

Ilustración inacabada

Reseña de: Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017

ISBN: 9788433916143

1.

La filósofa Marina Garcés (Barcelona, 1970) ha publicado un libro breve pero que está dando mucho que hablar. No es para menos, pues en él se abordan cuestiones éticas contemporáneas de primer orden. Entre ellas, cuál es nuestra situación o condición actual, nuestra relación con el mundo, con la historia y con nuestra capacidad de cambiarla; si existe aún un tiempo común para nosotros, para la humanidad, o si sencillamente ya no tenemos tiempo. Esa es la cuestión del primer capítulo de *Nueva ilustración radical*, pero antes, en el Preámbulo, la autora conecta este tema –nuestra presunta desposesión de un futuro o un mundo vivible– con el de la Ilustración, citando el clásico de Horkheimer y Adorno (1969, aunque hay ediciones anteriores) con su idea central de que la modernidad traía consigo las semillas de su propia destrucción.

Es sabido que el problema con la modernidad según Horkheimer y Adorno reside en el predominio de una concepción reduccionista de la racionalidad científica y tecnológica, en tanto que mero instrumento para lograr poder o control, que aspira a resolver cualquier problema mediante la observación, la medición y la aplicación de métodos cuantitativos. Pero esa combinación de determinismo y optimismo que nos induce a

pensar que todos los procesos naturales y humanos pueden ser predichos y manipulados, para Horkheimer y Adorno resulta alienante pues requiere suprimir todo lo negativo e irreductible que hay en la vida humana: su autonomía, creatividad y vulnerabilidad más íntimas. Para remediarlo, Horkheimer y Adorno no proponían renunciar a la racionalidad, sino perseguir una síntesis dialéctica entre la Ilustración y el Romanticismo (Brennan y Lo 2016), entre el control racional y la apertura vital, entre las ciencias y las humanidades.

Se diría que con su libro Marina Garcés intenta dar un paso hacia esa síntesis o alianza de saberes, dentro de un debate actual sobre el sentido y alcance de la Ilustración. Este es uno de los conceptos del momento, como ha señalado el profesor Jesús Zamora Bonilla en un blog de cultura científica (2018). No es casualidad que el tema haya atraído la atención de intelectuales superventas como Steven Pinker, que ha dedicado su reciente *Enlightenment now* (2018) –un libro elogiado por figuras públicas como Bill Gates– a demostrar que nunca en la historia de la humanidad habíamos disfrutado de tanta salud, prosperidad, seguridad, paz, conocimiento y felicidad, no sólo en Occidente, sino en todo el mundo. Este progreso es el legado de la Ilustración, que Pinker entiende como la convicción de que la razón y la ciencia pueden mejorar la vida humana.

El de Pinker y el de Garcés son, como indica Zamora Bonilla, dos libros muy distintos, y difícilmente comparables. Hay puntos en común: los dos hacen un diagnóstico de nuestro mundo y apuntan vías para preservar y mejorar la vida humana en él, pero con matices distintos: Pinker entiende la Ilustración como progreso cuantitativamente demostrable; Garcés entiende la Ilustración como actitud crítica y antidogmática. Los dos planteamientos son ilustrados; ambos están presentes en ese conglomerado histórico-social, científico-tecnológico y filosófico que llamamos Ilustración. Para contrastarlos, lo primero es asegurarnos de entender lo que dicen, evitando una recepción superficial o meramente periodística. Aquí nos limitaremos al libro de Garcés, más cercano a nuestro contexto educativo, dejando el de Pinker para otra ocasión.

2.

¿Vivimos en tiempos de progreso o declive? Es una cuestión con implicaciones directas en lo que se refiere a la universidad, en su triple función de generación, transmisión y extensión del conocimiento. Al fin y al cabo, las universidades no se dedican meramente al saber por el saber, sino que persiguen un conocimiento que también es práctico y se encuentra íntimamente ligado a la sociedad y sus transformaciones. Kant habló de la tarea de la Ilus-

tración como emancipación, una tarea en la que la humanidad salía de su “culpable minoría de edad” y se liberaba de las tutelas que traía consigo. Comentando ese mismo pasaje de Kant, Foucault añadiría que la Ilustración es ante todo una actitud, un modo de relacionarse con y frente la actualidad.

