efecto”, y que “demasiado a menudo son incluso el escudo que nos protege y que nos permite mantener la distancia entre nosotros y el mundo.” (406)

Por esta razón, para Garcés resulta esencial saltar el *chorismos* o abismo entre la teoría y la práctica: “Hay un desajuste o una distancia entre la vida y sus

posibilidades, entre los hechos y los valores, entre lo que hay y lo que tendría que haber, entre lo que sabemos y lo que siempre entendemos que se nos escapa aunque no sepamos qué es.” (Garcés, 2015: 11) Se trata, como dijimos más arriba, de pasar de la erudición (o *Kultur*) a la formación (o *Bildung*), mediante la “incorporación” o encarnación” (*Einverleibung*), por utilizar los términos de Nietzsche en *Sobre la utilidad y la inutilidad de la historia para la vida*. Esa “encarnación de la crítica” busca convertir el pensamiento en un acontecimiento, dotándolo de una cierta irreversibilidad existencial y política: “encarnar la crítica significa plantearse hoy cómo subvertir la propia vida de manera que el mundo ya no pueda ser el mismo.” (2011: 394)

La gran pregunta es, pues, “cómo podemos encarnar nuestro discurso crítico” (2011: 402). En el mundo grecolatino, existía un conjunto de prácticas o ejercitaciones filosóficas (*askeseis*) que tenían como objetivo incorporar o catalizar una serie de ideas fuerza (*dogmata*) que el filósofo, en tanto que aspirante a sabio, debía tener siempre a mano (*enkheiridion*) convertidas en una serie de reflejos o formas de vida (*kanon*). También Erasmo y Montaigne usaron la metáfora de la incorporación, igual que Whitman, Nietzsche o John Henry Newman, que distinguió, con felicidad, en su *Gramática del asentimiento*, entre el “asentimiento nocional”, que implica una asunción meramente intelectual, y el “asentimiento existencial”, que supone una modificación de toda la vida en su conjunto. (2010 [1870]: 47-92)

Este interés por la práctica no implica que la teoría sea totalmente prescindible (como lo fue, de hecho, para los filósofos cínicos), sino que se trata de un saber propedéutico o preparatorio, que no debe servirnos como sustitutivo de la verdadera filosofía, que es aquella que busca una modificación real de la existencia: “La palabra teórica no es enemiga de la crítica encarnada si encuentra la manera de ponerse en movimiento entre los cuerpos.” (Garcés, 2011: 405)

Claro que, desde un punto de vista ilustrado, esa incorporación no debe tener como objeto una doctrina determinada, sino, antes bien, una sensibilidad emancipadora: “Hacernos otra sensibilidad: es la apuesta cultural emancipadora, desde la Ilustración hasta Gilles Deleuze.” (2016: 94) ¿En qué consiste esa sensibilidad ilustrada que defiende Marina Garcés?

**§ Cinco rasgos fundamentales de la ética de Marina Garcés.** Aunque ya vimos en los anteriores apartados las particularidades cognoscitivas (un modo de conocimiento a la vez incrédulo y desconfiado, práctico y unitario) y ontológicas (un modo de concebir la realidad materialista o realista, atento al cuerpo, y pluralista desde el punto de vista ontológico), cabe preguntarse qué características éticas ha de tener esa sensibilidad ilustrada. Voy a centrarme en cinco aspectos fundamentales: (1) la valentía o superación del miedo, en tanto que factor de impotencia; (2) la gratuidad o superación del pensamiento utilitario; (3) el eudemonismo o priorización de la felicidad por encima del puritanismo idealista, religioso, ideológico o capitalista; (4) la amistad o superación de la soledad y la impotencia existencial o política; y (5) la asunción compartida de la vulnerabili-

dad como vía de restablecimiento del lazo social.

§ **Valentía.** Uno de los objetivos fundamentales de la Ilustración, heredado en buena medida del que puede ser considerado como su nódulo central, esto es el epicureísmo, es la superación de los miedos, que nos paralizan, nos someten y nos hacen inventar transmundos ideales. De un lado, las metáforas ilustradas de la luz y de la mayoría de edad, condensadas ya en ese evangelio epicúreo que es el *De rerum natura* de Lucrecio<sup>25</sup>, están directamente conectadas con la idea de superación del miedo. La ignorancia es a los adultos lo que la oscuridad a los niños: la fuente del terror. Ciertamente, cada época tiene sus propios miedos, y uno de los objetivos de Garcés es actualizar nuestro conocimiento de los mismos, para poder combatirlos mejor.

Como Lucrecio, que considera que el miedo es “un aguijón invisible” que “a la persona misma le pasa inadvertido”, y del cual surgen todos los demás sufrimientos (III, vv. 873-878), Garcés considera que, debajo de todos “los fenómenos de la vida moderna que han ampliado la distancia entre cada uno de nosotros y el mundo”, nos encontramos con que, “en el fondo de todo, continúa gobernándonos el miedo.” (2016: 104)

Es el viejo miedo al mundo el que nos lleva a apartarnos de él para buscar un refugio imaginario en esos trasmundos divinos, utópicos o virtuales, que aumentan, a su vez, nuestro miedo hacia un mundo con el que nuestro contacto real se reduce cada vez más (cf. André, 2005). Si el miedo es el origen de nuestra negación tanática de la realidad, esto es, del idealismo, sólo existe un modo de regresar al mundo, de volver “a creer en el mundo”, como proponía Deleuze: “sólo necesitamos perder el miedo.” (2016: 104)

Como decíamos, Garcés no se enfrenta exactamente a los mismos tipos de miedos que los ilustrados del siglo XVIII. Quizás sería más exacto decir que no son los miedos los que han cambiado, sino nuestras formas de concebirlos y de vivirlos. En todo caso, nuestra autora no propone una lucha contra las supersticiones o el miedo a la condenación eterna, que tanto ocuparon a los ilustrados, sino contra el miedo a los otros, el miedo a la pobreza, el miedo a perder el control de nuestras vidas, el miedo a fracasar según la escala de falsos valores que hemos acabado introyectando...

Frente a esos miedos que nos impiden creer en el mundo, no queda más que creer en el mundo. Como todas las propuestas radicales, ésta tiene algo de

---

<sup>25</sup> “...tal como los niños en las cerradas tinieblas tiemblan y de todo tienen miedo, así a plena luz nosotros en ocasiones tememos por cosas que en modo alguno son más terribles que las que en la oscuridad los niños sienten con espanto e imaginan a punto de suceder. Este terror del alma, pues, y estas tinieblas es menester que los disipen no los rayos del sol ni los dardos lucientes del día, sino una visión fundamentada de la naturaleza.” (Lucrecio, *De rerum natura*, II, vv. 54-61, p. 177)

obvio y de circular. ¿No le sucede, acaso, lo mismo a Étienne de La Boétie, cuando afirma, en *Sobre la servidumbre voluntaria*, que, ya que el tirano se alimenta de nuestra sumisión, el único modo de luchar contra el tirano es no someternos a él? El miedo y la sumisión, que son esencialmente lo mismo, incurren en el mismo círculo vicioso que cualquier otra adicción: pequeñas dosis de tranquilidad, conseguidas al precio de la propia libertad, que necesitan ser aumentadas progresivamente, puesto que nuestra falta de contacto con la realidad nos hace cada vez más sensibles al miedo que nos provoca, y por lo tanto más necesitados de dosis cada vez mayores, que nos cuestan, a su vez, cada vez más cuotas libertad. ¿Cómo se rompe un círculo vicioso? Tratando de revertir el proceso adictivo, esto es, buscando aumentar progresivamente el grado de exposición al mundo y a la libertad, para que el miedo que éste nos produce se vaya reduciendo paulatinamente: “La valentía más grande es dejarse tocar.” (Garcés, 2016: 39)

Por eso, para Garcés, “un pensamiento valiente” es aquél que aumenta nuestro grado de exposición al mundo: “interpela y se deja interpelar”, “aporta ideas que alteran los márgenes sobre los que nos movemos normalmente” y “nos desplaza” (2016: 39). Se trata de “volver a creer en el mundo”, lo cual implica, a su vez, “volver a creer en las posibilidades del mundo”. Nada que ver con lo académico, lo mediático o lo cultural, que han convertido “las ideas en mercancías de consumo rápido”, dejándonos “anestesiados, blindados y competitivos”, buscando excelencia y visibilidad a costa de la valentía y la generosidad. (40)

**§ Gratuidad.** Ya vimos en el apartado dedicado a la ontología que uno de los obstáculos fundamentales de la contemplación metafísica era la mirada utilitaria. También vimos que la gratuidad o desinterés no sólo tenía implicaciones cognoscitivas y ontológicas, sino también éticas y, como veremos más adelante, políticas, tal y como prueba que todas las formulaciones de la llamada “regla de oro”, desde el tratar al otro como otro yo o “*heteros autos*” de Aristóteles, hasta el imperativo categórico de Kant, sean una aplicación ética de la gratuidad de la mirada metafísica<sup>26</sup>. Sin la gratuidad sólo hay cosificación, no sólo de los animales, de los objetos y del mundo, cuya “maravilla de ser” no somos capaces de ver, ni de respetar, sino también de las personas, y de nosotros mismos. Para Garcés, toda cosificación es “maltrato”, no sólo en un sentido psicológico o jurídico, sino también en un sentido ontológico, ético y político, puesto que “lo que define nuestra posición en el mundo” son “los diferentes grados y estilos de maltrato que nos infligimos los unos a los otros”, y “a nosotros mismos” (2016: 141). Sólo la cosificación de nuestras vidas puede explicar el nivel de maltrato que estamos dispuestos a soportar: “Cómo se explica, sino, que aguantemos las jornadas de trabajo que aguantamos, las arbitrariedades de los jefes de personal o de los que regulan y normativizan nuestras vidas. Cómo se explica, si no, la indiferencia y el silencio con el que sostenemos la injusticia hacia los más cercanos. La resigna-

<sup>26</sup> Una reflexión ya clásica sobre los diferentes tipos de acción en el mundo griego y la centralidad de la acción desinteresada se halla en *La condición humana* (1958) de Hannah Arendt.

ción con la que decimos que no tenemos tiempo para lo que realmente nos importa. O la doble moral con la que competimos con los demás mientras les dirigimos palabra de buenos compañeros.” (Garcés, 2016: 142)

Resulta necesario, pues, desactivar la mirada y la vida utilitaria, que nos reduce a las tareas de la supervivencia y la autopromoción laboral e identitaria (cf. Remedios Zafra, *El entusiasmo*, 2017), y activar un modo de ver y de vivir desinteresado o gratuito. Recordemos que el mismo *philein*, o ‘amor’ del término filosofía (aunque creo que es preferible traducirlo como ‘amistad’, puesto que la de la amistad es una metáfora mucho más horizontal, realista y democrática que la del amor) nos recuerda que el deseo es el motor del pensamiento, “hecho que debemos reivindicar y celebrar en un tiempo como el actual, en el que todo saber se legitima por su carácter instrumental y procedimental.” (2016: 25) El deseo (amoroso o amistoso) de la filosofía logra atravesar el binomio de lo útil y lo inútil para instalarse en la dimensión, superior, de lo desinteresado o gratuito, en tanto que deseo por el saber, entendido no tanto como un conjunto de contenidos, sino como un saber vivir. La filosofía nos da, pues, un modelo sobre cómo relacionarnos con el mundo y con las personas: gratuitamente.

