



## GARCIA, T.: *LA VIE INTENSE. UNE OBSESSION MODERNE.* 200 PÁGS. PARIS, 2018: AUTREMENT

Eguzki Urteaga<sup>1</sup>

*Universidad del País Vasco, España*

Tristan Garcia ha publicado su libro titulado *La vie intense. Une obsession moderne* en la colección *Les Grands Mots* de la editorial *Autrement*. Conviene recordar que el autor es doctor en filosofía gracias a una tesis dirigida por Sandra Laugier y profesor en la Universidad Jean Moulin-Lyon III. Es autor de numerosas obras, tanto literarias como filosóficas, tales como *La meilleur part des hommes* (2007) por la cual ha obtenido el Premio de Flore en 2008; *Faber. Le destructeur* (2015) o *7* (2015) que le ha permitido cosechar el Premio del Libro-Inter, así como de varios ensayos, entre los cuales podemos citar *Forme et objet. Un traité des choses* (2011) o *Nous* (2016). Algunas de sus obras han sido traducidas a varias lenguas y, especialmente, al inglés y al castellano. Hoy en día, es uno de los pensadores galos pertenecientes a la nueva generación de mayor proyección internacional.

En la introducción de la presente obra, Garcia observa que “nacemos y crecemos expuestos a la búsqueda de sensaciones fuertes que justifican nuestras vidas” (p.9). Las excitaciones súbitas “nos despiertan de la monotonía, del automatismo, [de la rutina, y] de la [banalidad] existencial” (p.9). En el pasado, “ese envaramiento era [el peor temor] del soberano ocioso y saciado, [y] de los reyes perezosos que buscaban desesperadamente la diversión” (p.9). Pero, con el desarrollo económico y la implantación de la democracia, ese temor se ha extendido y “se ha transmitido a los individuos modernos frustrados por la satisfacción creciente de sus necesidades [vitales]” (p.10).

En ese contexto, el individuo busca la intensidad que se traduce en signos fisiológicos: “respiración acelerada, [incremento del ritmo cardiaco], contracción de los músculos (...), escalofríos, mejillas rojizas, pupilas dilatadas y tonicidad aumentada” (p.11). A ello se añade la sensación de vivir nuestra verdadera vida alejada de la rutina en la que estamos inmersos sin necesariamente darnos cuenta de ello (p.12). No en vano, no hay “una relación exacta e invariable entre lo que [experimentamos] y la intensidad de nuestras experiencias” (p.12). De hecho, “del nacimiento a la muerte, evolucionamos [en función] de la modulación de [estas descargas emocionales] que esperamos [y tememos a la vez, y] que tratamos de suscitar cuando nos hacen falta” (p.13). Hoy en día, las pulseras conectadas

<sup>1</sup> Departamento de Sociología y Trabajo Social. Facultad de Relaciones Laborales y Trabajo Social. Los Apraiz, 2.ES-01006 Vitoria. E-mail: eguzki.urteaga@ehu.es

“permiten al individuo vigilar sus picos de estrés, su ritmo cardiaco, la calidad de su sueño”, etc. (p.13).

La sociedad liberal occidental se dirige a ese tipo de personas prometiendo convertirlas en individuos intensos o, más exactamente, en seres cuyos sentidos existenciales experimentan “la intensificación de todas sus funciones vitales” (p.14). Nos promete “una intensificación de la producción, del consumo, de nuestras percepciones así como de nuestra emancipación” (p.15). Desde la niñez, “aprendemos a querer y a desear más [de lo mismo]. Y, paradójicamente, aprendemos [simultáneamente] a [buscar] la variación, la novedad” (p.16). Buscamos una “maximización de nuestro ser” (p.16), en una sociedad en la cual “la menor propuesta de placer es una pequeña promesa de intensidad” (p.16).

Más allá de sus diferencias, las distintas ideologías comparten esa búsqueda de una intensidad existencial, aunque se distingan por el sentido que le conceden (p.17). Esta promesa de una vida intensa alude a “la sensación de que no podría ser la vida de cualquiera. La convicción, incluso fugitiva, de que [somos el verdadero] sujeto de lo que [vivimos]” (p.19). El carácter irreducible de la intensidad “le [concede] toda su importancia, y difunde una aura de misterio y de evidencia a la vez. (...) La intensidad resiste al cálculo” (p.19). En esta óptica, la intensidad designa “el valor ético supremo de lo que resiste a [la] racionalización (...). Poco a poco, la intensidad se ha convertido en el fetiche de la subjetividad, de la diferencia, de lo continuo, de lo innumerable y de la pura calidad” (p.21). En los ámbitos político, estético y moral, “la intensidad ha servido de valor de resistencia y de expresión de todo lo que parece singular” (p.21). Pero, con el transcurso del tiempo, la intensidad se ha convertido en rutina (p.21).