Garcés abre su libro declarando que la actualidad es radicalmente antiilustrada. A pesar de tener más conocimiento que nunca, a su juicio en nuestras sociedades la credulidad cada vez es mayor: una credulidad voluntaria, interesada, cínica; no en vano se ha calificado a nuestro tiempo como el de la “posverdad”. La Ilustración quería ante todo alcanzar la verdad, incluso en detrimento de otros valores. “*Rather than love, than money, than fame, give me truth*”, escribió Thoreau en *Walden*, pero hoy el amor romántico, las cifras de la economía y las andanzas de los famosos son el ingrediente básico de todas las narrativas contemporáneas que consumimos a diario en redes sociales y medios de comunicación. Esa unión de saberlo todo y no poder hacer nada por cambiarlo es lo que Garcés denomina “analfabetismo ilustrado”, y a ella opone la Ilustración radical entendida como crítica o “combate contra la credulidad, desde la confianza en la naturaleza humana para emanciparse y hacerse mejor a sí misma” (9).

La autora se distancia explícitamente de la Ilustración entendida como proyecto de modernización expansivo, capitalista y colonialista. Pero esa otra Ilustración tampoco puede separarse de la que Garcés propone, pues todo saber moviliza nuevas relaciones de poder y todo proceso de emancipación puede desembocar en nuevas formas de dominio. El problema para Garcés no es ese, sino que hayamos renunciado a la tarea crítica de discernir el ambiguo legado de la Ilustración, sus luces y sus sombras, aceptando de forma dogmática la irreversibilidad de una catástrofe que sólo nos deja el “sálvese quien pueda”, la mera supervivencia competitiva como proyecto. El problema es que hayamos ido “más allá de la modernidad, que diseñó un futuro común, y de la posmodernidad, que celebró un presente inagotable para cada uno” (10), hasta una condición *póstuma* en la que ya no hay nada que aprender, ninguna verdad que descubrir, ninguna posibilidad de “educarnos nosotros mismos para construir, juntos, un mundo más habitable y más justo” (10).

Garcés no comparte ese pensamiento apocalíptico que ve como imposible o fútil la tarea ilustrada de *sapere aude* o “atreverse a saber”, a pensar por uno mismo y con otros, ejerciendo ese uso público de la razón del que habló Kant. La autora no se opone a la modernidad como vector de progreso, sino que se propone devolverle ese espíritu antidogmático, suspicaz e inquisitivo de la Ilustración que, a su juicio, ha perdido. Si Garcés describe con tonos sombríos eso que ella llama la *condición póstuma* no es para defenderla o regodearse

en ella, sino todo lo contrario: para afirmar a continuación que la principal tarea del pensamiento crítico hoy es “declararnos insumisos a la ideología póstuma” de los agoreros del fin del mundo (30).

Garcés entiende que aún podemos luchar por definir los límites de una vida vivible o digna (16) siempre que desarrollemos “una psicología y una política de la atención” (50). Un exceso de catastrofismo puede ser desmovilizador, porque aceptar la condición póstuma nos condena a sentir que lo máximo a lo que podemos aspirar es a poner parches constantemente, a organizar los “cuidados paliativos” (26) dado que sólo nos queda el final, entendido como la “imposibilidad de ocuparse y de intervenir en las propias condiciones de vida”. El fin del tiempo vivible es la desesperación contemporánea (20), una situación mental y social que Garcés entiende bajo la forma de un dilema entre el apocalipsis, que nos lleva a un repliegue defensivo y nostálgico, o el solucionismo, que nos lleva hacia la utopía tecnológica. Ambas son huidas (a pasados y futuros imaginarios) que nos hurtan la atención y la intervención en el presente, que al cabo es el único tiempo vivible que hay.