**§ Eudemonismo.** Llamamos “eudaimonista” o “eudemonista” a aquellas teorías éticas que consideran que el objetivo de toda ética es la felicidad. El eudemonismo está estrechamente conectado con lo que más arriba llamamos “realismo” o “materialismo”, en tanto que no está dispuesto a sacrificar la vida del aquí y ahora en aras de un más allá, sea religioso, nacional o político. Así, pues, el objetivo de la ética, que se nos revela como una soteriología laica, es salvar la vida real en el reino de este mundo, y sin ayuda de los dioses<sup>27</sup>. Es lo que buscó Montaigne en sus *Ensayos*, e indignó a Pascal, quien escribió sus *Pensamientos* (cuya primera parte se titula significativamente “De la miseria del hombre sin Dios”) para avisarnos de que no era posible, tal y como proponía Montaigne, salvarse sin la ayuda, y la tutela, divina. Felicidad no es beatitud. En todo caso, las corrientes filosóficas realistas o materialistas (epicureísmo, humanismo, spinozismo, ilustración), entienden que la filosofía es una vía de salvación laica, y conciben dicha salvación en términos de felicidad. Es en este sentido que las consideramos eudemonistas.

También es cierto que no todos conciben la felicidad en los mismos términos, sino que algunos la definen en tanto que libertad (filósofos cínicos, La Boétie), otros en tanto que predominio del placer sobre el displacer, físico o espiritual, individual y colectivo, activo o pasivo (Epicuro, Lucrecio, Montaigne, Diderot), otros en tanto que fomento de la alegría, entendida como potencia o virtud (estoicismo, Spinoza, Deleuze), otros en tanto que contemplación (Aristóteles), otros en tanto que serenidad (escepticismo, también Montaigne), etc. Así mismo, para Garcés, la felicidad es la piedra de toque de toda filosofía: “la filosofía no garantiza la vida eterna, pero sí la alegría de saberse viva y derecha. ¿No es

<sup>27</sup> Sobre el concepto de “soteriología laica”, véase *Vencer los miedos* (2007), de Luc Ferry.

eso la felicidad?” (2016: 48)

El valor absoluto de la felicidad, en tanto que salvación ética y política en el reino de este mundo, sufre en numerosas ocasiones las tentaciones del idealismo, que le propone postergar esa búsqueda o, directamente, sacrificarla, en aras de unos supuestos ideales trascendentes y, por lo tanto, superiores a un valor que sólo se nos revela supremo si tomamos como universo de discurso el reino de este mundo. Son ideales para ángeles, que pronto se tornan demonios, y no para humanos, que siempre serán imperfectos, aunque maravillosamente reales.

Debemos resistirnos, pues, a las falsas alternativas entre el valor humano de la felicidad y el valor sobrehumano de la idealidad, aun cuando se los disfrazen con las “palabras congeladas” (Rabelais) de “libertad”, “verdad” o “salvación”. Esos términos son caballos de Troya del idealismo, que deben ser devueltos a los estrechos pero suficientes límites de la realidad: libertad condicionada, verdad limitada, salvación laica.

Por eso la ética debe rechazar la ascética tanática del idealismo, religioso, filosófico o político. Por eso Garcés rechaza el imaginario del mártir, individual o colectivo, que ve conectado con “el espíritu del rigorismo revolucionario, que se manifiesta alérgico hacia cualquier vivencia del placer, del bienestar y de la alegría de vivir”, y que concibe “la felicidad” como “la tentación que nos impide estar dispuestos a perderlo todo” en aras de una recompensa final, e ideal. (2016: 137)

Es cierto que la apropiación del discurso de la felicidad por parte del capitalismo, a través de la propaganda política y comercial, así como por las inflexiones neoliberales de los discursos de autoayuda, han propiciado una reacción filosófico-política puritana e idealista, que apuestan por el carácter absolutamente desprendido de la libertad y la virtud; si bien ese tipo de actitud entiende la libertad como la ruptura de todo vínculo, y la virtud como la distancia respecto del mundo, lo cual impide que la persona libre pueda ser feliz. Frente a ese dilema puritano (¿libertad o felicidad?), Garcés propone reconectar ambos valores, considerando la libertad como uno de los modos de la felicidad terrenal, y por lo tanto imperfecta: “Más que escoger si queremos ser libres o felices, quizás es esta idea de libertad la que debemos empezar a cambiar: la felicidad no es otra cosa que gozar libremente de nuestros vínculos.” (2016: 138)

La forma en que hemos visto que Garcés salva el concepto de “libertad” de las garras del idealismo puritano es un buen ejemplo de cómo el eudemonismo debe proceder para rescatar tantos otros términos secuestrados, como los de “virtud”, “potencia”, “placer” o “identidad”.

**§ Amistad:** Un cuarto aspecto fundamental de las reflexiones éticas de Marina Garcés tiene que ver con la noción de “amistad” (la *philia* griega, la *amicitia* latina). Creo que sería un error considerar que se trata de un aspecto margi-

nal. Lo cierto es que el *Lisis* de Platón<sup>28</sup>, los libros 8 y 9 de la *Ética* de Aristóteles, el *De rerum natura* de Lucrecio, el *De amicitia* de Cicerón, las *Moralia* de Plutarco y los *Ensayos* de Montaigne le dan a la amistad una importancia fundamental desde todas las perspectivas filosóficas posibles. En lo que respecta al conocimiento, el amigo parresiasta, que nos habla con franqueza (*parresía*), nos permite cumplir con el precepto délfico del “conócete a ti mismo”; en lo que respecta a la metafísica, según afirma el mismo Aristóteles, y comenta Agamben en *La amistad* (2017 [2007]: 25-35), la relación más propicia para la experiencia metafísica (el sentir que se es) es el estar junto al amigo<sup>29</sup>, de ahí que Montaigne definiere su amistad con La Boétie en los célebres términos de: “porque era él, porque era yo” (I, 18, p. 248); en lo que respecta a la ética, la amistad no sólo garantiza la supervivencia, sino también la reducción de las pasiones tristes (el miedo, la tristeza, la nostalgia, el odio o la envidia desaparecen cuando nos hallamos en *amicitia*) y el aumento de las pasiones alegres (coraje, confianza, alegría, amistad, emulación aparecen o se intensifican con la amistad); y en lo que respecta a la política, desde el mito fundacional de la democracia griega, que se halla en la pareja de amigos tiranicidas Harmodio y Aristogitón (Jaegger, 1971 [1933]: 572; Agamben, 2017 [2007]: 37-41), hasta La Boétie, y su *Sobre la servidumbre voluntaria*, la amistad es vista como el lazo político básico<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Una de las pocas confesiones autobiográficas, y seguramente la más importante, que el Sócrates de Platón realiza es su deseo por la amistad: “-SÓCRATES: Te ruego respondas, Menexeno, a una cuestión. Desde mi niñez hay una cosa que he deseado siempre: todo el mundo tiene su pasión: para uno, esto son los caballos; para otro, los perros; para otros, el oro o los honores. En cuanto a mí, todos estos objetos me dejan frío; pero, en cambio, deseo vivamente conseguir amigos (...) preferiría un amigo a todos los tesoros de Darío: hasta tal punto estoy ávido de amistad. Por eso, cuando os veo a vosotros, a Lisis y a ti, me siento maravillado y os proclamo perfectamente dichosos al haber podido, ya de jóvenes, adquirir tan rápida y tan fácilmente un bien semejante” (Platón, *Lisis*, 212a)

<sup>29</sup> Dice Aristóteles en la *Ética nicomáquea* (1170a 28-1171b 35) “Y el sentir uno que vive es una de las cosas que de suyo son dulces y aplacibles, porque la vida, de suyo, es cosa buena, y el sentir uno que tiene en sí cosa buena, es cosa dulce y apacible. Y así, el vivir es deseable, y señaladamente para los buenos, por cuanto el ser es para ellos bueno y aplacible. Al con-sentir, al “sentir con” (*synaisthanomenoi*), experimentan la dulzura del bien en sí, y lo que el hombre de bien experimenta en relación a sí, lo experimenta también en relación con el amigo: porque su amigo es otro él (*heteros autos*).”

<sup>30</sup> “No hay que imaginarse que la amistad sólo es útil y grata en privado y para los particulares, pues aún lo es más para el público. Es la que verdaderamente mantiene la sociedad humana y conserva los estados y policías. Sólo los tiranos y los monstruos la miran de mal ojo y les disgusta, no porque no la adoren íntimamente, sino porque no pueden participar de ella. La amistad sólo sirve para conservar este mundo. Si estuviese en vigor por todas partes, ya no habría necesidad de ley, que sólo ha sido instituida subsidiariamente, como un segundo remedio por falta de la amistad, con el fin de hacer y compeler por su autori-



También Garcés considera que la amistad es una condición de posibilidad de nuestra tarea de aprender (cognoscitiva), de ser en el mundo (ontología) y de convivir con los demás y con nosotros mismos (ética): “la relación con el mundo me la han dado los amigos”, que son “todos aquellos con los que se comparte la complicidad de aprender a vivir juntos.” (Garcés, 2018: 14)

Pero, como acabamos de señalar, la amistad es también el lazo político básico. Este lazo no debe entenderse exclusivamente como la relación entre algunas personas concretas, más o menos involucradas en la vida política, sino también como el modelo de cómo deben ser las relaciones sociales y políticas verdaderamente democráticas. Véase al respecto la caracterización del tirano en tanto que contrafigura del amigo que hace La Boétie, en *Sobre la servidumbre voluntaria*<sup>31</sup>. No es extraño, pues, que el poder busque romper ese lazo mediante la desconfianza, la traición, la competencia y el utilitarismo.

