

# Marina Garcés

## ¿Qué podemos hacer?

### O sobre las intimidades de la crítica

#### CONTRA LA PRIVATIZACIÓN DE LA EXISTENCIA

El problema de la crítica ha sido tradicionalmente un problema de la conciencia. Hoy es un problema de cuerpo. ¿Cómo encarnar la crítica? ¿Cómo hacer que el pensamiento crítico tome cuerpo? Si la crítica había combatido tradicionalmente la oscuridad, hoy tiene que combatir la impotencia. Y el sentimiento de impotencia arraiga en lo más íntimo de cada uno de nosotros. ¿Cómo llegar hasta allí? La intimidad no es oscura, es opaca, ciega, invisible en su visibilidad.

El mundo global, en cambio, está enteramente iluminado. 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. En plena libertad de expresión, solo tenemos palabras balbuceantes, fragmentos de discurso, restos de lenguaje que no aciertan a decir lo que queremos vivir. Encarnar la crítica no es encontrar la palabra justa, ni complacerse en los jardines de la buena conciencia. Encarnar la

---

Profesora titular de Filosofía de la Universidad de Zaragoza y parte del equipo docente del Máster en Prácticas artísticas contemporáneas del Institut del Teatre de Barcelona. Coordinadora del proyecto colectivo Espai en Blanc. Este artículo es una versión actualizada del que se publicó en inglés en el libro de Gerald Raunig y Gene Ray, *Art and Contemporary Critical Practice*, Londres, MayFlyBooks, 2009, y en alemán en Birgit Menzel, Gerald Raunig y Stephan Nowotny, *Kunst der Kritik*, Viena-Berlín, Verlag Turia + Kant, 2010.

crítica significa plantearse hoy cómo subvertir la propia vida de manera que el mundo ya no pueda ser el mismo.

La crítica que combatía la oscuridad ha tenido, en los siglos XIX y XX, un héroe: el intelectual-artista. Su palabra y sus creaciones eran portadoras de luz: análisis, metarrelatos, denuncia, provocación... Eran las herramientas de una intervención frente al mundo y sobre el mundo. El intelectual-artista trabajaba desde su mesa, desde su estudio, desde los teatros y las galerías de arte, así como desde los medios que articulaban, de manera bastante ordenada y monopolizada, la esfera pública. Desde ahí, su palabra podía mantenerse limpia o venderse al poder, sacrificarse por la lucha o devolver sus garantías al orden. Podía acertar o errar, ser fiel o traicionar. Incluso podía abandonar su lugar privilegiado y sumarse transitoriamente a la multitud.

La crítica que hoy combate contra la impotencia, en cambio, no tiene héroe, o tiene muchos. Su expresión es anónima, sin rostro. Su lugar de enunciación es errante, intermitente, visible e invisible a la vez. ¿Quién es hoy el sujeto de enunciación del pensamiento crítico? ¿Dónde lo encontramos? Si no podemos nombrarlo es porque es un sujeto anónimo y ambivalente. Compuesto de teoría y de práctica, de palabra y de acción, es brillante y miserable, aislado y colectivo, fuerte y frágil. 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”<sup>1</sup>.

La impotencia no es consecuencia de una debilidad histórica de los movimientos sociales o de cualquier otro sujeto político que podamos imaginar. Su debilidad misma es la consecuencia de una reformulación del vínculo social en la que la lógica de la conexión ha sustituido a la lógica de la pertenencia. Esto significa que la inclusión/exclusión de cada uno de nosotros se juega no en las relaciones de pertenencia a un grupo más amplio (pueblo, comunidad, clase) sino en la capacidad de conexión, permanentemente alimentada y renovada, que cada uno sea capaz de mantener a través de su actividad como empleado del todo. En la movilización global (López Petit,