3.

El libro de Garcés es un ensayo, una “escritura en curso” que no aspira a conclusiones definitivas, sino a mantener el pensamiento en movimiento; no es una investigación histórica sobre la Ilustración, sino un ejercicio prospectivo en busca de lo más radical o esencial de ese fenómeno. ¿Qué es, entonces, la Ilustración? Garcés la entiende como una actividad o actitud cuyo espíritu sería “el combate contra la credulidad y sus correspondientes efectos de dominación” (p. 33), un combate que no se circunscribe únicamente a la Europa moderna, sino que reclama atención para otras ilustraciones no escuchadas o marginadas por Occidente a lo largo de la geografía mundial. Ilustración no es lo mismo entonces que modernización, que la autora define como un “proyecto histórico concreto de las clases dominantes europeas, vinculado al desarrollo del capitalismo industrial a través de la colonización” (34).

Garcés no ve en la Ilustración europea una mera oposición a la religión en nombre de la ciencia, sino más bien el ejercicio de la libertad de poder examinar críticamente cualquier creencia, sea cual sea su origen, partiendo de la asunción del carácter natural de la condición humana (38). Las creencias son naturalmente necesarias para sobrevivir y conocer, pero eso no las hace sagradas o intocables; para Garcés ser ilustrado significa no creer ciegamente en nada, ni siquiera en el progreso. De hecho, ilustrados como Voltaire o Diderot descreían de ese optimismo que ve el progreso como inevitable o este como el mejor de

los mundos posibles. En este sentido, Leibniz aportó una idea interesante: *todos los mundos posibles intentan existir*, en función de su respectiva realidad, posibilidad o cantidad de esencia (Echeverría 2013). La identificación de Ilustración con modernidad, o progreso con progreso material, es una contingencia histórica que tuvo más que ver con la prosperidad económica de ciertos sectores en Europa, sobre todo en la Inglaterra colonial, y de hecho supuso uno de los elementos neutralizadores de la radicalidad ilustrada. Garcés no explica demasiado qué entiende por “radical” o radicalidad, pero seguramente lo entiende como un ejercicio crítico que va a la raíz de las cosas, “la atención necesaria que precisa una razón que se sabe finita y precaria y asume esta condición” (37), y que para ser radical necesita ser reflexiva: la crítica es siempre autocrítica.

La cultura, podríamos añadir, también es autocultura: no hay manera de educar a alguien sin educarnos con él. Pero Garcés plantea la cultura como algo ambivalente donde coexisten emancipación y sujeción, libertad y obediencia: nos libera de los particularismos, la inmediatez y la arbitrariedad para integrarnos en lo común, la mediación y la universalidad. En el Estado moderno la esfera pública es el sistema de la cultura, que forja al “ciudadano libremente obediente” (40), en la línea de la servidumbre voluntaria analizada por La Boétie en el s. XVI. De manera que hoy la autonomía se reconfigura en autoobediencia (41), un fenómeno que ya analizó Freud en *El malestar en la cultura* (y que ha sido recuperado por otros autores como Byung Chul Han en su análisis de las formas de autoexplotación). La crítica radical se convierte en crítica de la cultura como sistema de dominación, no desde un juicio trascendente o externo, sino desde el punto de vista inmanente de quien lo sufre, como en la crítica del cristianismo realizada por Nietzsche. Reivindica aquí Garcés el papel desenmascarador del romanticismo, el feminismo, la Escuela de Frankfurt o el pensamiento poscolonial.

No obstante, advierte Garcés que cuando la cultura se reduce a ser crítica de la cultura, se torna autorreferencial, y eso ya es parte de la experiencia póstuma, puesto que “solo puede moverse en el espacio que queda entre lo que ya fue y la imposibilidad de otra cosa” (43). Ante esto, la autora invita a radicalizar la crítica: la denuncia de las relaciones entre el saber y el poder solo tiene valor si es emancipadora, esto es, que “nos devuelve la capacidad de elaborar el sentido y el valor de la experiencia humana desde la afirmación de su libertad y de su dignidad” (43). Los primeros ilustrados ya lo advirtieron: la ciencia y la educación no son redentoras *per se*, hay que “sospechar de cualquier tentación salvadora” (43) para evitar reproducir las relaciones de poder previas. Para Garcés, en la actitud ilustrada “la autocrítica no se confunde con la autorreferencialidad sino con la autoexigencia” (44).