Garcés se queja en varios puntos de su *Ciudad princesa* (2018: 34-35, 165-170) de la escasez o superficialidad de la amistad, que ella llama también “convivialidad”, en la sociedad contemporánea. Para empezar, considera que la universidad, como institución, no favorece la *convivialidad* necesaria para el aprendizaje, ya sea porque antes imponía una distancia jerárquica, ya sea porque hoy el productivismo, la precariedad y la lógica de la conexión hacen que “cada uno [vaya] por su lado en lugar de estar aprendiendo juntos.” (130) Esos mismos factores son los que impiden la amistad en esa gran universidad o empresa en la que se ha transformado la sociedad entera.

También en el ámbito de la política falta esa *convivialidad* o *amicitia*, sin la cual “la complicidad de los grupos de militantes o de activistas es una anomalía que se construye sobre la nada, un gueto, un vínculo a contrapelo que no encuentra dónde cogerse más que en su apuesta compartida para mantenerse unidos.” (2018: 168) Resulta, pues, una tarea política fundamental “identificar y combatir los mecanismos sociales que producen, entre nosotros, la desvinculación, la indiferencia y la desafección” (169) y, añadimos, recuperar el imaginario clásico y humanístico de la *amicitia*, para no caer, así, en la tentación de las grandes identidades idealistas, ni tampoco en la de la impotencia, puesto que en soledad siempre podemos menos.

#### § Asunción de la vulnerabilidad. Un último tema fundamental de la ética

---

dad a lo que debiera hacerse libre y voluntariamente por amistad. (...) Por eso ha dicho Aristóteles que los buenos legisladores se han preocupado más de la amistad que de la justicia.” (Pierre Charron, *De la sabiduría*, 465)

<sup>31</sup> “Ciertamente, el tirano no ama ni es amado: la amistad es un nombre sagrado, una cosa santa. No se da jamás sino entre gente de bien, y no se produce nunca más que por una estima mutua; se mantiene no por los regalos, sino por la buena vida. Lo que da seguridad de un amigo a otro es el conocimiento que tiene de su integridad, y la garantía es su buen natural, la fe y la constancia.” (1978 [1548]: 34-35)

neoilustrada de Marina Garcés son sus consideraciones acerca de la vulnerabilidad. En conexión con el giro corporal, del que hablamos en el apartado anterior, Garcés busca pensar la condición humana, no desde sus reformulaciones idealistas, sino desde su precariedad y su vulnerabilidad reales.

La ética de la vulnerabilidad implica dos momentos. El primero consistiría en ver de qué modo el *poder terapéutico* genera en todos nosotros una serie de sufrimientos, debilidades o discapacidades emocionales que, a continuación, privatiza y patologiza con el objetivo de responsabilizar a las víctimas de las heridas o agresiones de un sistema precario, injusto e inhumano, y de encomendarles de forma individual su cuidado (o expiación). Desde este punto de vista, la vulnerabilidad sería “la base sobre la que se construye la explotación integral de nuestras vidas a través de la precariedad.” (2016: 5)

En un segundo momento se trataría de trascender esa primera visión, más centrada en el sufrimiento y el dolor, y quizás más pasiva, de la vulnerabilidad, para pasar a verla como un inacabamiento o imperfección, que se nos ha de revelar a la vez como una “potencia creativa” (Garcés y Martínez, 2016: 6) y como un “vínculo fundamental con los otros, lo que enlaza nuestra existencia a otras existencias.” (2011: 402) Nuestra autora sigue, en este punto, las teorías de Judith Butler, en *Vida precaria* (2006), donde se afirma que la vulnerabilidad no debe ser vista como una impotencia o una discapacidad individual, sino como una potencia colectiva, surgida de un redescubrimiento doloroso pero emancipador del nosotros, del cual han de surgir nuevas posibilidades. (Garcés, 2011: 403 y Garcés y Martínez, 2016: 6) La ética de la vulnerabilidad supone un replanteamiento de la noción misma de libertad, cuya conquista ya no sería el resultado de la actividad de un sujeto que busca su propia independencia, como “la conquista de la libertad en nuestro entrelazamiento.” (2011: 404)

#### 4.- POLÍTICA:

Veamos, a continuación, cuáles son los temas fundamentales del pensamiento político de Marina Garcés. Empecemos señalando que, aunque éste sea el momento al que la filósofa barcelonesa concede más importancia, se halla estrechamente interrelacionado con los otros tres momentos arriba estudiados. Ciertamente, sus concepciones del conocimiento (buscar un tipo de conocimiento que no alimente la impotencia, sino que abra nuevas posibilidades de acción; liberar al conocimiento de su captura académica, eurocéntrica y mercantilista, volver a creer en las palabras importantes); de la ontología (un realismo materialista que rechaza toda renuncia del aquí y ahora en aras de un ideal divino o político; el giro corporal; la restauración de la alternativa; el aprendizaje de los límites económico, social, psicológico y ecológico) y de la ética (la reforma existencial, la valentía, la gratuidad, el eudemonismo y la asunción de la vulnerabilidad como lazo político) tienen indudables implicaciones políticas. Ello no quita que el momento filosófico que se ocupa de la política no tenga sus propias perspectivas

y desarrollos particulares, que en el caso de Garcés son especialmente importantes.

**§ Por un *aggiornamento* político.** Una de las ideas fundamentales que recorre todo el pensamiento de Marina Garcés es la necesidad de un *aggiornamento* o actualización de la teoría y la práctica política. Ciertamente, los cambios que se han producido en la forma en que se da el poder exigen que se renueven las formas de lucha.

Según nos enseñó a ver Foucault, se ha producido un paso del *paradigma de la obediencia*, donde el poder se da de forma mecánica, explícita, exterior y vertical, como en el caso del vasallaje, de la esclavitud o de la dictadura clásica, al *paradigma de la docilidad*, donde el dominio se da de una manera indirecta, íntima y horizontal, mediante la biopolítica y lo que Chomsky llamó “la manufacturación del consenso”.

En lo que respecta a la biopolítica, recordemos que dicho término fue acuñado por Foucault, en su *Historia de la sexualidad* (1976), y desarrollado por autores como Agamben o Negri, para designar el paso de un poder basado en la capacidad de dar muerte, que tendría como garantía última el poder militar, a otro tipo de poder basado en la gestión de la vida, individual y colectiva, a través de diversas prácticas políticas y burocráticas cuyo origen se hallaría más en el poder ejercido por los sacerdotes sobre el pueblo, si bien el viejo poder basado en la violencia siempre quedaría como recurso excepcional y provisional, mientras la situación se reconduce.

Por otra parte, el término “consenso”, que también suele ser llamado, siguiendo a Gramsci, “hegemonía”, hace referencia a un giro político asociado a la biopolítica, que consiste en que el poder ya no busca imponer sus ideas o dogmas de forma explícita, unilateral y represiva, sino que trata de presentarlas como convicciones generalizadas o consensos, que acabarían siendo vistas como ideas necesarias, surgidas del sentido común, la normalidad o la naturalidad. Siguiendo la distinción de Ortega y Gasset entre “ideas” y “creencias”, según la cual “las ideas se tienen”, puesto que se pueden explicitar, cuestionar y debatir, mientras que “en las creencias se está”, puesto que han sido asimiladas en tanto que necesidades mentales, la política del consenso sería el arte de sustraer del debate político las “ideas” que tiene el poder, para convertirlas en las “creencias” en las que toda la sociedad está. De este modo, el poder ya no necesita reprimir al partido de la oposición, recurriendo al viejo recurso de la represión, puesto que ha eliminado toda idea de oposición. La nueva base del poder es, pues, la fuerza despolitizadora del consenso.

Gracias a la biopolítica, que juega la ficción del cuidado y de la protección, y al consenso, que nos convence o seduce, alzando apenas el dedo de Harpócrates de la autocensura, hoy en día el poder apenas se nota, puede incluso resultar agradable y es, sobre todo, muy difícil de atacar, pues, como dicen Negri y Hardt, en *Imperio* (2000), ya no tiene una cabeza que cortar, ya no tiene un Palacio de

Invierno que asaltar, sino que es policéntrico e inasible, como una niebla<sup>32</sup>. Ciertamente, la política del consenso está relacionada directamente con la crisis de la alternativa, de la que ya hablamos en el apartado dedicado a la ontología de Marina Garcés, y exige analizarla para hallar nuevas formas de lucha que logren sacarnos de “las prisiones de lo posible”<sup>33</sup>.

Donde el poder no tiene cabeza, la guillotina es inútil. Quizás por eso, en un artículo como “El fin de la docilidad”, incluido en *Fuera de clase*, Garcés propone, puesto que es imposible atacar de frente a este nuevo poder gaseoso, empezar por resistirse a sus efectos, mediante la desobediencia, el sabotaje, la insumisión, la desertión, la fuga o el desafío. (2016: 91-92)

**§ Crítica de la “teoría revolucionaria”.** A un nuevo tipo de poder, le corresponde un nuevo tipo de política. ¿Qué hacer entonces con los viejos modos de acción? Necesitan una revisión. Eso es lo que hará Garcés, desde una postura cercana al libertarismo, cuando critique “la teoría revolucionaria” y a “los intelectuales de la revolución”, que son, para ella, “aquellos que se activan cuando el discurso pretendidamente revolucionario abre las puertas del poder, o de parte del poder.” (2016: 43) El problema no es sólo el de las “balas de plata”, que es como Valle-Inclán llamó, en *Tirano banderas*, a la técnica de desactivar y asimilar a los opositores mediante cargos, ayudas, becas o prebendas, sino también el peligro de que la “teoría revolucionaria” sólo cambie las palabras y los personajes, mas no la estructura o el argumento, puesto que el poder se sigue ejerciendo mediante “la división política entre los que saben, y los que no saben y el control, por tanto, sobre la acción de estos últimos.” (43-44)

Es necesario, pues, llevar a cabo la crítica, esto es la revisión, de la “teoría revolucionaria”, buscando nuevas teorías que no entronquen a unos pocos advenedizos que tendrían la verdad y el control sobre una masa que continuaría siendo, como diría Mariano Azuela, “los de abajo”, y que, como las corrientes marinas de la intrahistoria, viviría ajena a la espuma y a los beneficios que produce el ir y venir de las élites. Esas nuevas teorías no deben buscar “volver a recomponer el poder político e intelectual, aunque sea revolucionario y de izquierdas”, sino “hacer implosionar las dinámicas del poder” (2016: 44) abriendo la

---

<sup>32</sup> Resulta interesante la descripción que hace Garcés de esa política del “consenso” o la “hegemonía” en la boyante Barcelona postolímpica, en la que “el pensamiento único no se imponía como un dogma unilateral y represivo, sino bajo la forma del consenso envolvente”; se imponía, en fin, con toda la fuerza de las obviedades (que suelen expresarse bajo la forma de tautologías, como estudió Roland Barthes, en *Mitologías*), y que, habiendo abolido toda oposición, “no nos dejaba ser *otros* sino meras diferencias estetizadas, la que no nos permitía ser un *nosotros* antagónico, conflictivo, irreductible y libre, capaz de visualizar las estructuras de poder de la ciudad.” (2018: 33)

<sup>33</sup> “¿Cómo interrumpir el ejercicio de un poder que no encadena, sino que redirige minuciosamente todos y cada uno de los comportamientos de la vida?” (Garcés, 2016: 91)

teoría y la acción a nuevos agentes políticos, no legitimados, anónimos, espontáneos, que formen nuevos tipos de acción verdaderamente emancipadoras; porque el enemigo no es tanto quien ejerce el poder en un determinado momento, como la estructura misma del poder.