Hoy en día, se nos propone “un ideal sin contenido, un ideal puramente formal”, dado que se trata de “ser intensamente lo que uno es” (p.22). Así, la intensidad estética ha eclipsado, poco a poco, el canon clásico de la belleza que suponía “la correspondencia de una representación a un ideal preexistente. Ese ideal estaba regido por las leyes de simetría, armonía y [encanto]” (p.22). Actualmente, en cambio, en la mayoría de las disciplinas, se trata de superar la representación provocando un *shock*, un impacto en el espectador (p.23). El único criterio es la fuerza de un objeto o de una instalación (p.24). La idea según la cual la intensidad es “la comparación sistemática de una cosa con sí misma” (p.25) ha orientado progresivamente “toda nuestra conciencia, no solamente estética sino también ética” (p.25).

A lo largo del libro, Garcia intenta demostrar que “ese valor de la intensidad se ha convertido en el *ethos* de [la] humanidad” (p.25). Es lo que orienta “la parte esencial de nuestra concepción de lo que podemos y debemos ser” (p.26). Hoy en día, “el único pecado es [carecer] de intensidad” (p.27). En ese panorama, si la causa



de la excitación es importante, la propia excitación es más relevante aún (pp.29-30), ya que “solamente esa (...) excitación permite mantenerse de pie [para salvar la vida] de la amargura y del resentimiento” (p.30). En ese sentido, la búsqueda de la eternidad, de la verdad y de la simplicidad ha sido sustituida por “la fetichización de la intensidad” (p.33). Más allá, se persigue la “intensificación del mundo, la intensificación de [la] vida” (p.33).

En el primer capítulo, titulado “La imagen”, el filósofo francés constata que, “durante cerca de un siglo, se han redactado numerosos ensayos de explicación del magnetismo y, desde que la palabra electricidad (...) ha sido introducida en el lenguaje, hacia 1.600 [de nuestra era], el interés no ha parado de crecer entre los [científicos] por ese fenómeno natural” (p.35). Bose teoriza la atracción, denominada “el beso eléctrico de Leipzig” (p.37), en una época en la cual la electricidad es una “distracción mágica de la ciencia, una promesa irracional de la razón” (p.38). La electricidad, a la imagen del deseo, provoca escalofríos de manera intensa en un flujo imponderable (p.39). En ese momento, “el cuerpo sirve de conductor principal”, antes de ser sustituido por el metal (p.39).

De hecho, la modernidad coincide con “la domesticación de la corriente eléctrica”, porque, antes de servir la industrialización y, posteriormente, la electrónica y las tecnologías de la información y de la comunicación, la electricidad ha aparecido como una nueva esperanza. “No solamente la electricidad podía permitir transformarlo todo, sino que podía autorizar comprenderlo todo, de la naturaleza [al ser humano]” (p.41). Además, “la electricidad reconcilia teoría y práctica: a la vez actúa y explica” (p.43). Gracias a la electricidad, “la materia, la vida y el pensamiento (...) podían ser de nuevo concebidos como (...) una continuidad” (p.45).

Galvani difunde la idea según la cual “los movimientos musculares y nerviosos de los organismos animales tienen un origen eléctrico” (p.47). En ese sentido, “la electricidad no es la esencia de la vida sino que es una energía compartida por lo orgánico y lo inorgánico” (p.48). Prevalece la idea de “intensidad en la vida y en el pensamiento. En la medida en que es sensible, la vida es nerviosa y, en cuanto es nerviosa, es eléctrica. En cuanto al pensamiento, porque es cerebral, es nervioso, y, por lo tanto, es también eléctrico” (p.48). Por lo cual, la electricidad es esa corriente natural que explica, a la vez, “el magnetismo, la vida sensible y el funcionamiento corriente del espíritu por el derrame de un fluido y de una fuerza natural” (p.49).

Como lo subraya el autor, la corriente eléctrica ha aparecido inicialmente en el imaginario “bajo la forma de un fluido oculto (...), una suerte de río vivo, intangible e invisible, que se derrama secretamente en el corazón de la materia y de la vida” (p.49). El agua que fluye pone de manifiesto “la impermanencia, el paso y, al mismo tiempo, la potencia de lo que viene” (p.50). En ese panorama, se entiende por intensidad una doble diferencia: “una diferencia de carga, [es decir] una diferencia

de tiempo. Semejante concepción significa que solo hay intensidad en el tiempo, [ya que] toda intensidad es la variación entre dos instantes” (p.53). Esta variación mide una segunda variación: la de una cantidad oculta, no directamente accesible a la percepción humana (p.53).