1 Frase central del largometraje *El taxista ful* (Jo Sol, 2005), de cuyo equipo formé parte.

2009), cada uno está solo en su conexión con el mundo. Cada uno libra su particular batalla para no perder la conexión con el mundo, para no quedarse fuera, para no hacer de su biografía un relato más de la exclusión. Pasarse la vida buscando trabajo, jugarse la vida cruzando fronteras: son los dos movimientos paradigmáticos, las biografías del precario y del inmigrante que somos todos. La lógica de la pertenencia tenía sus particulares formas de dominio. La de la conexión es simple y binaria: o te conectas o estás muerto. Con esta reformulación del vínculo social, resultado de la derrota histórica del movimiento obrero, cada vida es puesta en movimiento hacia el mundo. Nadie está seguro donde está: la conexión, personal e intransferible, es inseparable de la amenaza de la desconexión. Por eso ese nuevo contrato social nos convierte en productores y reproductores de la realidad, en nudos que refuerzan la red: establecido unilateralmente con cada uno, obliga autoobligando, controla autocontrolando, reprime autorreprimiendo.

Si la impotencia no es consecuencia de una debilidad histórica de los movimientos sociales, tampoco lo es de una incapacidad particular del individuo, de su insignificancia frente al mundo. “Yo no hago/no puedo hacer nada”: ni por la sociedad, ni contra la destrucción del planeta, ni para detener la guerra... nada. Es la declaración autocontemplativa de un sujeto que solo puede moverse entre la culpabilidad y el cinismo. Es la voz de un yo aislado en su conexión a la red, de un yo cliente, consumidor, espectador, ciudadano obediente. Solo en un mundo solo. Solo con todos los demás. Desde su conexión precaria y despolitizada, ese yo es presa de la moral, la opinión y la psicología. Se mueve entre la esfera de unos valores que sobrevuelan el mundo, con los que enjuicia y es enjuiciado; la compra-venta de opiniones que le ofrecen una posición en la sociedad y un precario espacio de seguridad frente a los demás.

Combatir la impotencia y encarnar la crítica pasa, en primer lugar, por atacar ese yo: atacar los valores con los que sobrevolamos el mundo, atacar las opiniones con las que nos protegemos de él, atacar nuestro particular y precario bienestar. Si la crítica puede definirse como aquel discurso teórico-práctico que tiene efectos de emancipación, el principal objetivo de la crítica

hoy tiene que ser liberarnos de ese yo cautivo. El yo al que nos referimos no es nuestra singularidad. Tampoco es la irrenunciable irreductibilidad de cada vida. Este yo es el dispositivo que nos aísla y a la vez nos conecta a la movilización global. Cada uno con sus valores, opiniones y estados de ánimo puede estar tranquilo frente al mundo, puede quedar impotente ante al mundo. Cínico o culpable, el yo siempre sabe dónde tiene que estar.

Contra la tradición moderna, desarrollar un pensamiento crítico no significa entonces llevar al sujeto a su mayor grado de madurez y autonomía individual, sino arrancar al yo de esa distancia que lo mantiene siempre *en su lugar* frente al mundo. El ideal moderno de la emancipación había estado vinculado a la idea de que liberarse es en el fondo “despegar” del mundo de la necesidad, deshacer el lazo hasta ser autosuficientes como dioses, individual o colectivamente. Este sería el camino del reino de la necesidad al reino de la libertad en sus diversas formas. En nuestra sociedad-red, la pregunta de un pensamiento crítico y emancipador quizá tiene que ser otra: la pregunta por nuestra capacidad de conquistar la libertad en el entrelazamiento. La liberación tiene que ver hoy con la capacidad de explorar el lazo y fortalecerlo: los lazos con un mundo-planeta, reducido hoy a objeto de consumo, superficie de desplazamientos y depósito de residuos y los lazos con esos otros que, condenados siempre a ser otro, han sido desalojados de la posibilidad de decir “nosotros”. Combatir la impotencia y encarnar la crítica significa, entonces, hacer la experiencia del nosotros y del mundo que hay entre nosotros. Por eso, como afirmábamos al principio, el problema de la crítica no es hoy un problema de la conciencia sino del cuerpo: no concierne a una conciencia frente al mundo sino a un cuerpo que está en y con el mundo. Esto no solo acaba con el conocido papel del intelectual, sino también con los mecanismos de legitimación de su palabra y de sus canales de expresión. ¿Desde dónde se piensa hoy? ¿Quién puede hacerlo? ¿Cuáles son los dispositivos que hacen del pensamiento un combate y no un acatamiento del orden? ¿Y cómo se hace el pensamiento fuerza material?