Pero ¿se puede cambiar el mundo sin tomar el poder? A este respecto Garcés cita un estimulante pensamiento de John Holloway, según el cual lo realmente emancipador es “tomar el mundo sin tomar el poder” (cit. en 2018: 195) No resulta fácil pensar qué formas puede adoptar este tipo de poderoso no-poder, pero resulta una cuestión ciertamente interesante.

**§ Crítica del intelectual moderno.** Como decíamos más arriba, Garcés no sólo critica la “teoría revolucionaria”, sino también al “intelectual de la revolución”, al que también llama, a veces, el “intelectual moderno”. Durante la modernidad, que para Garcés incluye los siglos XIX y XX, el intelectual-artista era una especie de héroe que combatía contra la oscuridad, desde lo alto de su escritorio-atalaya y con palabras y creaciones portadoras de luz (análisis, relatos, denuncias, diatribas, provocaciones...). Independientemente de que se mantuviese fiel a sus ideales o se dignase a mezclarse transitoriamente con la multitud, siempre se mantenía en un lugar privilegiado, el del saber, que es también el del poder, y por eso, por mucho que clamase contra el poder, no dejaba de reforzarlo, exigiendo solamente que cambiase de manos. Para Garcés, frente a este héroe, superior e iluminado, fácilmente reconocible y tentable por el poder de turno, y aun más por el poder del relevo, el nuevo sujeto de la enunciación política “no tiene héroe, o tiene muchos”, sino que “su expresión es anónima, sin rostro”, y “su lugar de enunciación es errante, intermitente, visible e invisible a la vez.” (Garcés, 2011: 394) Además, su mensaje no es teórico, verbal, brillante, aislado y tonante, sino práctico, penumbroso, colectivo y vulnerable, y su tarea no es tanto traernos un valiente mundo nuevo, como tener la valentía de desmentir el que se nos presenta como inevitable.

**§ Crítica del relato de progreso.** A la crítica de la “teoría revolucionaria” y del “intelectual moderno”, Garcés le suma la crítica de los relatos de progreso que dominaron toda la modernidad. Eso no implica, claro está, una desactivación de la lucha, sino su liberación de toda sumisión a cualquier tipo de instancia exterior o trascendente. Lo cierto es que la estructura ascendente de los relatos de progreso lleva a idealizar ese asintótico momento final, que acaba hipostasiándose, para arrojar su despreciativa mirada sobre nuestro miserable presente, que entiende que debe sacrificarse en aras de su advenimiento. Así es como la modernidad halló en el progreso un nuevo dios, que debe ser combatido o domesticado, igual que todos los demás, para devolvernos a la lucha por el reino de este mundo. Por eso Garcés considera que “es posible mantener una actitud emancipadora sin contar con un relato de progreso”, a condición de que no veamos la lucha presente como “una etapa hacia un futuro mejor”, sino antes bien como “una herramienta para una vida más digna.” (Garcés, 2018: 41)

No se trata de una mera cuestión de matiz o de expresión. Como decía

Walter Benjamin, no es lo mismo poner el progreso al servicio de la humanidad, que la humanidad al servicio del progreso. En el primer caso, la hipóstasis del ideal convierte a la humanidad en un medio, mientras que, en el segundo, la humanidad (esto es, su salvación laica en términos de felicidad individual y colectiva en el reino de este mundo y sin ayuda de los dioses) sigue siendo el fin último. Como dijo Chesterton, en *La hostería volante*: “Como es sabido, existen dos clases de idealistas. Y, si no es sabido, debería serlo. Están los que idealizan la realidad y están los que (¡rarísimos!) realizan el ideal.” (1952 [1914]: vol. III, p. 795)

**§ Crítica de la condición póstuma.** La crítica de los relatos de progreso no debería suponer una aceptación pasiva de la sensación o discurso de agotamiento o extinción en el que vivimos. Para Garcés, esa nueva sensibilidad temporal, que en *Nueva Ilustración radical* llama “condición póstuma”, ya no concibe el futuro como un lugar de llegada utópico en el que todas las contradicciones presentes han de resolverse (utopías religiosas o políticas), ni como una eterna repetición de la mera gestión de lo que hay tras un fin de la historia concebido como triunfo del capitalismo (Francis Fukuyama, *El fin de la historia*, 1991), sino que es vivido como una amenaza. Por eso el presente se ha vuelto “aquello que no puede aguantar más”, “lo insostenible”, el “¿hasta cuándo?” (Garcés, 2017: 14 y 18); una especie de tiempo de descuento antes del apocalipsis.

**§ Tres insostenibilidades.** Para Garcés, la condición póstuma surge de la conciencia, normalmente reprimida, de tres tipos de insostenibilidades. La primera es la insostenibilidad ecológica, que se nos ha acabado revelando un límite absoluto para uno de los dogmas fundamentales del capitalismo, como es el del crecimiento infinito. Como era de esperar, el capitalismo hace todo lo posible para evitar o postergar esta cuestión, utilizando estrategias de contención (como el discurso de la sostenibilidad), de negación (como el negacionismo populista) o de distracción (como la difusión en medios de comunicación y redes sociales de un *pathos* cínico o fatalista). Todo con tal de no aceptar la crítica radical, no ya de una teoría, sino de un hecho innegable, como es que el capitalismo está poniendo en riesgo la naturaleza misma, y con ella, nuestra propia supervivencia.

La segunda insostenibilidad es de corte económico y social. Nuevamente, la idea de crecimiento infinito, junto con la revolución neoliberal de Thatcher y Reagan, favorecida por el colapso del bloque soviético, y la globalización de un capitalismo desregularizado, ha provocado una aceleración del sistema capitalista que se ha revelado insostenible, inhumano y destructivo. Pero el capitalismo también ha puesto en marcha estrategias de contención, como la idea de sostenibilidad del sistema, que ha dado lugar a una política de recortes y de privatización de los servicios públicos, que ha intensificado aún más la inhumanidad y, con ella, la insostenibilidad del sistema. Pues la austeridad que los poderosos han acabado implementando no es la austeridad entendida “como valor ético, como posición anticonsumista, ‘decrecentista’ y respetuosa con el medio ambiente”, sino la austeridad que sólo busca “asegurar la sostenibilidad del sistema

adelgazando el gasto público y reduciendo las expectativas de una buena vida a la condición de privilegio.” (Garcés, 2017: 19)

El tercer tipo de insostenibilidad es de corte individual, psicológico o moral, y apunta al malestar psíquico y físico que asola, de muy diferentes modos, tanto a las sociedades más ricas como a las más pobres. Desde la ansiedad, las somatizaciones, el suicidio, el miedo, la precariedad, el odio compensatorio, la impotencia o la desesperación, hasta el hambre, la violencia, la falta de servicios médicos o la desprotección de los niños, los niveles de sufrimiento aumentan cada vez más, y amenazan con traer “el fin del tiempo *vivable*”. (Garcés, 2017: 20) Como dice Günther Anders, en *La obsolescencia del hombre*, y plasma brillantemente Chaplin en *Tiempos modernos*, no es que el ser humano ya no sea el fin último de la maquinaria capitalista, es que ha pasado a ser visto (esto es, a verse a sí mismo) como una vieja pieza innecesaria, que, además, parece haber perdido todo control sobre ella (cf. el concepto de autonomía y aceleración de los sistemas en Niklas Luhman).

**§ Más allá de la condición póstuma.** Nuevamente, no basta con teorizar acerca de la realidad, más aún cuando esa realidad, y los modos dominantes de representarla, amenazan con paralizarnos de miedo o de resignación. El sistema sería como la araña, que inyecta un veneno paralizante en sus presas para poder comérselas vivas.

Para empezar, aunque la realidad objetiva es ciertamente dramática (¿cuándo no lo ha sido?), quizás deberíamos plantearnos si no se trata también de una cuestión subjetiva. Parece que, tras la exultación moderna del progreso, que sigue operativo bajo la forma de inercia inevitable en el dogma capitalista del crecimiento infinito, y la exultación posmoderna, que acabó confundándose con un canto a la globalización hiperconsumista, nos ha tocado vivir la depresión de la condición póstuma (2017: 23-24).

Según Garcés, la biopolítica, en la que el poder basa su legitimidad en la organización de la gestión de la vida, individual y colectiva, se ha convertido en una necropolítica, en la que “la producción de muerte ya no se ve como déficit o excepción, sino como normalidad”, pues ya forman parte de la normalidad capitalista: las muertes precarias, los suicidios, los refugiados, los feminicidios, el terrorismo... (2017: 24)

Tras preguntarse “¿cuál es la raíz de la impotencia que nos inscribe, de manera tan acrítica y obediente, como agentes de nuestro propio final?” (2017: 26), Garcés considera, siguiendo las teorías de Debord en *La sociedad del espectáculo* (1967) y de Baudrillard en *El crimen perfecto* (1994), que “el simulacro ocultó el crimen” (29), esto es, que la realidad nos es ocultada por la *doxa*, opinión, consenso, discurso hegemónico, simulacro o espectáculo, impidiéndonos (o ahorrándonos, aunque ya sabemos que cuando algo es gratis es que nosotros mismos somos el producto) pensar realmente la realidad, que se desplegaría ante nosotros como un espectáculo fantasmal respecto del cual sentimos que no

podemos nada.

Para salir de ese hechizo paralizante resulta esencial no aceptar la “verdad” o el “saber” que se nos impone, sino “declararnos insumisos a la ideología póstuma”. Para ello, primero, conviene afirmar nuestro no-saber, como un “gesto de insumisión respecto a la comprensión y la aceptación de los códigos, los mensajes y los argumentos del poder”, para, a continuación, elaborar nuevas “herramientas conceptuales, históricas, poéticas y estéticas que nos devuelvan la capacidad personal y colectiva de combatir los dogmas y sus efectos políticos.” (Garcés, 2017: 30)

**§ Contra el solucionismo y el catastrofismo.** Una de las formas de resistir al discurso dominante de la condición póstuma es negarse a caer en la doble tentación del “solucionismo” y el “catastrofismo”.