En el segundo capítulo, centrado en la idea de intensidad, el autor recuerda que, para Aristóteles, “la potencia [es] esa gradación de las intensidades de sí mismo que cada ser lleva en sí mismo como su identidad más esencial” (p.65). Así, Aristóteles dota cada ser humano de una “increíble intensidad interior” (p.65). De hecho, esconde en la profundidad de su ser “su grado máximo de realización” (p.65). En esta óptica, la potencia es “el principio [explicativo], no solamente de la variación en perfección de todos los seres naturales, sino también de las variaciones de intensidad de sus cualidades” (p.69). Con el transcurso del tiempo, sin embargo, la concepción estrictamente cualitativa de la variación ha sido sustituida por una interpretación cada vez más cuantitativa promovida por los filósofos medievales, hasta llegar a la cuantificación de las cualidades y del movimiento (p.70).

Retrospectivamente, la edad clásica coincide, en el ámbito de las ciencias, con la reducción a la nada de toda intensidad y de cualquier variación de intensidad (pp.74-75). Para la ciencia clásica y luego moderna, cualquier parte del mundo o del ser es medible externamente y se puede determinar su tamaño, su masa y puede someterse a una fuerza variable (p.75). Mientras la potencia era “un plus o un menos interior”, la fuerza recibe “toda su intensidad expulsada de la materia y encerrada en la acción impersonal que pone los cuerpos en movimiento” (p.76). En resumidas cuentas, la edad clásica “escinde el ser entre una parte absolutamente no-intensa y pasiva, (...) y una parte intensa pero inconsistente” (p.76). Lo que es movido carece de intensidad, mientras que “lo que se mueve varía y, por lo tanto, es intenso” (p.76).

Para Newton, la fuerza es la potencia de las cosas arrancadas “a su forma específica, a su interioridad, a su esencia escondida, proyectada fuera y atribuida en bloque a la materia extendida e impersonal del mundo” (p.77). En ese sentido, la potencia existe fuera de las cosas, ya que la fuerza no toma en consideración la identidad de los objetos. “Encarna un entorno de coacción indiferente a lo que son las entidades sobre las cuales actúa” y se ejerce “sobre una masa igual y de forma similar” (pp.77-78). No en vano, Newton distingue dos fuerzas: “la fuerza de inercia, es decir la resistencia de la materia a lo que se imprime sobre ella y la comprime, y (...) la presión propiamente dicha, [a saber] el choque producido por un cuerpo contra otro, siguiendo la ley de equivalencia de la acción y de la reacción” (p.78). En esta óptica, la fuerza no pretende ser un principio metafísico sino solamente físico (p.79). En el sistema newtoniano, la fuerza es “la sola intensidad real. Todo es lo que es, ni más ni menos, [y únicamente] la fuerza varía” (pp.80-81). Por lo cual, toda variación en el ser se explica “por el ejercicio de una fuerza” (p.81).



Ante la ausencia de una idea de la intensidad, “la racionalización del mundo ha producido en el pensamiento europeo la imposibilidad de figurarse de otra manera que no sea irracional el hecho de que algo sea más o menos lo que es” (p.83). Desconocer la verdad, para el pensamiento moderno, significa “hacer el duelo de una intensidad objetiva de las cosas y admitir que en las impresiones de los seres vivos solamente y, más particularmente, de los seres humanos, hay intensidades” (p.85). Esto significa que “el sujeto solo tiene recursos en sí mismo para encontrar algo intenso” (p.86). Ante la extensión del mundo en proceso de acabamiento, “la vaga sensación de que este mundo se ha convertido en inhabitable o, más exactamente, que no ofrece ninguna razón suficientemente estimulante de ser vivido, habitado o experimentado, ha atormentado el racionalismo moderno, [incapaz] de ofrecer a la imaginación una imagen vibrante y excitante de la realidad” (pp.86-87).

Es precisamente porque parecía “salvar el sujeto moderno europeo de ese marasmo que la electricidad ha servido de nueva imagen a la intensidad” (p.87). De manera consciente o inconsciente, “el magnetismo y luego la electricidad [salían] de nuevo [el ser humano] moderno de la depresión que lo amenazaba, de la angustia de tener que vivir, [de ahora en adelante], en un universo desprovisto de la menor intensidad [vital]” (p.87).