La crítica tiene hoy, como principal desafío, combatir la privatización de la existencia. En el mundo global, no solo los bienes y la tierra sino también la

propia existencia han sido privatizados. La experiencia que hacemos hoy del mundo remite a un campo de referencias privado: individual o grupal, siempre autorreferente. Esta privatización de la existencia tiene dos consecuencias: la primera, la despolitización de la cuestión social. Esto significa que tenemos enemigos pero que no sabemos dónde están los amigos. Los focos de la agresión sobre nuestras propias vida son perceptibles, pero no la demarcación de la línea amigo/enemigo. Podemos hablar de especulación, de precariedad, de *mobbing*, de fronteras, etc. Pero ¿cómo nombrar al nosotros que sufre y combate estas realidades? De esta manera, también el enemigo resulta privatizado. Cada uno tiene el suyo, en su propio problema particular. Los frentes de lucha difícilmente pueden ser compartidos. Se infiltran en cada célula de nuestra miseria cotidiana, que es miserable precisamente porque en ella cada uno está solo, como individuo o con su pequeño gueto. Pero la privatización de la existencia tiene también una segunda consecuencia: la radicalización de la cuestión social, que se enraíza directamente en nuestra propia experiencia del mundo y no en otra. Preguntar por el nosotros exige partir de lo único que tenemos: nuestra propia experiencia. La fragmentación del sentido tiene esta virtud paradójica: nos obliga a partir de nosotros mismos. De ahí la importancia de abandonar la tercera persona, que tanto ha dominado al pensador crítico tradicional, y explorar nuestro propio campo de experiencias posibles. La pregunta por lo común exige hoy la valentía de hundirse en la propia experiencia del mundo, aunque esté desnuda y desprovista de promesas. En esto consiste encarnar la crítica. Esto plantea la cuestión de la relación entre intimidad y política. Contra la privatización de la existencia, ¿es pensable una politización de la intimidad? La dualidad público-privado ha estructurado la discusión moderna en torno a lo político, incluso su superación postmoderna sigue anclada en esta oposición. Pero apelar a la politización de la intimidad no implica reivindicar simplemente el carácter político de lo personal, de lo doméstico, de los afectos, etc. Va más allá: implica cuestionar la naturaleza misma de nuestro ser político, la raíz de lo que puede significar tener una vida política. ¿Hay, en lo más íntimo de cada uno de nosotros, la condición de nuestro ser común? ¿Es pensable que el nosotros

no tenga que ver solamente con nuestra existencia pública? ¿Hay un enemigo acechando también en los ángulos ciegos de nuestro propio ser más íntimo?

A lo largo de los dos últimos siglos de pensamiento crítico moderno, podemos encontrar múltiples definiciones de “crítica”, según su objeto y el contexto en que se enmarquen. Sin embargo, podemos proponer una definición que resume, de manera bastante transversal, los aspectos principales de la tradición crítica: *crítica es la práctica emancipadora que desplaza los límites de lo que podemos ver, lo que podemos ser y lo que podemos hacer*. Es, por tanto, un trabajo sobre los límites que afecta nuestro propio ser y sus umbrales tanto perceptivos como de raciocinio. Como se puede apreciar, la que proponemos es una definición bastante clásica. Sin embargo, tras años de crisis del pensamiento crítico, podemos mantener su validez y la exigencia que plantea aún para nosotros en la actualidad. Por supuesto, esta validez depende de nuestra capacidad para darle un nuevo sentido, es decir, para situarla en las condiciones reales de nuestro mundo presente y encarnarla en las determinaciones de nuestra existencia concreta.