Lo importante para Garcés no es tanto la cantidad de información y sus vías de adquisición, sino su calidad o la manera en que se elabora, un modo de relacionarnos con el ser que contribuye o no a transformarnos a nosotros y a nuestro mundo (45-46). Los mismos impulsores del movimiento ilustrado advirtieron que la disponibilidad y la accesibilidad de los nuevos conocimientos no cerraban el problema, sino que abrían otros: la velocidad, la arbitrariedad, la inutilidad y la imposibilidad de comprender lo que se está produciendo (47-48). De manera similar, Garcés ve en el sistema de generación de conocimiento algunos mecanismos de neutralización a la crítica o espíritu crítico, tales como la saturación de la atención, la segmentación de públicos, la estandarización de los lenguajes y la hegemonía del solucionismo entre otros.

Una de las consecuencias de la ingente producción de conocimiento es que éste acabe resultando inabarcable, lo que provoca que “gran parte de este saber quede sin atender”. La merma en la capacidad de atención hace que ésta se convierta en un “bien escaso y valioso”. Ahora bien, al no poder atender la cantidad de información y conocimiento a los que tenemos acceso, es fácil que se delegue en otros para que realicen la tarea, de manera que, ante la dificultad de forjar una opinión suficientemente informada, se opte por una “adhesión acrítica a la opinión, ideología o juicios de otros” (51), siguiendo de esta manera el camino más fácil y cómodo. Así, la incapacidad de abarcar e interiorizar el conocimiento nos ubica de nuevo en la ignorancia. Garcés conecta la economía de la atención con la “interpasividad”, en términos de Robert Pfaller, como “forma de actividad delegada que oculta la propia pasividad” (51). Vincula lo anterior con los peligros de la especialización que coloca el conocimiento en compartimentos estancos, incomunicados, con una clara separación de materias y áreas que se ignoran entre ellas y provocan el aislamiento de saberes y la impracticabilidad del trabajo interdisciplinar (y aún cabría decir más, puesto que los intentos de cruzar disciplinas a veces son interpretados como verdaderas *invasiones*, o son criticados por caer en la superficialidad). Garcés abunda en su crítica al explicar que la “verdadera especialización” es patrimonio sólo de unos pocos, quedando la producción científica en general como una “segmentación de saberes y de públicos”, que tiene que ver a su vez con “una estandarización de la producción cognitiva” (52). Y aquí diferencia el “segmento” del “fragmento”, criticando fuertemente la segmentarización que categoriza de forma estandarizada los diferentes saberes, que quedan incomunicados, llegando a resultar inútiles. Y es que, la transversalidad, se lamenta Garcés, ya no conecta experiencias, sino modos de funcionar (53).

Para terminar el segundo capítulo, Garcés analiza el uso del conocimiento que se da en la *edad póstuma*. En ella, predomina cierta ideología solucionista cuyo objetivo es llevar la humanidad a un mundo sin problemas. La gestión del conocimiento hacia el avance tec-