En el tercer capítulo, que se interesa por el concepto de intensidad, Garcia constata que esta noción es “la representación de una intensidad cuyo carácter irreducible deja de ser un defecto que convendría [superar para convertirse en] una cualidad que [es preciso defender]” (p.93). A partir del siglo XIX, “el concepto de magnitud intensa tiende (...) a designar la medida de algo irrecuperable [por la numeración], por [la segmentación] parte por parte de un espacio, por el aumento o la disminución de una cantidad” (p.94). Lo intenso empieza a representarse “como un todo y no como la suma de varias partes distinguibles, lo que es inmediato y no sucesivo, lo que tiene un tamaño pero que no es numerable, lo que cambia pero que no corresponde a una serie de estados distintos, etc.” (p.94).

La intensidad resiste a “la extensión, el espacio, el número, la cantidad, la equivalencia, el intercambio, la racionalización y la universalización. La intensidad es la medida de lo singular y de sus variaciones internas” (p.95). La intensidad aparece como una excepción (p.95). En ese sentido, “extensión e intensidad se oponen y se completan lógicamente” (p.95). A la extensión corresponde “la objetividad del mundo exterior, de la naturaleza percibida, de la materia y de los objetos”, mientras que a la intensidad corresponde “la subjetividad de la experiencia interior, de la percepción de la naturaleza, del espíritu y de las cualidades” (p.95). Para Hegel, la intensidad se sitúa al mismo nivel que la extensión, “de la que es socia, respondiente y contrapartida. Intensidad y extensión forman una pareja equilibrada” (p.100). Pero, lo propio de la intensidad es su “irreducibilidad” (p.101). Bergson,

de su parte, estima que lo que se denomina intensidad es “una forma domesticada de la intensidad verdadera” (p.103). A su entender, “considerar la intensidad como una excepción a la extensión, y localizar la intensidad en la subjetividad solamente, [significa] asignar un lugar a lo inasignable” (p.104).

Con el transcurso del tiempo, “de excepción, la intensidad se ha (...) convertido en regla: todo es intenso, todo es intensidad” (p.106), y “la extensión se ha convertido en una excepción a la intensidad” (p.107).

Ese nuevo mundo, esencialmente compuesto por intensidades, ha tomado diversas formas según los pensadores. “Nietzsche, Whitehead o Deleuze han propuesto cada uno una visión de un universo (...) puramente intensivo y cuyas partes estables en apariencia solo son ilusiones de la percepción limitada que [se tiene de ellas]” (p.107).

- Así, el mundo de la potencia nietzscheana es “la representación (...) de una sola intensidad, cuya imagen es la del océano inmenso” (p.107). Para Nietzsche, “todo es intensidad y, por esta razón, (...) la intensidad es absoluta” (p.108). Es un océano de “fuerzas desencadenadas, sin inicio ni fin, una masa que no se convierte en más grande ni en más pequeña. (...) A la vez una y múltiple, la intensidad, cuando juega contra ella misma, se individua, se divide en intensidades múltiples y varía” (p.108). Lo que aparece como no-intenso, “es solamente un efecto tramposo de una intensidad débil” (p.108). La intensidad carece de contrario, ya que “la apariencia de permanencia de un objeto, de un concepto o de una idea solo es una [astucia] de la intensidad universal” (p.109).
- Whitehead, de su parte, sustituye la intensidad universal y eterna por unas intensidades múltiples involucradas en un proceso creativo. Todo es intenso porque todo cambia y “las multiplicidades se [conjuntan], se unen, y la variedad que resulta de ello se añade a la multiplicidad” (pp.110-111).
- Para Deleuze, por último, “la intensidad permite designar [la] variación como pura diferencia: una diferencia de diferencias” (p.112). La intensidad no alude a “la diferencia entre dos entidades identificables sino a la diferencia entre dos términos” (p.113).

Para estos tres autores, más allá de sus divergencias, “todo es intensidad, pero nuestra percepción produce efectos de estabilización, debido a nuestra cognición, a nuestro lenguaje [y] a nuestra gramática” (p.113). Para salir de esta ilusión, convendría “interpretarlo todo en intensidades” (p.114).

De manera general, “la vanguardia del espíritu moderno, en la mayoría de los saberes, se ha esforzado en ver y en interpretar la realidad orgánica e inorgánica en intensidades, en variaciones, en lugar de [hacerlo] en identidades estables” (p.115). Es el caso de la teoría de la relatividad general (p.115). Así como “la especie ha dejado lugar a unos procesos de especiación, el género o el sexo han dejado lugar a unos procesos de ‘generización’ o de ‘sexuación’” (p.116). La atención prestada



a las intensidades conduce a la deconstrucción de las identidades clásicas. Es un proceso sin fin, ya que todo lo que estaba identificado es disuelto en intensidades más fundamentales (p.118).