Para ello, analizaremos la definición de crítica que acabamos de proponer en sus tres dimensiones principales: respecto a la cuestión sobre *qué podemos ver*, nos preguntaremos por las nuevas características del dogma que la crítica debe enfrentar hoy, un dogma sin máscaras que llamaremos la obviedad del capitalismo globalizado. A continuación, dentro de la pregunta *qué podemos ser*, apuntaremos la cuestión de la encarnación de la crítica, desarrollando la pregunta acerca de qué significa hoy ser afectado. Y finalmente, en relación con la pregunta por *qué podemos hacer*, plantearemos la necesidad de un cuestionamiento de las condiciones para un combate del pensamiento hoy.

## QUÉ PODEMOS VER

En casi todas sus acepciones y tradiciones, la crítica tiene algo que ver con la idea de mostrar o iluminar algo que no vemos: una verdad escondida, unas condiciones de posibilidad, una contradicción, una irracionalidad, lo intolerable, los límites de lo que somos, etc. Por tanto, la crítica es un

efecto de visión que no es contemplativo sino que se le supone un poder de transformación: transformación de la conciencia, del sujeto, de la historia, de las formas de vida, etc. En este sentido, la crítica muestra los límites desplazándolos.

Sin embargo, una de las características principales del capitalismo globalizado, de este capitalismo que se presenta a sí mismo como el único mundo posible, es que no necesita llevar máscaras. No tiene nada que esconder. Lo vivido y sufrido con la crisis es un buen ejemplo de ello: el eufemismo “crisis” ni siquiera traduce el esfuerzo de intentar ocultar con qué se ha agredido y empobrecido la vida de millones de personas en todo el mundo.

Tras la caída del comunismo como horizonte común de la transformación social, se ha hablado mucho del triunfo del capitalismo. Pero si observamos el estado real del mundo hoy mismo, incluso en su apariencia más superficial, es evidente que el triunfo del capitalismo no es un verdadero éxito. Sus promesas, sus virtudes y sus logros no son ya la base de su legitimidad. Se sostiene en la verdad obvia con que declara ser el único mundo posible. Sin necesidad alguna de defensa o de justificación, su obviedad es una nueva forma de dogmatismo. Un dogmatismo sin máscaras que no puede ser iluminado ni atacado a través de ningún tipo de revelación.

El mundo no puede ser hoy desencantado mediante la operación de iluminarlo, pero sin embargo la obviedad sigue teniendo el efecto de un encantamiento. Este encantamiento tiene como consecuencia directa la neutralización de la crítica. La obviedad del mundo neutraliza la crítica a través de una triple reducción:

1. La reducción a un juicio moral: podemos aprobar/condenar el estado de cosas.
2. La reducción a un juicio estético: la realidad nos puede agradar o desagradar y en su interior podemos escoger diferentes estilos de vida.
3. La reducción a un juicio psicológico: podemos sentirnos bien o mal respecto a lo que nos rodea. Crecientemente mal, si tenemos en cuenta las cifras de los nuevos trastornos mentales y del estado de ánimo en Europa y en las sociedades desarrolladas.

Bajo estas tres formas de reducción, la crítica se encuentra atrapada entre la impotencia y la indiferencia. El juicio, en vez de ser un ejercicio abierto acerca de los límites, se restringe a ser un veredicto que impone delimitaciones. Esta oscilación entre la impotencia y la indiferencia es lo que analicé, desde un punto de vista ontológico, en mi libro *En las prisiones de lo posible* (Barcelona, Bellaterra, 2002). En él proponía un análisis de la paradoja de vivir en un mundo donde todo es posible pero al que no hay alternativa y lo hacía desarrollando el concepto de “contingencia irrevocable”.

Desde un punto de vista más específicamente político, las prisiones de lo posible son el secuestro o la expropiación del mundo como aquello que podemos transformar colectivamente, como la realidad que emerge entre nosotros, en las intersecciones de nuestra acción colectiva. Podríamos decir que la globalización es la configuración de un mundo único sin dimensión común. Estamos asistiendo a la proliferación de innumerables mundos vividos que no se tocan entre sí pero que confirman y conforman una única realidad. Esto es lo que algunos han estudiado como la consecuencia de la privatización de la existencia. Desde cada uno de esos micromundos privatizados podemos ver el mundo en su obvedad, podemos juzgarlo (en las tres formas mencionadas), pero esta visión no tiene efectos directos de transformación. ¿Qué tiene que ocurrir para que los tenga? ¿Cómo ser afectados por nuestra propia experiencia del mundo?