nológico no está fundada en la idea ilustrada de potenciación y mejora de las capacidades humanas, sino que está orientada hacia un uso oportunista de la tecnología para tratar de solucionar problemas sin tener una dirección ilustrada que ilumine el rumbo del avance de nuestro conocimiento. Garcés ve un claro ejemplo en la idea de transhumanismo que hoy empieza a resonar en nuestro imaginario colectivo, una idea expresada en el concepto *tec-nopersona* propugnado por Javier Echeverría (2013) y puesta de relieve recientemente por Antonio Diéguez (2017). Ella critica la falta de espíritu crítico ante este tipo de tecnología, afirmando que se trata de una utopía con “humanos estúpidos en un mundo inteligente”. Impregnada por la credulidad voluntaria, la sociedad de nuestro tiempo se “entrega a un dogma de doble faz: o el apocalipsis o el solucionismo”, una dicotomía entre “la irreversibilidad de la destrucción, incluso la extinción, o la incuestionabilidad de soluciones técnicas que no está nunca en nuestras manos hallar” (56). Se trata de la desesperación en un mundo que *vive muerto* (como los zombis mencionados en la p. 26) o entregado a lo superficial, al remedio instantáneo, a la *delegación de la inteligencia*. Este sometimiento a las circunstancias de paso es lo que caracteriza a las formas de opresión de nuestro tiempo (57).

Sin embargo, la pregunta humana –¿es esto vivir?– no se puede delegar. Nada sino nosotros puede dar un sentido a nuestras vidas, de ahí que Garcés afirme que “el tiempo de la humanidad puede llegar a agotarse pero lo humano es precisamente aquello que no está acabado” (58). La actitud que sugiere, por tanto, es la de “reapropiarse de nuestra condición y de nuestra inteligencia reflexiva” pero “sin romper con el continuo de las inteligencias no humanas”. Este sentido vital es para ella una tarea a llevar a cabo especialmente por las humanidades, ellas son “un campo de batalla en el que se dirime el sentido y el valor de la experiencia humana” (58). Por ello, ante un mundo donde se dice que las humanidades van camino de la extinción, en el tercer y último capítulo se propone tomar el estado de las humanidades como *humanidades en transición*.

4.

Garcés toma la expresión “en transición” del movimiento ecologista “*Transition Towns*”, una red internacional de ciudades que impulsan cambios de vida concretos para hacer frente a la crisis ambiental, poniendo el foco en el aquí y ahora en lugar de lamentar lo perdido o soñar cómo deberían ser las cosas. En cuanto a las humanidades, Garcés no las entiende como disciplinas teóricas o “de letras”, sino como todas “aquellas actividades con las que elaboramos el sentido de la experiencia humana y afirmamos su dignidad y su libertad” (60). ¿Se encuentran en crisis las humanidades? Garcés propone abandonar las divisiones entre ciencias

y letras (teoría y práctica, o saberes académicos e informales) para pasar a orientarnos en la realidad presente a través de problemas comunes, transversales, huyendo de la dicotomía entre posiciones nostálgico-preservacionistas y solucionistas o tecnoutópicas.

El primer objeto de crítica de Garcés versa sobre “la desinstitucionalización de las actividades humanísticas por parte del proyecto cognitivo del capitalismo actual” (60). En un mundo donde la economía redacta los planes de estudio y los alumnos se ven abocados a elegir sus estudios en función de su utilidad *práctica* para una empresa, nuestra autora señala esa tendencia entre los “humanistas nostálgicos” a “alertar y lamentar el desinterés del mercado y de la gente en general por las humanidades” (60-61) y ante esto recuerda que “muchas gente no ha perdido el interés por entender y dar sentido a su experiencia, personal y colectiva”. Sin embargo, esa desinstitucionalización de las humanidades bajo la presión de lo útil, de lo rentable, no ha implicado una minusvaloración de la educación. Nada más lejos de la realidad. En la sociedad póstuma, la educación se ha convertido en un proyecto epistemológico “muy claro y con objetivos muy determinados”. Unos objetivos alineados con la llamada *Cuarta revolución científica e industrial*, donde la innovación se establece como imperativo y fin último. Según Garcés, “lo más importante de la cuarta revolución es que tiene como objetivo el desarrollo de la inteligencia más allá y más acá de la conciencia humana”, es decir, en el desarrollo de capacidades tecnológicas orientadas al transhumanismo y, a su vez, haciendo esta tecnología más cercana, más lista, más *humana*. En este proyecto “estamos frente a la priorización de un determinado tipo de capacidades y de inteligencias, que incluyen de manera muy directa, también, las inteligencias múltiples y emocionales” (61). Todo ello orientado a la productividad, de manera que las escuelas del futuro están siendo diseñadas “por grandes empresas de comunicación y los bancos” y el sistema político ha pasado a concebirse como un elemento promotor del mercado competitivo de talentos, competencias y patentes caracterizado por una progresiva precarización y desvinculación de la fuerza de trabajo (62).