No en vano, a medida que se generaliza la intensidad en las ciencias y las artes del siglo XX, su victoria prefigura su derrota, ya que “la absolutización de la intensidad, [significa] su aniquilación” (p.119). De hecho, la intensidad no se sostiene por sí sola. Accediendo al ser, se pierde sí misma “porque es el concepto mismo de lo que resiste al concepto. Porque es el concepto de lo que deviene, de lo que difiere, de lo inasimilable” (p.119). Por lo tanto, “la absolutización por el pensamiento de la intensidad, la concepción según la cual todo es intenso, conduce fatalmente a una desintensificación tendencial del concepto” (pp.119-120). En efecto, si todo es intenso, la intensidad se convierte en una norma, “un principio universal de medida y de [división] de las entidades del mundo” (p.120). Es cuando su triunfo es absoluto que “la intensidad [revela] su defecto de concepción: a partir del momento en que [la mente se representa] que todo [es] intenso, la intensidad [parece] identificada y, de cierta forma, desintensificada” (p.122). Ante semejante panorama, para mantener la intensidad es preciso luchar. No se trata solamente se percibir el mundo sino de actuar de manera a “desplazar sin cesar las intensidades” (p.123). En ese sentido, para mantenerse, la intensidad del mundo necesita la formación de un nuevo sujeto, un ser intenso (p.125).

En el cuarto capítulo, que concibe la intensidad como “un ideal moral”, el autor indica que no hay una metafísica de la intensidad sino una moral de la intensidad (p.127). Es necesario tener “un sujeto heroico, susceptible de soportar un mundo de diferencias, de variaciones, de flujos, de descargas de energía y de juegos de fuerza” (p.127). Es preciso imaginar una suerte de “ser valiente, desprovisto de cualquier hipocresía, que se figura el mundo tal y como es en realidad” (p.127). Semejante concepción del mundo exige “la aparición de ese sujeto, sin el cual las intensidades se anulan ellas mismas y [nunca] se mantienen en el tiempo” (p.128). Esto implica “una subjetividad intensa”, y gracias a la imagen reveladora de la intensidad, que ha sido la electricidad, desemboca en “una subjetividad eléctrica” (p.128). De hecho, a medida que la electricidad adquiere cierta importancia en la vida moderna, aparece un nuevo tipo moral: el ser eléctrico (p.128). Ese individuo busca la intensidad, la energía y el brillo. “Como ser orgánico, (...) tiene vocación a intensificar su naturaleza, es decir sus funciones vitales, las posibilidades de su metabolismo, sus cinco sentidos, su facultad de gozar, su empatía o su autonomía” (p.129). Aspira “al grado máximo de perfeccionamiento y de intensificación de sus facultades, de sus sensaciones [y] de sus concepciones” (p.130). El ser intenso de la modernidad “desconfía de la tradición. (...) Es preciso alimentar el brasero del cuerpo y del [alma], que reclama sin cesar nuevas intensidades a medida que las

antiguas están identificadas (...). Porque el mundo solo se carga de intensidad si se recarga sin parar” (pp.130-131).

Sade, de su parte, observa que “la causa o el objeto de un trastorno nervioso es siempre menos decisivo que su intensidad. (...) Solo cuenta la intensidad que sentimos” (p.132). Esta visión resulta del “descubrimiento de la naturaleza eléctrica de los cuerpos sensibles, [ya que] los choques nerviosos se difunden en un organismo [eléctrico], cuya intensidad varía según la excitación de los nervios, [lo] que permite explicar que un ser se sienta más o menos existir” (p.133). Para Sade, “el nerviosismo, o, [mejor dicho], el carácter esencialmente nervioso de la vida, es la manifestación evidente del paso de una corriente en el organismo humano” (pp.133-134). La figura del ser intenso es “la de ser nervioso que aprende a experimentar sobre los demás y sobre sí mismo, a fin de intensificar su propio sentimiento físico de existir” (p.135). El libertino ha servido de vanguardia a “una forma de humanidad que espera vivir [con mayor intensidad]. El libertino es el [ser] capaz de mantener [la] intensidad de su propio organismo y que deduce el valor de todas las verdades de la excitación más o menos grande que agita sus nervios” (p.135).