## QUÉ PODEMOS SER

Algo tiene que arrancarnos de nuestra existencia impotente e indiferente. Algo tiene que arrancarnos de nuestro rol de víctimas o de espectadores. Precisamente en España en los últimos años han tenido lugar dos experiencias extremas que son interesantes en este sentido: la respuesta al atentado del 11 de marzo de 2004 en Madrid y la toma de plazas en 2011<sup>2</sup>.

Un número importante de la gente que sobrevivió o perdió a alguien en los trenes de Madrid creó una asociación que rechazó la categoría de víctima, que

---

<sup>2</sup> Proceso abierto aún mientras reescribo estas líneas.

era la que se había utilizado oficialmente hasta entonces. Decidieron llamarse a sí mismos “los afectados”. En este desplazamiento se da una transformación muy interesante de su propia condición política (Padilla y Fernández-Savater, 2007; Desdedentro, 2008). Podemos resumirla en tres aspectos principales:

1. Con este desplazamiento, de víctimas a afectados, hay un rechazo de la pasividad y la receptividad del dolor para abrirse a una transformación más amplia y profunda de sí mismos. Ser una víctima es un proceso unidireccional que tiene efectos y unos signos muy concretos. Pero, ¿qué significa ser un afectado? ¿Dónde empiezan y dónde acaban los efectos de esta afección?
2. En segundo lugar, con este desplazamiento el horizonte de la reparación (castigo para los culpables e indemnización para las víctimas) deja de ser la única meta posible tras sufrir la agresión. ¿Qué espera un afectado? ¿Cuáles son sus expectativas, qué horizonte abre su condición?
3. Finalmente, la identidad de la víctima, perfectamente individualizada, se diluye en un campo de experiencia común. ¿Quiénes son los afectados? ¿Cuál es la instancia que permite o no reconocerlos?

El espectador solo puede condenar el atentado y sentir el horror de esta visión. La víctima solo puede sufrir su dolor y esperar una reparación. Pero, ¿qué puede un afectado? ¿Qué pueden los afectados? Esta es la cuestión que el Foro de afectados del 11-M nos plantea y mantiene abierta. Esta es la pregunta que proyecta, además, sobre nosotros.

Nos permite dar un nuevo matiz a nuestra interrogación sobre las posibilidades de la crítica hoy. Podemos retomarla hoy desde las *plazas*. Quienes las ocupamos con acampadas, comisiones, charlas, frases, dibujos, talleres y acciones directas ¿somos las víctimas de la crisis? ¿Somos los desahuciados de un sistema en caída libre? ¿Y qué estamos haciendo allí? ¿Reivindicar? ¿Protestar? Se habla mucho, en estos días, de un “despertar”... Pero ¿qué significa? El pensamiento crítico siempre ha tenido la pretensión

de concienciar. ¿Podemos mantener como válida esta pretensión? Frente a la obviedad de nuestra realidad, ¿tiene aún algún sentido reclamar más conciencia? 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. Mientras la conciencia solo puede ser emisora de juicios individuales frente a la obviedad del mundo, la afección abre un campo de experiencia común y, como acabamos de ver, un horizonte de expectativas en el que no sabemos exactamente qué podemos.

Con este desplazamiento, de la conciencia al *ser afectado*, nos estamos moviendo, como decíamos más arriba, de la centralidad de la mente a la centralidad del cuerpo. Esto es: de la dualidad luz/oscuridad a la ambivalencia de nuestra vulnerabilidad. ¿En qué sentido es ambivalente la vulnerabilidad? Por un lado, la vulnerabilidad señala las grietas de nuestra incompetencia o discapacidad emocional (Furedi, 2004). Es lo que una nueva forma de poder, que podríamos llamar el *poder terapéutico*, cultiva en nosotros, en nuestra necesidad de mediación experta e institucional en todas las dimensiones de nuestra existencia y en la gestión de nuestra vida precaria y privatizada (AA.VV., 2007). Entendida así, la vulnerabilidad es también la base sobre la que se construye la explotación integral de nuestras vidas a través de la precariedad.