De un lado, debemos resistir al solucionismo, que reduce la política a la solución de problemas concretos que son síntomas de una enfermedad que siempre prefiere dejar sin tematizar. El solucionismo se limita a poner parches o a recetar cuidados paliativos (Garcés, 2017: 26), que nos impone, además, como soluciones técnicas incuestionables sobre las que nos niega toda capacidad para opinar. (56) Se trata, pues, de una tecnocracia con efectos despolitizadores, que logra ocultarnos siempre la enfermedad tras los síntomas. De ese modo, sólo hay tiempo y recursos para salvarnos de la muerte, mas nunca para salvarnos en la vida. Es de este modo, como diría Quino, que “lo urgente nos impide pensar lo importante”.

Del otro lado, debemos resistir al catastrofismo, que afirma “la irreversibilidad de la destrucción, incluso la extinción”, sumiéndonos en “la desesperación en un mundo que *vive muerto*”, lo cual tiene efectos desmovilizadores, melancólicos, totalitarios o defensivos que nos impiden, como suele ser habitual, pensar en la vida. El catastrofismo genera una especie de “fatalismo despojado de explicaciones”, que es “la forma ideológica en que se concreta, hoy, nuestra impotencia ante la dificultad de saber y de comprender qué pasa. La explicación, sin comprensión, se reduce a ser la confirmación de lo que hay y no nos deja margen para intervenir ni como interlocutores ni como protagonistas de los acontecimientos.” (Garcés, 2018: 180)

Frente al solucionismo y el catastrofismo, urge recuperar, de forma actualizada, la lucha ilustrada contra todos estos nuevos modos de credulidad. Se trata, pues, de criticar los dogmas del progreso, del crecimiento infinito, del solucionismo, del catastrofismo, del monismo ontológico y del lazo social entendido como conexión a una sociedad concebida como una gran empresa, para responder con “una convicción: que pensando podemos hacernos mejores”, y que sólo merece ser pensado aquello que nos permita “encontrar los indicios para hilvanar de nuevo un tiempo de lo *vivable*” (Garcés, 2017: 31).

**§ La encarnación de la política.** Pero no se trata sólo de hacer la crítica de “la teoría revolucionaria”, sino también de la teoría misma. En el ámbito de la



política, la tentación de la teoría (que la sociología ha dado en llamar “sustitución teórica”) es especialmente intensa. Debemos, sin embargo, resistirnos a ver la teoría como una mera representación del mundo, cuyos conceptos capturan sentidos, para convertirla en una herramienta de transformación, cuyos conceptos abren caminos y generan movimientos. Se trata, en fin, de pasar de la esfera de la representación, que “funciona sobre la base del reconocimiento y, por tanto, de la identidad”, al espacio del compromiso, que “depende de nuestra capacidad de afectar y de dejarnos afectar sin rompernos por el camino.” (Garcés, 2018: 21) En *Ciudad princesa*, Garcés da cuenta de ese giro con la expresión “poner el cuerpo”, que solía utilizarse en el ámbito de las luchas libertarias del grupo Espai en Blanc, y que apuntaba al convencimiento de que “sólo se puede pensar actuando y que sólo se puede actuar pensando”, de modo que no es válida “la separación entre intelectuales y militantes, entre grupos de acción y grupos de reflexión, entre academia y movimientos sociales.” (20)

En este punto, Garcés retoma sus consideraciones sobre la necesidad de encarnar o incorporar el conocimiento, catalizando las ideas en nuevas formas de vida. “La cuestión era y sigue siendo: ¿qué quiere decir confiar en que el pensamiento puede transformar y subvertir la vida?” (2018: 95)<sup>34</sup> La crítica debe ser, pues, “un discurso práctico que pretende mostrarnos algo que no vemos”, con el objetivo de producir efectos de existencia: “Debe ser hecha. Tiene que ser encarnada.” (Garcés, 2011: 403-404)

Pero, para que esto suceda en el ámbito de la política, debe modificarse la crítica al menos en dos aspectos. De un lado, el objeto de la crítica debe dejar de ser externo a nosotros; debe dejar de estar “siempre recortado y aislado en su distancia”, como una reflexión sobre el *ellos*, para incluirnos a nosotros mismos, en tanto que seres afectados por los problemas analizados. De este modo, se podrá empezar a trascender la teoría entendida en su significado etimológico, como un *ver desde lejos*, que siempre acaba revelándose en un *ver desde arriba*, para convertirse en una práctica en la que “ya no hay objeto de análisis sino un campo común de experimentación que la crítica debe ser capaz de abrir y articular.” (Garcés, 2011: 404)

Del otro lado, la teoría ya no debe estar enunciada exclusivamente por un conjunto de voces cualificadas, ya sea por su formación reglada (intelectuales, expertos, artistas), ya sea por su condición de víctimas (proletarios, precarios, inmigrantes), sino que debe ser cuestionada y enfrentada por “la proliferación de una voz anónima cuyos límites son difíciles de definir”, y cuya función no es silenciar las voces “cualificadas”, sino “abrir la[s] a su inacabamiento, para forzarla[s] a encontrar el nosotros como dimensión propia”; sólo de este modo la teoría o crítica dejará de ser “un discurso que se presenta a otros”, para convertirse en un discurso “tejido con otros.” (Garcés, 2011: 405)

---

<sup>34</sup> Véase también el capítulo “Escribir es transformarse” de *Filosofía inacabada*. (2015: 70-74)

Recordemos, brevemente, con Hadot, que en el mundo grecolatino muchos de los conceptos que solemos asociar a la religión (conversión, ascesis, predicación, regla de vida, ejercicio espiritual...) eran competencia casi exclusiva de la filosofía y de la política (queda por hacer una comparación de las *Vidas de filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio y de *La leyenda áurea* de Santiago de la Vorágine). Gracias a Hadot conocemos la declinación filosófica originaria de todas esas experiencias, pero no se han estudiado tanto desde un punto de vista político.<sup>35</sup>

En el caso de Garcés, resultaría interesante ver algunas de las acciones de *Espai en blanc*, y especialmente los escritos de *El Presentiment*, como ejercicios políticos cuyo objetivo sería catalizar mediante la literatura una serie de ideas o de sensibilidades políticas. Los *Presentiments* buscan romper la disociación entre la teoría que representa lo que ya ha sido y la proyección de lo que tendría que ser: “Entre lo sido y lo que tiene que ser, ¿qué hay? Lo que está siendo. Éste es el espacio-tiempo del *Presentiment* y de su hoja en blanco como campo de juego en el que se inscriben sus indicios. Más que ficciones, buscamos pistas, indicios, señales que abran caminos que quizá no serán las mismas para todas, pero sí habrán compartido su apuesta por leer radicalmente nuestro presente en devenir.” (Garcés y Martínez, 2016: 5-6)<sup>36</sup>

**§ Redefinición del sujeto político.** Una vez sustituidos la “teoría revolucionaria” por unos “saberes de la emancipación”, “el relato de progreso” por una “lucha por nuevas posibilidades de vida”, y el “intelectual-artista moderno” por un conjunto “de voces anónimas y sin rostro”, Garcés pasa a preguntarse cuál es el mejor modo de concebir el sujeto político.

Empecemos señalando que las características básicas de dicho sujeto de acción (anonimato, errancia, intermitencia, práctica-teórica, vulnerabilidad) coinciden con el nuevo sujeto de enunciación política, que, como vimos, había de sustituir al viejo intelectual revolucionario. Si no debe haber diferencias entre la teoría y la práctica, entre el intelectual y el activista, entre el gobernante y el pueblo, tampoco debe haberlas entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la acción. La multitud entera ha de teorizar y realizar su propia acción política. En su redefinición del sujeto político, Garcés parece seguir a autores como Giorgio Agamben, que no ven el pueblo como una identidad estable, representable y constituida, normalmente en términos de nación y/o estado, sino como una multitud, autoconstituyente, activa, anónima e irrepresentable: “El pueblo no es otra cosa que esta potencia de constituirse autodeterminándose, que esta libertad de poder decir *nosotros* sin presupuestos, límites ni exclusiones.” (2016: 76) La irrepresentabilidad de la multitud dificulta su captura por parte del poder, a diferen-

<sup>35</sup> Sobre la noción de conversión política y nacional, véase Castany Prado (2018: 33-62)

<sup>36</sup> Puede leerse una antología de estos ejercicios filosófico-políticos en VV.AA., *Cinquanta presentiments: Armes per interrompre el sentit del món*. (2016)

cia de la plenitud del pueblo, hiperrepresentada e hipercapturada, del populismo, el nacionalismo o el utopismo. Dice Garcés, siguiendo a Deleuze, que la política, el arte y la filosofía nunca consiguen captar a “un pueblo que siempre falta”, puesto que “las formas de vida colectiva y su creación son precisamente lo que ningún estado puede representar plenamente, ni ningún ideal puede hacernos del todo transparente”, de modo que el pueblo, entendido como multitud, “no es ni será”, como dicen los himnos nacionales<sup>37</sup>, sino que “deviene y se diversifica.” (2016: 79) Esto exige una crítica de la noción de “identidad”.

**§ Contra la identidad.** Si el poder nos divide y domina mediante clasificaciones, es normal que una de las formas básicas de la acción política sea luchar por desclasificarnos. Si dejarse representar es dejarse gestionar, vigilar y dirigir por el biopoder, la emancipación pasa por volverse irrepresentable. Garcés sostiene, con Jacques Rancière, que “sólo hay verdadera política” cuando se producen “procesos de desclasificación” en virtud de los cuales “dejamos de ser lo que representamos y dejamos de hacer lo que nos está asignado para mostrarnos capaces de una voz y una acción que no teníamos ni nos era legítima.” (2018: 40) El desclasamiento del que hablaba Marx no debería ser, pues, un intento de ascender a la clase social superior, sino la lucha por dejar “de estar ‘clasificados’, es decir, organizados socialmente en clases o categorías.” (40) El poder siempre lucha por reinstaurar las viejas clasificaciones o generar con urgencia otras nuevas que le permitan tejer la tela de araña del consenso alrededor de aquellos que hayan osado cuestionarlas<sup>38</sup>. Por eso, dice Garcés, refiriéndose al movimiento okupa, “las diferencias que no claudican, las diferencias que no se dejan capturar debían ser silenciadas o reprimidas, ya fuese a través de la gestión política o de la gestión policial y judicial.” (24)

Pero la identidad no es sólo el manto de Neso del poder, puesto que nos hace clasificables, y por lo tanto, dominables, sino que también es el lecho de Procusto del idealismo, puesto que la identidad tiende a erigirse en el ideal al que la realidad siempre impura, cambiante, proliferante e irrepresentable debe esforzarse por parecersele, sacrificándole su vida. Debemos, pues, pasar entre la Escala del idealismo identitario (nacional, religioso, racial) y la Caribdis del individualismo impotente (la otra gran estrategia de dominación), tratando de buscar nuevas formas de vida en común que no se dejen capturar por el poder (¿o, como dice Appiah, en *Las mentiras que nos unen* (2019), lo que deberíamos hacer es tratar de declinar mejor esas mentiras inevitables, esas “comunidades imaginadas” de las que jamás podremos escapar?).