En lo que se refiere al romántico, es, de cierta forma, “un libertino que (...) descubre fuera de su cuerpo una suerte de nerviosismo de la naturaleza entera, a menudo revelado por la tormenta” (p.136). El ser intenso de finales del siglo XVIII y del inicio del siglo XIX apoya “un ideal de intensidad natural” tanto en sus nervios como en su vida (p.136). El amor a primera vista o el flechazo resulta de “la brusca revelación de la electricidad natural de la tormenta y del rayo que lo conducen a su propia electricidad” (p.136). Desemboca en su “intensivismo” exterior (p.136) que resulta del descubrimiento “de una identidad de sí mismo que [deja de ser] sustancial [para revelar] un movimiento conjunto de los nervios y del alma, que expresa las fluctuaciones profundas de la personalidad” (p.137). Así, Biran “encuentra el sometimiento absoluto de sí mismo en la intensidad del esfuerzo” (p.137). A su entender, “solamente un movimiento nervioso interior, un movimiento de todo el ser, puede conseguir devolver al Yo, a la vez, su sentido profundo y su grado más elevado” (p.138).

Como lo indica el autor, “el libertinaje y el romanticismo [han] sido los (...) laboratorios morales, amorosos y políticos de ese proyecto de mantenimiento [y] de reforzamiento del sentimiento intenso de la existencia” (p.138). Para el romanticismo, “esta intensidad de vida es un sentimiento nervioso nuevo [que restablece] los vínculos entre la naturaleza interior y la naturaleza exterior, y expresa una analogía energética entre el Yo y la tormenta” (pp.138-139). Gracias al romanticismo, entre otras corrientes, el ideal moral de intensidad se extiende “al mundo técnico y al mundo de la cultura” (p.139).

De hecho, “la electrificación de los objetos ha cambiado el ideal de intensidad que se ha desplazado del mundo natural al mundo técnico” (p.142). La electrificación





de ciertos instrumentos de música, como la guitarra, es buena prueba de ello (p.142). Este instrumento, “que utiliza la electricidad y su intensidad para amplificar el sonido, hace (...) pasar la música en el [universo] eléctrico” (p.144). Pero, además, “conecta, por así decirlo, la electricidad de los instrumentos técnicos con la electricidad del cuerpo, con el nerviosismo natural” (p.144). En ese sentido, “la guitarra eléctrica se ha convertido en el emblema de la tercera y última encarnación [del ser] intenso (...): el roquero adolescente” (p.144). En efecto, el adolescente es “un ser hormonal, movido por el deseo, la rabia y la frustración”, y el *rock* simboliza precisamente “las hormonas electrizadas” (p.144). Por lo cual, “los nervios del libertino y la tormenta del romántico han encontrado un acabamiento técnico e industrial en la electricidad desquiciada del *rock and roll*” (p.145). Ese ideal de juventud intensa y eléctrica constituye “el último gran modelo moderno del [ser] fulgurante” (p.146), sabiendo que ese ideal se caracteriza por “la vida rápida, la desregulación de todas las sensaciones, el deseo de dejarse atravesar por las intensidades de todo lo que vive, la impresión de que el pico de la existencia se sitúa en [la] adolescencia, en [la] pubertad” (pp.146-147).

En suma, el libertino del siglo XVIII, el romántico del siglo siguiente y el adolescente roquero del siglo XX son las tres figuras del ideal “de una vida concebida como [una] experiencia eléctrica, a fin de apoyar la intensidad de un mundo moderno siempre a punto de derrumbarse, en una suerte de depresión de la razón” (pp.147-148). Hoy en día, una simple ética de la intensidad ha tomado el relevo de la moral intensa. Esta ética se ha ampliamente difundido porque es compatible con numerosas creencias (p.152).

En el quinto capítulo, que considera precisamente la intensidad como “un ideal ético”, Garcia constata que, durante un largo periodo, se ha opuesto el ideal de intensidad a figuras que encarnaban “la negación de la intensidad vital. El libertino, el romántico o el adolescente eléctrico [se enfrentaban a] las normas sociales y [a los partidarios] del orden establecido (...) representados por el cura, el magistrado o el profesor” (pp.153-154). Estas contra-figuras eran el blanco de la sátira. Alimentaban “las octavillas, los panfletos, los manifiestos insolentes de las vanguardias” (p.154).

La oposición a la no-intensidad vital del orden social, es “el motor del espíritu de vanguardia” (p.154). En esta óptica, lo contrario de un ser intenso, no es el ser que siente la escasa intensidad de su vida, sino el ser débil, mediano e incluso mediocre (p.155). “En el discurso amoroso, poético o político, esa tibieza es casi siempre indigna” (p.155). Para Philippe Garnier, “el tibio es (...) neutral. [Criticado] por su falta de compromiso, sinónimo de cobardía, es [la persona] que se sitúa en el medio, que [cuida] sus afinidades con todo el mundo a la espera de una decisión de la historia” (p.156).