Pero por otro lado, la vulnerabilidad es también nuestro vínculo fundamental con los otros, lo que enlaza nuestra existencia a otras existencias. Butler (2006), en su libro *Vida precaria*, analiza este segundo sentido de vulnerabilidad. El punto de partida de su análisis es la experiencia de la violencia y el duelo, relacionados en su caso también con la vivencia cercana de un atentado terrorista: el 11-S. Butler ve en la violencia y en el duelo la posibilidad de percibir en nosotros esa dimensión de nuestra existencia que hace de nosotros algo más que individuos: ese vínculo que no solo nos ata, sino que constituye nuestra existencia y abre en ella la pregunta por el nosotros, por lo común. En ese vínculo, tan íntimo como la raíz misma de nuestro propio ser en su interdependencia, encontraríamos según Butler la posibilidad de una nueva crítica a nuestro presente.

El 11-M y el 11-S nos aportan un nuevo lenguaje, quizá un nuevo punto de partida para la política, pero sería una equivocación mantener esta semántica nueva en el contexto de la catástrofe, el desastre y la amenaza de muerte. Es importante argumentar que la vulnerabilidad no es solo una determinación pasiva de la existencia humana y que no solo está relacionada con el sufrimiento y el dolor. La vulnerabilidad no es solo receptiva. Significa también nuestra capacidad de exposición. Ser vulnerable es ser capaz de exponerse. En otras palabras, de ser afectado. En este sentido, la vulnerabilidad no sería una incompetencia o discapacidad individual, sino una potencia necesariamente colectiva.

Desde este segundo sentido de vulnerabilidad, siguiendo a Butler pero yendo más allá del campo del sufrimiento y el dolor, es posible acercarse a una vulnerabilidad que no es sinónimo de impotencia, sino al contrario, que es la revelación de nuestra imposibilidad de ser solo un individuo. Es el descubrimiento de nuestra interdependencia. Experimentar nuestra interdependencia, experimentar el nosotros como dimensión de nuestra propia existencia, es una vía para reconquistar el mundo. En el mundo secuestrado por el capitalismo global, la intuición de nuestra interdependencia emerge, únicamente, bajo la sombra de una amenaza: la amenaza de la destrucción del planeta por la acción humana. Este es un sentido heterónimo de la interdependencia, que nos dice a cada uno de nosotros que nuestra sobrevivencia misma está en manos de otros. Pero, como hemos visto, hay otro sentido de interdependencia que podríamos llamar autónomo: es el descubrimiento de que el mundo es la dimensión común de nuestras existencias particulares. Desde ahí, la interdependencia es el sentido real de la autonomía, de la autonomía no como propiedad individual a proteger y defender contra el mundo y contra los otros, sino como la virtud colectiva de hacer el mundo. Esto es lo que la toma de plazas ha empezado a encarnar. El gesto es aún balbuceante, apresurado y paciente a la vez, pero ha querido ir más allá de la protesta concreta, de la reivindicación parcial, para abordar la vida como un problema común. La plaza es el espacio público por excelencia, pero tal como han sido ocupadas se han convertido en el territorio de un nuevo espacio político que ha ido más allá de la oposición entre lo público y lo privado. Las plazas tomadas ya no son solo el ágora, tal como la había concebido la tradición

política occidental desde Grecia. Son ágora, son cocina, son dormitorio... En ellas se habla de macropolítica, pero también de discapacidades, de formas de alimentación, de afectos, de relaciones, de pensamiento.