---

<sup>37</sup> Sobre la retórica esencialista y teleológica de los himnos nacionales, véase “Una estilística de los himnos nacionales” (Castany Prado, 2011: 49-69)

<sup>38</sup> Un estudio ya clásico sobre los procesos de fabricación de consensos o discursos hegemónicos es *Orientalismo* (1978) de Edward W. Said: <https://revistas.um.es/cartaphilus/article/view/91321/88001>

**§ La agonía de Europa.** Resulta interesante ver de qué modo Garcés concreta su crítica de la identidad en el caso de la cultura europea. Garcés parte de *La agonía de Europa* (1945), de María Zambrano, donde se dice que “la distancia entre la idea y la realidad que caracteriza la cultura europea esconde una relación traumática e inconfesada con la violencia.” (2018: 187) Para Zambrano, esa violencia (que en ese momento le parecía específicamente europea) tiene una doble raíz: griega y cristiana. De un lado, bebe del idealismo griego, que sustituye, y luego sacrifica, un mundo que considera engañoso, transitorio y caótico, en aras de la fantasía compensatoria de la idea, universal, eterna y ordenada. Del otro, bebe de la fantasía cristiana de un Dios creador, que habría arramblando la concepción más humana y amorosa del Dios hecho hombre (que sabría perdonar por haber hecho suya la maravillosa imperfección de los hombres), para erigirse en el garante de un mundo perfecto, fijo y ordenado, totalmente ajeno a la condición humana. Para Zambrano, la cultura europea, acostumbrada por el idealismo griego y el garantismo cristiano, se ha acostumbrado a negar este mundo para afirmar otro. Por eso, “cuando la idea última falla, o cuando Dios desaparece del horizonte”, esa sensibilidad debilitada se siente incapaz de lidiar con una realidad cuyas imperfecciones y limitaciones no han sido edulcoradas por sus propias fantasías compensatorias, y se entrega al nihilismo, en cualquiera de sus vertientes: depresiva, resignada, cínica, destructiva o autodestructiva.

**§ La vergüenza de la realidad.** La pregunta fundamental es, pues, si “¿podemos abandonar la violencia idealista sin caer en el nihilismo y en la resignación?” (2018: 187) Para ello es necesario, primero, superar la vergüenza, que Garcés entiende como el “sentimiento que se produce cuando la distancia que hay entre una idea o expectativa y la realidad que le corresponde nos hace daño.” (2018: 186) Esa distancia inevitable entre la realidad y la idea puede ser vivida de forma negativa (como frustración, como engaño, como vergüenza, como asco) o de forma positiva (como impulso, como posibilidad, como curiosidad, como admiración). Las vivencias negativas de esa distancia (que equivalen significativamente a las pasiones tristes de Spinoza) están relacionadas con el idealismo, y deben ser superadas rompiendo con el idealismo. ¿Cómo? Ejercitándose, como proponen Lucrecio, Whitman o Nietzsche, mediante una exposición progresiva a una realidad sublime, a la vez admirable y dolorosa, gracias a la poesía (sublime), el pensamiento y la acción. Una vez superado el idealismo, cabe trascender el “universalismo europeo, de base griega y cristiana”, que ha sido “expansivo, mesiánico y, por eso mismo, también invasor y colonizador”, para arrojar sobre Europa una mirada realista, del que surja otro “ideal europeo”: una “Europa no hegemónica, la de los vencidos, los anónimos, las mujeres, las razas y las religiones menores, los herejes, las lenguas minoritarias...” (2018: 191)

Sería también interesante pensar esta cuestión a través de la antropología. Según afirma Mary Douglas, en *Pureza y Peligro* (1966), las reacciones de asco, vergüenza u odio (que también estudia Martha Nussbaum en *La monarquía del miedo*, 2019) suelen responder al horror que nos produce la disolución de las categorías ontológicas con las que nos hemos acostumbrado a pensar el mundo.

Cuando aparece una realidad que las cuestiona, solemos apelar a dos estrategias para restaurar el orden amenazado.

De un lado, se halla la violencia (quizás el recurso más habitual), que busca devolver a “su lugar” o, en caso de que eso no sea posible, negar o eliminar la realidad peligrosa. Eso explicaría, por ejemplo, la violencia ejercida contra los judíos, que cuestionaban el sistema estamental (cf. Bauman, *Modernidad y holocausto*, 1989), contra las brujas (cf. Jean Delumeau, *el miedo en Occidente*, 1978), que cuestionaban el sistema patriarcal, o contra los homosexuales, que cuestionan el sistema heteronormativo.

Sin embargo, dice Douglas, existe una segunda estrategia básica para lidiar contra lo “impuro”, esto es, contra aquello que cuestiona nuestras categorías ontológicas, y es “la sacralización de la impureza”, expresión que designa “el tipo especial de tratamiento que algunas religiones conceden a las anomalías y a las abominaciones con objeto de volverlas potencialmente buenas”, que “puede compararse con la transformación en abono de las malas hierbas y restos del césped”, y que es la razón por la cual “las contaminaciones se emplean con frecuencia en los ritos de renovación.” (Douglas, 1973 [1966]: 218)

Ya Montaigne propuso, en sus *Ensayos*, transformar la violencia idealista contra la impureza del mundo en su sacralización realista. ¿Cómo? Ejercitando en celebrar la irreductible y proliferante variedad del mundo, incluso en sus aspectos más terribles. Dicho proyecto parte, en buena medida, del *De rerum natura* de Lucrecio, que parece haber querido ejercitar su realismo epicúreo con el que trata de enseñarnos a encajar la sublime visión terrible del mundo en la descripción de la terrible peste con la que cierra su poema. Le siguieron, con diferentes entonaciones, Bruno, Spinoza, Goethe, Whitman y Neruda.

Trascender el idealismo identitario nos exige, pues, incorporar el asentimiento realista del mundo, en línea con el imperativo deleuziano de “volver a creer en el mundo”, que implica volver a creer en la humanidad real y en la sociedad real, con todas sus mezclas, imperfecciones y limitaciones, que son otras tantas aperturas, proliferaciones y posibilidades.

**§ Redefinición del lazo social.** De forma paralela a las transformaciones del poder, el lazo social también se ha reformulado, pasando *de la lógica de la pertenencia* a un grupo más amplio (pueblo, comunidad, clase), *a la lógica de la conexión al sistema*, concebido como una gran empresa en la que todos debemos participar activamente para no quedarnos desconectados (o despedidos), en tanto que “empleado[s] del todo.” (Garcés, 2011: 394) No se trata, claro está, de idealizar la vieja lógica de la pertenencia, que tenía sus particulares formas de dominio, y que el comunitarismo nacionalista o religioso buscan recuperar, sino de conocer cuál es la nueva lógica de la desconexión –“o te conectas o estás muerto” (395)-, que ha logrado desactivar las luchas obreras al transformar la sociedad en un conjunto de individuos que viven en agónica competencia, solos, asustados y enfermos, tratando de escapar de la muerte civil de la descon-

xión<sup>39</sup>.

La lógica de la conexión nos condena a todos a la precariedad, esto es al miedo, puesto que vivimos en una permanente vigilancia y negociación (no colectiva) con la espada de Damocles de la muerte civil (otro aspecto de la nueva necropolítica), que nos lleva a convertir nuestra biografía en un *curriculum vitae*, y nuestra convivencia en una permanente comparación y competencia con los éxitos y los fracasos de los demás, que nos sirven de aliciente o de aviso. Es en este sentido que “ese nuevo contrato social nos convierte en productores y re-productores de la realidad, en nudos que refuerzan la red: establecido unilateralmente con cada uno, obliga autoobligando, controla autocontrolando, reprime autorreprimiendo.” (Garcés, 2011: 395)

Cuando toda alternativa es castigada con la muerte civil, y toda relación es reducida a contacto o competencia, lo único que queda es el miedo y la soledad, que nos vuelve impotentes. De este modo, la sociedad es reducida a una “muchedumbre solitaria” (cf. David Riesman, 1950), que resulta ser una mera agregación de yos aislados, en su precaria y despolitizada conexión a la red, reducidos a ser clientes, espectadores, opinadores, siempre asustados y siempre obedientes. (Garcés, 2011: 395) Resulta, pues, necesario, repensar el contrato (basura) social y, con él, los modos de participación y de acción política.

**§ Repensar la acción política.** Tras el diagnóstico, viene la cura, siempre más incierta y tentativa, pero también más creativa y liberadora. Para Garcés, la refundación del sujeto político pasa: (1) por luchar contra la privatización de la existencia; (2) por politizar la intimidad; (3) y por ejercitar la participación directa en la vida política.

Resulta, pues, necesario repolitizar nuestra intimidad, lo cual no implica solamente reivindicar el carácter político de lo personal o doméstico, ni teorizar desde lejos y en tercera persona sobre la política en general, sino cuestionar la naturaleza misma de nuestra vida política concreta; lo cual “exige la valentía de hundirse en la propia experiencia del mundo, aunque esté desnuda y desprovista de promesas”, para tratar de “encarnar la crítica.” (Garcés, 2011: 397)

Para combatir la privatización de la existencia, debemos liberarnos de ese “yo cautivo” producido por la lógica de la conexión, y que no debemos confundir con nuestra singularidad, ni con nuestra vida, puesto que no es más que “el dispositivo que nos aísla y a la vez nos conecta a la movilización global.” (Garcés, 2011: 396) No somos, en fin, nuestro currículum, ni nuestra tarjeta de visita, ni nuestra nómina, ni nuestro historial en las redes sociales. Pero ¿qué quiere decir exactamente que nuestra existencia se ha privatizado? Marx llamaba “subsunción de la realidad en el capital” al proceso omniabarcante en virtud del cual toda la realidad tiende a convertirse, en el seno del capitalismo, en una mercancía.

---

<sup>39</sup> Véase al respecto *Miedo líquido* (2006), de Zigmunt Bauman, y *La cultura del nuevo capitalismo* (2006), de Richard Sennett.