El ser intenso puede ser el residuo aristocrático en unos tiempos democráticos. “Se prefiere valorizar la excelencia de sus maneras y evaluar su intensidad” (pp.156-157). Bien es cierto que “la intensidad es un ideal lo suficientemente flexible como para [poder englobar] su contrario” (p.157). De hecho, “el [ser] intenso [reconoce] con honestidad el valor potencial de la mediocridad”, la banalidad, la neutralidad y la depresión (p.157). No en vano, la encarnación de esa escasa intensidad es el burgués (p.158). En efecto, el burgués es el blando que “resiste pasivamente a la intensificación de los sentidos” (p.159). Es la persona desprovista de “electricidad interior” (p.159). Individuo “instalado, sedentario, casado, a la vida programada, hombre de seguridad, a la mente estrecha y formateada, que [afecciona] moderadamente el amor, que conoce justo lo [suficiente] de la ciencia, mercante, contable, es el punto de equilibrio de la sociedad” (p.159). Es igualmente, “el último punto de resistencia social a la intensidad ética” (p.159-160). El burgués “no es un [ser] de peligro ni de apuestas. Jamás conoce el escalofrío sin garantizar [previamente] su seguridad” (p.160).

A medida que se generaliza su principio ético, “el hombre intenso está (...) condenado a inventar astucias para evitar el aburguesamiento que amenaza [constantemente] su sentimiento [vital]” (p.161). La primera astucia para desbaratar “la normalización burguesa de la vida consiste en interpretar la intensidad como [una] variación” (p.162). La variación funciona como un principio de rechazo de “la domesticación de los sentimientos” (p.162). Así, “para despertar y galvanizar el deseo, es preciso cambiar pasiones, experimentar amores de todo tipo, medir sin cesar lo que los separa, descubrir lo desconocido” (p.162). A su vez, es preciso “modular las experiencias” (p.162). Tanto la variación como la modulación son indispensables porque el ser intenso se aburre rápidamente (p.163).

Al desconfiar del pensamiento, del conocimiento y del lenguaje “que reducen la variación (...) a unas entidades estables, a unas cantidades, y que convierten el mundo en invariable, el hombre intenso busca merodear con su propio pensamiento y concebir una metáfora original de lo que se le escapa” (pp.163-164). Busca la alteración porque “la repetición es una prefiguración del infierno” (p.165). El ser intenso “no entiende la intensidad solamente como un sistema de variación, sino también como un aumento continuo” (p.166). De hecho, “no es suficiente que las intensidades varíen”, sino que deben progresar (p.166). Ese ser busca “aumentar todos los signos, todos los efectos de su vitalidad, con la esperanza de combatir el espectro de la instalación existencial” (p.167). Se trata de “una intensificación infinita que se confunde con el esfuerzo mismo de la vida, que se [extiende] pronto a todas las esperanzas” (p.167). En cierto modo, el placer que procura la aceleración obedece a la lógica de la adicción (p.170).



A medida que la idea de progreso se desvanece, el ser intenso sigue buscando una experiencia fuerte, “que no necesita ser aumentada para ser sostenida” (p.171). Luchando contra el aburguesamiento, “el hombre intenso se figura el tesoro de la inocencia como una intensidad máxima, [que se halla en el origen] de la experiencia” (p.172). El ser intenso desarrolla “el gusto por la inocencia, el reconocimiento por la experiencia intensiva de la intensidad superior de las primeras veces” (p.173). La intensidad sigue siendo un ideal que, “en lugar de estar situado delante de sí, en el porvenir, como un fin, es desplazado en el pasado, como un origen” (p.176).

Pero, las tres astucias mencionadas corren el riesgo de neutralizarse entre ellas. De hecho, “variar cada vez más frenéticamente, es renunciar a hacer progresar una misma idea o un mismo sentimiento. Aumentar la idea o el sentimiento es alejarse de la primera experiencia, considerada como la más fuerte. [Estimar] que nada es más fuerte que el choque [provocado por] la primera vez, es renunciar a encontrar una fuerza más grande en la puesta en relación y en la variación de las experiencias” (p.176). Por lo tanto, “el ideal de intensidad apenas desvela su carácter contradictorio. Pero, (...) una vez generalizado y democratizado, (...) expone, cada vez más netamente, sus defectos de concepción: lo que refuerza el sentimiento de la vida, siempre corre el riesgo de debilitarlo” (p.177).