Otra dicotomía que Garcés intenta superar es la de naturaleza/cultura. Para Garcés, la cultura contemporánea ha resituado en el centro la condición natural y encarnada del ser humano. Esto no se ha producido sólo a través de la crítica, sino que el propio capitalismo cognitivo está explotando este giro. De ahí surge la pregunta de la autora, que para ella es el punto de partida para que redefinir los sentidos de la emancipación desde las humanidades: “¿Somos capaces de proponer y articular otros sentidos de este reencuentro naturaleza-cultura que se sometan a las pautas de su explotación por parte del capitalismo actual?” (70). Vuelve Garcés a la cuarta revolución industrial para reiterar que su horizonte es el de fusionar los mundos físico, biológico y digital, llegando a desafiar las ideas sobre qué

significa ser humano. Esto abre interrogantes acerca del acceso desigual a esta revolución, poniendo en juego la misma dignidad y libertad humanas como “universales recíprocos que deben elaborarse de forma compartida” (71). La autora sostiene que el reencuentro entre naturaleza y cultura no tiene “un sentido único ni un solo plan de ejecución” (71).

Las humanidades están en transición porque el sentido de lo humano está en disputa, y en esta se juegan “el interés de todos contra los intereses del capitalismo actual” (71). Critica aquí los planteamientos de esta batalla tanto de Nussbaum (beneficio versus no beneficio) como de Ordine (utilitarismo versus lo inútil), que para Garcés están hechos desde una posición burguesa idealista que “podía separar con qué alimentaba el estómago y con qué alimentaba el espíritu” (71). Por su parte, lo que propone es concebir la cultura contemporánea en términos de necesidad, combatir por aquello necesario, contra aquello que se nos presenta como imperativo (72).

En este sentido, Garcés describe la crisis de las humanidades como un distanciamiento con respecto a nuestras necesidades, como una separación entre lo que sabemos y nuestra capacidad de transformación, cuando saber más “no nos hace más libres ni éticamente mejores” (64-65). A pesar de poseer herramientas críticas sofisticadas para estudiar la relación entre el saber y el poder, a menudo caemos en argumentos banales al defender las virtudes éticas y políticas del conocimiento y la educación, en los que ni siquiera los ilustrados del s. XVIII creían. Son, a fin de cuentas, las mismas preguntas que se hizo la teoría crítica en el s. XX cuando proclamó “el fracaso de la cultura” (p. 66): por qué personas y sociedades supuestamente cultas pueden soportar y hacer cualquier atrocidad y cómo el pensamiento crítico y revolucionario (anarquismo, socialismo, comunismo, etc.) tampoco condujo a sociedades más emancipadas. Para Garcés lo importante es “redefinir los sentidos de la emancipación y su relación con los saberes de nuestro tiempo” (66) y las humanidades han de ocuparse de ello.

5.

El libro comenzaba con la crítica de la *condición póstuma* y a ella volvemos al final, relacionándola con la pérdida de futuro. La crisis de sentido de las humanidades impide vislumbrar un “horizonte de progreso” y, por ende, imposibilita la “mejora de la condición humana a través de la historia” (72). Regresa aquí Garcés a la cuestión de lo inacabado tomando la palabra a Kant y a Marx, quienes insistieron en que el progreso moral y político a través de la emancipación es un proceso dinámico, no estático. La crítica a la modernidad impugna