Así, mientras que para los indios norteamericanos las praderas eran como el aire, un bien común inapropiable, para los colonos ingleses eran una mercancía que podía dividirse o comprarse. Pero no sólo el mundo material es transformado en mercancía, sino también el espiritual. Por eso hoy en día una persona puede vender su intimidad, o su dignidad, en la televisión, y, peor aún, todos nosotros manufacturamos, de un modo u otro, nuestra existencia para transformarla en beneficio económico o social. Así es como nos hemos convertido en managers, empresarios o mercaderes, cuando no proxenetas, de nuestras propias vidas. Así, la privatización de la existencia significa, en un primer momento, la transformación del mismo hecho de vivir en una empresa comercial. El segundo significado de la privatización de la existencia apunta al hecho de que la mercantilización de la vida implica directamente su despolitización, pues ya no tenemos nada que compartir, sino todo por lo que competir. La *vida privada* es también *la vida que está privada*, esto es desposeída, de una dimensión básica, como es la de la verdadera convivencia, que sólo puede ser gratuita.

En último lugar, la repolitización de la existencia pasa por la participación directa en la vida política, que Garcés designa como “fin de la delegación”, y que consiste en “la reapropiación de nuestras ciudades y de nuestras vidas. Hoy, quizás votando. Mañana, continuando la vida.” (2016: 81) Pues no se trata sólo de repolitizar la intimidad, sino también de *intimar* lo político. ¿Cómo? Haciendo verdaderamente público lo público: “todo lo que es público no es de *ellos*, sean quienes sean ellos, sino *nuestro*”, lo cual significa que “las instituciones públicas no son del Estado o de las élites culturales, sino del conjunto de la sociedad, en todas sus expresiones disonantes e irreductibles.” (Garcés, 2018: 118) Debemos dejar de confundir, pues, la mera titularidad de lo público, que es provisional, funcional y subordinada a los intereses del pueblo, con su posesión por parte de aquellos que se instalan en el poder. Los políticos que acceden al poder no pasan a adquirir un título de nobleza institucional que los hace superiores al pueblo. Esto es algo la multitud debe recordarse, y recordarles, constantemente.

**§ Por una política de los afectos.** En el siglo XVIII se decía que Spinoza era el filósofo más leído y el menos citado, ya que resultaba ciertamente peligroso hacerlo. En los siglos XX y XXI podríamos decir que es el filósofo más citado y menos leído, por la dificultad de una parte de su obra. En todo caso, Spinoza es uno de los grandes nódulos de la filosofía política contemporánea, y esto por dos razones.

Suele decirse que fue Deleuze quien tradujo Spinoza a la política, en obras como *Spinoza y el problema de la expresión* (1968) y *Spinoza: filosofía práctica* (1980). En *Ciudad princesa* (2018), Garcés realiza un relato casi generacional de todos aquellos estudiantes de filosofía que se desesperaron (por su oscuridad) y emocionaron (por su vocación práctica) a partes iguales leyendo a Deleuze (algo semejante a lo que le pasó a Oldenburg con Spinoza). Así, “aunque no lo entendiésemos demasiado, nos llevaba al hecho principal: su filosofía era una invitación a ponernos a pensar”, “nos mostraba que se podía seguir haciendo

filosofía de tal manera que tuviese consecuencias para la vida y sobre la vida”, “nos ofrecía la vitalidad alegre de un pensamiento que no se engaña pero que tampoco se deja entristecer ni, aún menos, anestesiar.” (2018: 53-54) Este contradictorio entusiasmo continúa hasta nuestros días, tal y como prueba, quizás, que su nombre aparezca incluso en grafitis callejeros, como el divertido “Sálvame Deleuze”, que pudo leerse durante unos meses en las escaleras del metro de Plaza Universidad, en Barcelona.

Lo cierto es que Deleuze retomó la distinción entre afectos/pasiones tristes y alegres, y la aplicó a la política contemporánea, subrayando la idea de que el poder no se basa exclusivamente en la represión y la violencia, sino sobre todo en la capacidad de difundir en la sociedad la *tristeza*, esto es, la sensación de impotencia, que busca arraigar en nuestros afectos más profundos: un miedo paralizador, una confusión impotente, una ira ciega, unos deseos fantasiosos, una competitividad atomizadora, un humor fatalista, una ironía autodenigrativa... ¿Cómo luchar contra este consenso triste o tristeza hegemónica? No se trata, claro está, de caer en la trampa del “pensamiento positivo”, según el cual uno es responsable de todo lo que le sucede, incluso de estar en el paro o de gestionar mal esa empresa unipersonal en la que se ha visto decaída nuestra existencia. Según el pensamiento spinoziano, este tipo de “pensamiento positivo”, que Nietzsche tildaría de “pensamiento envenenado”, es generador de “pasiones tristes”, puesto que a la larga acaba provocando una hiper-responsabilización de las víctimas, que no sólo ahonda en la invisibilización del poder, sino que, en última instancia, genera sentimientos de culpa, de desesperanza y de impotencia. Así, pues, desde la perspectiva spinoziana, la política se juega también en la esfera de los sentimientos o afectos y no puede haber una verdadera emancipación si a las “pasiones tristes” con las que el poder domina a los ciudadanos no se le oponen “pasiones alegres” que posibiliten, gozándola ya en el trayecto, la libertad (véase Castany Prado y Adsuar, 2013: 41-49).

Me parece importante subrayar que, si bien Deleuze cumplió una función importante en la recuperación de Spinoza, éste ya había impregnado toda la Ilustración radical en virtud de su influencia en los libertinos, en el spinozismo y en los ilustrados, tal y como puede verse, por ejemplo, en la *Etocracia* (1776) y en la *Política natural* (1772), de D’Holbach, o en *Del hombre* (1758) y *Del espíritu* (1772) de Helvétius.<sup>40</sup> ¿Por qué no empezar, entonces, con ellos (que además son mucho más claros y persuasivos)?

**§ Por una política poética.** También en política resulta importante saber “olvidar las palabras” de vez en cuando. No para caer en el silencio impotente, sino para volver a creer en ellas. Para Garcés, puede suceder que la acción existencial o política pierda su virtud crítica; entonces, “el discurso se cierra sobre él mismo y pierde la capacidad de escucha, de tal manera que la ideología se impo-

<sup>40</sup> Todos ellos publicados en su versión española por la editorial Laetoli, con la excepción de la *Política natural* de D’Holbach, que yo mismo estoy traduciendo para dicha editorial.



ne nuevamente y el *nosotros* que lo enuncia se convierte en una voz impostada.” (140) Pero, por dolorosas que sean, este tipo de crisis no deben “cerrarse en falso” con “pastillas, trabajo o más discursos”; no debemos dejar capturar o privatizar el malestar “con los lenguajes terapéuticos, clínicos y de autoayuda”, sino que debemos saber “mantenernos en la crisis de las palabras” (141), no indefinidamente, mas sí el tiempo suficiente como para volver a darle a las palabras su fuerza originaria.

No debe minusvalorarse, para ello, “la potencia poética de la filosofía”, pues antes y después de la crítica, en tanto que “potencia de vaciado” mediante “el ejercicio de la sospecha, el desenmascaramiento, el juicio imparcial y el discernimiento”, debe perdurar siempre “la confianza en que la palabra y el pensamiento pueden transformar la vida y hacerla mejor.” (2018: 144). Falta renovar la alianza entre la filosofía y la literatura, puesto que la filosofía sin la literatura es impotente, y la literatura sin la filosofía insustancial.

§ “Una globalización de barrio”. Lo que hemos dado en llamar globalización ha modificado el juego político de una forma irreversible. Aunque algunos líderes populistas sueñen con frenar o revertir la globalización, esto parece muy poco probable. Incluso una pandemia como la que estamos viviendo, aun suponiendo un freno provisional para algunos subprocesos de la globalización, como el flujo de personas o el comercio internacional, ha supuesto, a su vez, un catalizador para otros subprocesos globalizadores, como la colaboración investigadora, la conciencia ecológica o la consolidación de una conciencia de especie en tanto que unidad de destino (o de desatino) común.

Para Garcés, la globalización ha supuesto una redefinición radical del espacio, en general, y del espacio político, en particular. De un lado, lo próximo nos resulta distante (por el consumo de productos de origen lejano, por nuestra propia movilidad o la de la gente que nos rodea, por las redes sociales). Del otro, lo lejano nos resulta próximo (el calentamiento de los polos tiene un efecto en nuestros paisajes, las crisis económicas iniciadas en países lejanos nos afectan directamente, los refugiados mueren en nuestras fronteras). (Garcés y Martínez: 2016: 4)

Esta redefinición del espacio tiene consecuencias directas en el ámbito ético y político, puesto que supone una ampliación del alcance, tanto de nuestra vulnerabilidad, como de nuestra responsabilidad. De un lado, podemos ser afectados por decisiones tomadas en lugares muy lejanos a aquél en el que vivimos, y eso nos da cierto derecho a exigir cuentas o a participar en sus esferas políticas, cosa que hacemos cuando decimos que deberíamos votar en las elecciones de los USA, cuando opinamos por las redes sociales o cuando algunos cometen atentados a nivel internacional.

Del otro lado, también se ha producido una ampliación del alcance de nuestra responsabilidad. Nuestros más pequeños gestos cotidianos tienen consecuencias cada vez más lejanas, de las cuales, además, cada vez somos más

conscientes. Esta especie de hiper-responsabilidad ha llevado a muchos a tratar de olvidarla, negarla o contenerla, por ejemplo mediante discursos nacionalistas que afirman que nuestra responsabilidad para con los demás se detiene en la frontera. Pero lo cierto es que cada vez es más difícil negar esa responsabilidad para con otros grupos humanos, para con la especie humana misma y, en definitiva, para con la naturaleza en su conjunto<sup>41</sup>.

Resulta, pues, necesario redefinir los límites de la acción política, que no puede limitarse al ámbito nacional. En un giro paradójico, Garcés considera que el nuevo *locus* de la política en la era global es el barrio, que es desde ese lugar desde donde se puede pensar y organizar mejor la articulación entre lo local y lo global, en lo que llama, con felicidad, “una globalización de barrio”. (2018: 63-67)

**§ Un nuevo cosmopolitismo.** En el capítulo “Cosmopolitismo de los pobres”, incluido en *Filosofía inacabada*, Garcés habla de su desinterés inicial por “un debate académico y mediático sobre el cosmopolitismo”, que se planteaba “desde un imaginario jurídico-estatal continuador del despotismo ilustrado del mismo Kant.” (2018: 73) Las preguntas sobre si era posible un estado mundial y cuál debía ser su estatuto político y jurídico no sólo eran planteadas de una forma demasiado fría, abstracta y elitista, sino que, además, parecían limitarse a buscar una forma política a la globalización económica y manejaban una concepción puramente estatal de la soberanía, todo lo cual no podía resultar demasiado interesante para una persona joven con una sensibilidad libertaria.