La relación entre interdependencia y autonomía no es obvia, no lo es en absoluto. De hecho, es lo que rompe la obviedad de la realidad que habitamos. La interdependencia no significa que mi vida esté amenazada por la acción de otros, sino que mi existencia tiene siempre como una de sus dimensiones intrínsecas el nosotros, aunque constantemente negadas por las evidencias. ¿Cómo podemos descubrir esta dimensión? ¿Cómo podemos experimentarla? Este es el trabajo de la crítica, la operación de transformación que puede cambiar radicalmente lo que podemos ver, lo que podemos ser y lo que podemos hacer. Foucault definía la crítica, entre otras muchas formulaciones, como la creación y la crítica de nosotros mismos en nuestra autonomía. Esto significa hoy lo que hemos venido esbozando hasta aquí: ya no la madurez de un sujeto capaz de juicio, sino, mucho más importante que esto, la valentía de una existencia que se atreve a ser afectada, a exponerse a sí misma. Ya no la conquista de la libertad como movimiento de un sujeto que se hace independiente frente al mundo y frente a otros, sino la conquista de la libertad en nuestro entrelazamiento. Explorar estos lazos desde la construcción de la autonomía como virtud colectiva es, por tanto, el horizonte del pensamiento crítico hoy.

### **QUÉ PODEMOS HACER**

Lo que hemos dicho hasta ahora tiene efectos importantes sobre cómo construir el pensamiento crítico hoy. Si pretendemos que la crítica tenga efectos de liberación tal como los hemos descrito, nuestro objetivo tiene que ser provocar el nosotros como dimensión de nuestra existencia. En este sentido, la crítica continúa siendo, de alguna forma, un discurso práctico que pretende mostrarnos algo que no vemos. Pero esta visión ya no es una visión de la conciencia ni puede ser simplemente enunciada o declarada. Debe ser hecha. Tiene que ser encarnada. Y necesita mostrarnos no solo una verdad

que no sabíamos, sino tocar esa intimidad opaca que nos ata sin someternos al mundo y a los demás.

Esto significa realizar por lo menos dos desplazamientos: en primer lugar, de la centralidad del objeto de la crítica, situado en frente de nosotros, siempre recortado y aislado en su distancia, hacia la pregunta por el *quién* es afectado por los problemas que planteamos y analizamos. Este es el sentido de encarnar la crítica. El discurso, normalmente construido acerca de *ellos* (siguiendo la retórica del analista o el experto), se revierte entonces hacia la pregunta por el nosotros, para la cual ya no hay objeto de análisis sino un campo común de experimentación que la crítica debe ser capaz de abrir y articular. El segundo desplazamiento debería conducirnos de la legitimidad de las voces cualificadas (intelectuales, proletarios, estudiantes, precarios, inmigrantes, etc.) hacia la proliferación de una voz anónima cuyos límites son difíciles de definir, tan difícil como era responder a la pregunta “¿quiénes son los afectados?”. Estas voces anónimas arrancan a la palabra legitimada de su silla, no para silenciarla, sino para abrirla a su inacabamiento, para forzarla a encontrar el nosotros como dimensión propia. Así, la crítica ya no es un discurso que se presenta a otros, sino que es tejido con otros.

Si pretendemos desplazar los límites de lo que podemos ver, lo que podemos ser y lo que podemos hacer en un mundo de existencias privatizadas, si perseguimos la posibilidad de una experiencia autónoma de nuestra interdependencia, estos dos desplazamientos del discurso crítico, de las condiciones para la creación de un discurso crítico, son hoy imprescindibles. El pensamiento no es un discurso sobre el mundo puesto a distancia del mundo. Es, ya en sí mismo, un afecto, el principal afecto de una vida puesta al límite de lo que puede ser, avanzando sobre los límites de lo que está siendo.