“el relato lineal de mejora moral del género humano, así como de los conceptos que se le asocian: progreso, sentido histórico, revolución” (73). La posmodernidad abre una nueva experiencia del cambio, no lineal, con la posibilidad de crear otras posibilidades de vida. La crisis “económica, ambiental y civilizatoria” del cambio de milenio, conduce a la condición póstuma, y no solo cuestiona la versión liberal del relato moderno como prosperidad indefinida, sino que cierra los posibles abiertos por la posmodernidad y los llena con destrucción y miedo. Somos incapaces de intervenir de forma autónoma y eficaz sobre las condiciones del tiempo *vivable*, en un “tiempo que resta” y cierra posibilidades de vida. En este escenario las humanidades no pueden vivir de una nostalgia autodefensiva. Se necesita “elaborar el sentido de la temporalidad” (74), lejos de promesas y utopías, reapropiándonos del tiempo *vivable* mediante el cuestionamiento radical de lo que damos por inevitable.

En definitiva, Garcés nos impele a reaccionar en una era póstuma donde la posmodernidad se ha agotado en un tiempo sin futuro. Garcés usa esta terminología catastrófica para hacer frente al catastrofismo anunciado, realizando una crítica fuerte a los extremos, jugando simbólicamente con los opuestos –antiguo/nuevo, ahora o nunca. Garcés hace uso de la Ilustración, pero desde la radicalidad anunciada ya en el título, como exigencia de acudir a la raíz de los problemas, frente a un progreso dirigido al solucionismo y ciego a los límites. Como nos recuerda Reyes Mate, “La misma mentalidad que creía en la ilimitación del tiempo, acariciaba igualmente la idea de que son igualmente inagotables los recursos naturales. Con esos instrumentos la humanidad puede soñar con ser infinitamente perfectible [...] Un tiempo así, que confunde progreso científico con progreso moral, coloca a la humanidad en una situación de angustia hasta ahora desconocida”.

Garcés intenta reubicar el humanismo desde el vínculo con el fondo común de la experiencia humana: la capacidad de compartir las experiencias fundamentales de la vida, la muerte, el amor, el compromiso, el miedo, el sentido de la dignidad y la justicia, el cuidado, etc. Esa propuesta de resistirse al universalismo expansivo mediante un universalismo recíproco, situando el progreso al servicio de la múltiple experiencia humana y no al revés, nos recuerda de nuevo a Walter Benjamin, que “en relación con el progreso entendió enseguida que dentro de la modernidad había dos enfoques posibles: o situar el progreso al servicio de la humanidad o la humanidad al servicio del progreso. No era lo mismo. En el primer caso, lo decisivo era la humanización del hombre y la técnica tenía que ser un instrumento. [...] En el segundo, lo decisivo era el progreso, aunque eso llevara un descomunal costo humano y social. Lo que había visto Benjamin es que el progreso, en esta segunda versión, había tomado tal delantera que lo que se imponía era un frenazo y poder cambiar así la relación entre progreso y humanidad” (Mate 2013: 43-44).

Una de las virtudes de este pequeño ensayo de Garcés es su marcado carácter epistemológico, con distintas vertientes. Por un lado, la autora reivindica una humildad epistémica que parta del ejercicio de la crítica radical, reflexiva, autoexigente y por tanto también autocrítica. Esto abrirá la puerta a un conocedor situado, consciente de sus limitaciones y dispuesto al diálogo. Insiste Garcés en huir de ciertas dicotomías que encasillan nuestros saberes, los empobrecen y nos desactivan, como ciencia/religión, razón/emoción, preservacionismo/tecnoutopismo o naturaleza/cultura. También reclama justicia epistémica para escuchar y valorar aquellos relatos, experiencias y visiones que han sido y son marginados, cuando no arrasados, por el imperativo modernizador, mercantil, colonial y patriarcal. Asimismo, se promulga una suerte de responsabilidad epistémica que busque la calidad del conocimiento antes que la cantidad, que desconfíe de la autoridad y se oriente hacia la emancipación, rompiendo el distanciamiento saber-poder. Se posiciona contra la segmentación, estandarización e incomunicación de los saberes, por un abordaje compartido de los problemas comunes. Es clave en esta postura responsable no delegar la inteligencia en pos de un solucionismo productivista, sino tomar las riendas para reivindicar nuestra dignidad y libertad. Nos pide reinterpretar, retejer, desde la incredulidad para con el poder, para impugnar la gestión capitalista y reapropiarnos de un tiempo en común, transversal, en permanente evolución.