Nosotros, en cambio, atendíamos más a otros aspectos del mundo globalizado: en primer lugar, la denuncia de la relación entre la globalización económica y la guerra. En segundo lugar, la crítica a los fundamentos de la Unión Europea y de su proyecto político, que simplemente traducía los intereses de la Europa del capital y de la guerra. En tercer lugar, las filosofías de la diferencia nos habían enseñado a ir con cuidado con los conceptos abstractos y totalizantes, como podía ser el de *cosmopolitismo*, porque reproducían tendencias eurocéntricas e imperialistas que habían impulsado la colonización desde sus paradigmas universalistas. (Garcés, 2018: 74)

La diferencia a la que se refiere Garcés no es, claro está, la diversidad serializada, domesticada y folklorizada del discurso multicultural de los anuncios de Benetton, la *world music* o el Fórum de las culturas que se organizó en Barcelona en el años 2004, y que maneja los viejos parámetros de identidad, reconocimiento y representación, demasiado armónicos con (o capturables por) el poder. Lo que Garcés propone es un cosmopolitismo alternativo al del capitalismo global que maneje la idea de una multitud no capturable que escape a todo código o representación: de “un común sin comunidad” (75) que desborde la idea de unidad nacional o estatal,

---

<sup>41</sup> Véase al respecto Bernat Castany Prado, *Literatura posnacional* (2007).

Será en el libro colectivo *Un mundo común* (Bellaterra, 2013), donde Garcés proponga, junto a otros intelectuales y activistas, un nuevo cosmopolitismo que no sea ni el “cosmopolitismo abstracto, jurídico y estatal de los intelectuales de la socialdemocracia europea”, ni “el de las comunidades cerradas sobre ellas mismas”, sino “un cosmopolitismo al margen de los proyectos del poder”: “sin estado”, “apátrida quizás”, que recree los vínculos y los lazos “desde la necesidad”. (2018: 76-77; 2013: *passim*) Se trata, en definitiva, de ampliar a escala global la idea de la multitud como sujeto de acción política inclasificable e ingobernable por parte de los poderes económicos, estatales o supraestatales.

### CONCLUSIÓN.

La intención de estas páginas no era más que resumir de forma ordenada el pensamiento de Marina Garcés, poniéndolo en conexión con la tradición histórica humanística e ilustrada. En mi opinión, el esfuerzo de la filósofa barcelonesa por actualizar las formas de pensamiento y de lucha de la Ilustración mediante el aparato conceptual de la filosofía contemporánea, y su voluntad de trascender el discurso meramente teórico con el objetivo de generar unos modos de conocimiento y de acción verdaderamente emancipadores, merecen toda nuestra atención. Es posible que a la hora de resumir, ordenar y ejemplificar haya modificado levemente su pensamiento, si bien eso forma parte de todo proceso de lectura (que es también un proceso creativo de “mala lectura”, como diría Harold Bloom), sin contar que, en todo caso, no se trata más que de una invitación a leer, discutir y practicar directamente sus obras.

Personalmente, creo que la propuesta de Garcés de reconectar las luchas actuales con el legado de la Ilustración radical resulta en nuestros días totalmente necesaria. Sin que eso suponga caer en una mera erudición historicista, considero que esa reconexión no puede darse sin un trabajo de relectura, asimilación, actualización y divulgación de autores esenciales como D’Holbach, Helvétius, Diderot, Meslier, Morelly, Voltaire, La Mettrie o Marchena<sup>42</sup>.

### BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (2017 [2007]): *L’amitié*. París: Rivages.

ANDRÉ, Christophe (2005): *Psicología del miedo: temores, angustias y fobias*. Barcelona: Kairós.

ARISTÓTELES (1994): *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

BAKUNIN, Mijaíl (1905 [1869]): *El patriotismo*, traducción de Rosendo Diéguez.

---

<sup>42</sup> Todos ellos publicados por la editorial Laetoli.

Barcelona: Atlante-Presa y Rosón.

BARTHES, Roland (1957): *Mythologies*. París: Éditions du Seuil.

BATAILLON, Marcel (2000): *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Biblioteca de Bolsillo.

BAUMAN, Zygmunt (2007): *Miedo líquido*. Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2006): *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.

BORGES, Jorge Luis. (2001): *Obras completas*. 4 vols. Buenos Aires: Emecé.

CASTANY PRADO, Bernat (2019): "Entre el Que sais-je? y el Cogito ergo sum. Una reflexión sobre los orígenes escépticos de la literatura moderna a la luz de *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (1960), de Richard H. Popkins". *Cartaphilus. Revista De investigación Y crítica estética*, 17, 72-117. <https://doi.org/10.6018/cartaphilus.409521>

\_\_\_\_\_ (2021): "Ilustración radical y humanismo en la obra de Marina Garcés". En *Disidencias hispánicas: escritura y fracturas de la identidad (s. XIX-XXI)*. (En prensa)

\_\_\_\_\_ (2007): *Literatura posnacional*. Murcia: Editum.

\_\_\_\_\_ (2018): "Orígenes y modalidades de la conversión en las crónicas de Indias". En *Horizontes compartidos. Conversiones, mitos y fundaciones en el Nuevo Mundo* (pp. 33-62). Bellaterra: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles.

\_\_\_\_\_ (2011): "Una estilística de los himnos nacionales en Hispanoamérica." En *Tierras prometidas: De la colonia a la independencia*. Bellaterra: Centro para la Edición de Clásicos Españoles, Bellaterra, pp. 49-69.

\_\_\_\_\_ (2017): "Tener posibles: política y ontología en el capitalismo tardío". *Pliego suelto. Revista de literatura y alrededores*. 20 de junio de 2017.

<http://www.pliegosuelto.com/?p=22918>

CASTANY PRADO, Bernat y ADSUAR, María Dolores (2013): "Ampliación del campo de batalla: Un replanteamiento de la literatura española contemporánea a la luz de la filosofía política spinoziana". En *La cuestión social. Literatura, cine y prensa*. Santiago de Compostela: Andavira, pp. 41-49.

CORTÁZAR, Julio (1970 [1962]): *Historias de Cronopios y de Famas*. Barcelona: Edhasa.

CHARRON, Pierre (1948): *De la sabiduría*. Buenos Aires: Losada, Buenos Aires.

CHESTERTON, Gilbert Keith (1952 [1914]): *La hostería volante*. En *Obras completas*. Barcelona: Janés Editor, vol. III, pp. 637-911.

DIÓGENES LAERCIO (1998): *Vidas de los filósofos más ilustres*. México D.F.: Porrúa.

- DOUGLAS, Mary (1973 [1966]): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- EPICURO (2009): *Obras completas*, edición de José Vara. Madrid: Cátedra.
- ERASMO (1947): *Coloquios*. Buenos Aires: Austral.
- FERRARIS, Maurizio (2019): *Posverdad y otros enigmas*. Madrid: Alianza.
- FERRY, Luc (2007): *Vencer los miedos*. Madrid: Edaf.
- FUENTES GONZÁLES, Pedro Pablo (2002): "El atajo filosófico de los cínicos antiguos hacia la felicidad". *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*. 12, 203-251.
- GARCÉS, Marina (2018): *Ciutat Princesa*. Barcelona: Editorial Galaxia Gutenberg.
- \_\_\_\_\_ (2002): *En las prisiones de lo posible*. Bellaterra: Editorial Bellaterra.
- \_\_\_\_\_ (2015): *Filosofía inacabada*. Bellaterra: Editorial Galaxia Gutenberg.
- \_\_\_\_\_ (2016): *Fora de classe*. Barcelona: Editorial Arcàdia.
- \_\_\_\_\_ (2017): *Nueva Ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2011): "Qué podemos hacer? O sobre las intimidades de la crítica". En *A veces me pregunto por qué sigo bailando*. Madrid: Contintameties, pp. 393-407.
- \_\_\_\_\_ (2013): *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra.
- GARCÉS, Marina y MARTÍNEZ, Pablo. (2016): "Una conversación con Marina Garcés". *Re-visiones*, 6, 1-6.
- GARCÉS, Marina y NIÉSPOLO, Matías (15 de febrero de 2008): "Marina Garcés, la filósofa insumisa", *El mundo*.
- GIRONDO, Oliverio (1999 [1920]): *Membretes*, en *Obras completas*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- GRACIA, Jordi (2011): *El intelectual melancólico*. Barcelona: Anagrama.
- HAZARD, Paul (1975 [1935]): *La crisis de la conciencia europea*. Madrid: Pegaso.
- HOFMANNSTHAL, Hugo von (2012 [1902]): *Carta a lord Chandos*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- JACCARD, Roland (2000): *La tentation nihiliste*. París: PUF.
- JAEGGER, Werner (1971 [1933]): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- KOVACSIS, Adan (2008): *Guerra y lenguaje*. Barcelona: Anagrama.
- LA BOÉTIE, Étienne (1978): *Sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Impresions P.E.
- LE RIDER, Jacques (2012): *Fritz Mauthner. Une biographie intellectuelle*. París:

Bartillat.

- LUCRECIO (2003): *La naturaleza*, trad. Francisco Socas. Madrid: Gredos.
- MACHADO, Antonio (1989): *Obras completas*, edición crítica de Oreste Macrí, 4 vols. Madrid: Espasa Calpe y Fundación Antonio Machado.
- MARCO AURELIO (2005): *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- MAUTHNER, Fritz (2001 [1901]): *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, traducción de José Moreno Villa. Barcelona: Herder.
- MONTAIGNE, Michel de (2000 [1580-1588]): *Ensayos*. Madrid: Gredos.
- NEWMAN, John Henry (2010 [1870]): *Gramática del asentimiento*. Madrid: Encuentro.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999 [1874]): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- POPKINS, Richard H. (1983 [1979]): *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- PORFIRIO (2008): *Vida de Plotino. Plotino. Enéadas I-II*. Madrid: Gredos.
- SÁNCHEZ, Francisco (1991 [1580]): *Que nada se sabe*. Madrid: Espasa Calpe.
- SÉNECA (2010): *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid: Gredos.
- SENNETT, Richard (2006): *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- VV.AA. (2019): *Humanidades en acción*, edición de Marina Garcés. Barcelona: Rayo verde.
- VV.AA. (2016): *Cinquanta pressentiments: Armes per interrompre el sentit del món*. Bellaterra: Edicions Bellaterra.