Es en este sentido que, en 2003, se puso en marcha en Barcelona una tentativa de “hacer de nuevo apasionante el pensamiento”. La llamamos Espai en Blanc y así sigue llamándose. Un intento de agujerear la realidad como manera de no desentenderse de ella; un intento, también, de pensar en la intersección entre la filosofía y el activismo. “Apasionante” significaba poner nuestra vida en él, es decir, exponernos y ser afectados por nuestras propias ideas. De alguna

manera todo lo expuesto aquí es resultado de esta experiencia colectiva. A lo largo de estos ocho años se han realizado diversos tipos de intervenciones, publicaciones, etc. Pero lo que ha resultado ser una intervención realmente crítica especialmente en Barcelona, lo que allí ha sacudido a mucha gente, no ha sido tanto el contenido de lo que hemos dicho o escrito, desnudo de su contexto, sino su poder de interpelación. Interpelar es, precisamente, lo que hace una crítica que desplaza los límites de lo que vemos y de lo que somos, que no solo enjuicia lo que hay sino que sobre todo nos pone en cuestión, o hace de cada uno de nosotros, en su modo de arraigarse en la existencia y en el mundo, la cuestión principal.

Para cada temática que Espai en Blanc ha introducido se ha creado un proceso distinto de elaboración y de intervención. ¿Cómo abrir un espacio en blanco que a la vez refuerce nuestra implicación en el mundo? ¿Cómo hacer de las ideas, de las palabras, la herramienta de esta forma de intervención? Con estas preguntas hemos trabajado en cada momento intentando escuchar y encontrar tanto el modo como las alianzas requeridas para hacerlo. La palabra teórica no es enemiga de la crítica encarnada si encuentra la manera de ponerse en movimiento entre los cuerpos. En estas líneas hemos dado algunas pistas sobre cómo puede hacerlo. Espai en Blanc lo ha hecho, y lo sigue haciendo, con mayor o menor fortuna, en todos sus desafíos, desde su intervención contra el Fórum Universal de las Culturas (2004), hasta los trabajos colectivos sobre la sociedad terapéutica (2007) y la fuerza del anonimato (2009), el combate del pensamiento (2010), el *impasse* de lo político (2011)<sup>3</sup>, pasando por la participación en la elaboración del largometraje *El taxista ful* (2005), entre otras muchas cosas. En todos los momentos, la exigencia que se presenta es: ¿cómo enlazar vida y política? ¿Cómo conseguir que se afecten mutuamente? Nuestra sociedad está dispuesta de tal manera que vivimos como si no estuviéramos en el mundo. Tenemos que encontrar palabras que nos involucren, que cuando entren en contacto con nuestros cuerpos hagan que el mundo ya no sea el mismo. Lo importante de cualquier proceso de crítica que emprendamos es ser afectado tanto por el silencio como

3 A cada uno de estos temas Espai en Blanc les ha dedicado un volumen monográfico.

por esas palabras que buscamos juntos y que a veces logramos encontrar. No producimos ideas o conocimientos para ser consumidos individualmente, sino que lanzamos la invitación a forzar la mirada y la voz junto a otros.

Es una experiencia modesta y situada, pero queremos terminar con ella porque en nuestro mundo escuchamos grandes palabras cada día y pocas veces tienen efecto. Demasiado a menudo son incluso el escudo que nos protege y que nos permite mantener la distancia entre nosotros y el mundo. La crítica tiene que destruir esta distancia, ayudarnos a encontrar no un refugio sino la valentía de nuestra autonomía interdependiente. Elias Canetti lo dice en unas palabras preciosas: “Solo de manera conjunta pueden los hombres liberarse del lastre de sus distancias” (1960: 69).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV. (2007), *La sociedad terapéutica*, vol. monográfico *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida* (Barcelona), nº 3-4.

BUTLER, Judith (2006), *Prekarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Londres, Verso Books.

CANETTI, Elias (1960), *Masa y poder*, Madrid, Mondadori.

DESDE DENTRO (2008), *Red ciudadana tras el 11-M. Cuando el sufrimiento no impide pensar ni actuar*, Madrid, Acuarela Libros/Antonio Machado.

FUREDI, Frank (2004), *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Londres, Routledge.

LÓPEZ PETIT, Santiago (2009), *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid, Traficantes de sueños.

PADILLA, Margarita y Amador FERNÁNDEZ-SAVATER (2007), “Las luchas del vacío”, en *La sociedad terapéutica*, vol. monográfico *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida* (Barcelona), nº 3-4.