Ahora bien, desde la modernidad han emergido numerosas disposiciones filosóficas, en todas sus vertientes. La Ilustración fue un fenómeno histórico cuya materialización fue llevada a cabo en un contexto histórico y social muy determinado, que luego fue enriquecido por la aportación del propio Rousseau y su *contra-ilustración* hasta Stirner, Herder, Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Freud, Marcuse, Derrida, Foucault, Deleuze, Camus, Cioran, Lyotard, Rorty, Butler, etc., por poner sólo algunos ejemplos. En un panorama *pluriversal*, por decirlo en términos de William James, donde convergen distintas culturas en mismos espacios, donde la globalización es un fenómeno irreversible y el mundo presenta un conglomerado de ideas divergentes, creemos que *Nueva ilustración radical* no debería entenderse como una arenga de combate por *una* idea de humanidad, sino más bien como una llamada a un proyecto de Ilustración coherente con la pluralidad de los mundos, incluyendo también al resto de seres vivos, no sólo a los humanos. El pluralismo de mundos no se concibe como una metáfora posmoderna, como argumentan Ibarra y Mormann (2016), sino como el núcleo de una manera profunda de ver las muchas formas de generar mundos sin sucumbir en el relativismo. La realidad que nos rodea puede entenderse en versiones no siempre coincidentes. La noción de humanidad típica del pensamiento ilustrado, siguiendo a Echeverría (2013), sirvió para integrar en una problemática común la inmensa variedad de vidas humanas, pero hoy ya no sirve ese monismo antropológico del pensamiento. Se trata de una

versión que, para empezar, excluye a los animales de la condición pensante y además da por supuesto lo que habría que demostrar, a saber, que la humanidad es una y no varias. Los seres vivos cohabitamos en un mismo planeta, pero vivimos en mundos distintos, esa es la cruda realidad, al menos desde un punto de vista pluralista. Evitando ese monismo ilustrado y extendiendo la noción más allá de lo humano, tal vez se podría terminar considerando que tanto Garcés como Pinker defienden distintas formas de hacer mundo, compatibles en un panorama plural, o al menos no excluyentes y respetuosas con la heterogeneidad actual de *lo común*.

**José Luis Granados Mateo, Carlos Soler González, Luke Goñi Martínez,
Isabel Germán Mancebo, Antonio Casado da Rocha**

UPV/EHU

antonio.casado@ehu.es

Referencias

- Brennan, Andrew; Lo, Yeuk-Sze. 2016. "Environmental Ethics", en: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-environmental/>.
- Echeverría, Javier. 2013. *Entre cavernas*. Madrid: Triacastela.
- Ibarra, Andoni; Mormann, Thomas. 2016. "Goodman's Many Ways of Worldmaking", en: A. Ibarra y E. Txapar-tegi (eds), *Hacer mundo(s) con representaciones*. Bilbao: UPV/EHU.
- Diéguez, Antonio. 2017. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Her-der.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodore. 1969. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Seabury Press, 1972.
- Mate, Reyes. 2013. *La piedra desechada*. Madrid: Trotta.
- Pinker, Steven. 2018. *Enlightenment now. The case for reason, science, humanism, and progress*. New York: Vi-king.
- Zamora Bonilla, Jesús. 2018. "The Enlightenment wars". 1: <https://mappingignorance.org/2018/02/28/enlightenment-wars-1-progress-decline/>; 2: <https://mappingignorance.org/2018/03/19/enlightenment-wars-2-details/>; 3: <https://mappingignorance.org/2018/04/16/enlightenment-wars-3-kind-humanism-need/>.