De hecho, el ideal elegido por el ser intenso de la modernidad se ha transformado, para la inmensa mayoría de los individuos, en un imperativo (pp.177-178). Lo que se ha impuesto es “el hombre intensivo”, es decir un sujeto “sometido a la exigencia de ser intenso” (p.178). En ese sentido, “la intensidad ha invadido la esfera social como principio de medida [del rendimiento] de los individuos” (p.179). En materia deportiva, por ejemplo, “la comparación sistemática [del rendimiento] y, sobre todo, su medida se imponen a la exaltación de la energía [corporal]” (p.181). La sensación de “deber intensificarlo todo y de no poder hacerlo, al menos [de manera infinita], y, por lo tanto, de entrar en conflicto con la sensación de sus propios límites intelectuales y fisiológicos, conduce ineludiblemente el individuo del mundo liberal a un [callejón sin salida]” (p.184). El sujeto repite su intensidad antes de “solo poder conseguir gozar de la repetición, [atrapado] en su propia lógica” (p.184).

Para experimentar la intensidad vivida, la persona debe aumentarla, lo que conduce a una “histerización del sentimiento de intensidad” (p.184). Cuando esta histerización se convierte en imposible, porque el individuo no consigue aumentar “la intensificación de todas las intensidades que percibe o que son exigidos de [su rendimiento], se derrumba” (p.185). Se trata del *burn out*, que traduce un agotamiento, o de la depresión, que revela un derrumbe interior (p.185). En efecto, esa lógica implacable “conduce al derrumbe de los individuos sometidos a una norma de intensidad” (pp.213-214). En ese sentido, convertir la búsqueda de la

intensidad en la única razón de vivir implica “librar su vida y su pensamiento a la fatiga existencial” (p.214).

Precisamente, “el agotamiento individual y colectivo, la inmensa fatiga de la cultura moderna que resulta de ello, conduce [las personas] a desear, poco a poco, lo que el pensamiento se representa de menos intenso” (p.225). Librado a él mismo, “el pensamiento humano suscita unas representaciones tradicionales de anulación de la intensidad. Dibuja un mundo acorde con sus valores clásicos que son la identidad, la singularidad, la ‘absoluidad’ y la eternidad” (pp.225-226). Esta operación de “purificación de los afectos (...) conduce a dos operaciones fundamentales del pensamiento humano: la búsqueda de la sabiduría y la búsqueda de la salvación” (p.226). Por lo cual, “cuando todas las intensidades de la vida se agotan, [el ser] desea lo que [su] pensamiento se representa y (...) representa de menos intenso” (p.226).

- De hecho, la mayoría de las sociedades han producido unas promesas de sabiduría: “unas disciplinas de debilitamiento lento y minucioso de los valores intensivos de la vida [gracias a] un trabajo (...) espiritual” (p.229). En ese sentido, “todas las sabidurías parecen haber tenido inicialmente como vocación disminuir la variación de las intensidades del sujeto de una vida” (p.230). No se trata de superar las intensidades, sino de reducirlas progresivamente (p.230).
- Si la sabiduría aparece al espíritu moderno como un fin por anulación, “la salvación [contempla] la superación, esta vez por transformación de las intensidades variables de una vida gracias a la esperanza depositada en un estado de la existencia superior y soberana, donde las intensidades [han dejado de variar]” (p.231). Para el que está salvado, las intensidades de la vida no están minimizadas sino maximizadas (p.231). Cualquier salvación es, a la vez, “la promesa de la salida de las intensidades del más y del menos (...), y la perspectiva de un absoluto, de una intensidad máxima de la vida que es [simultáneamente] la última y la única” (p.233). Esto significa que “la fe en la salvación es la creencia en una intensidad máxima y final” (p.233).

Por lo tanto, el agotamiento de la promesa de intensidad ha dejado vía libre “a las viejas ideas de sabiduría y de salvación” (p.236). Es la razón por la cual asistimos a un retorno de las sabidurías y de las religiones, aunque, en realidad, nunca hayan desaparecido (pp.236-237). Ante semejante panorama, nos dice el autor, “puesto que resulta imposible sostener perpetuamente unas intensidades sin debilitarlas al mismo tiempo, la promesa de intensidad ya no es suficiente para satisfacer las necesidades éticas de [la] humanidad” (p.237). Se impone la sensación según la cual “la intensidad generalizada no ofrece otra perspectiva, una vez elevada al rango de principio de vida, que [un] agotamiento ineludible” (p.237). Conduce el individuo y la sociedad a “una vaga depresión, una lenta disminución de la excitación, una anulación fatal” (p.237).



De hecho, el individuo contemporáneo está atrapado entre dos posibilidades éticas que conducen al mismo final. Bien se adhiere a la promesa moderna de “intensificación de la vida y del pensamiento, sin la menor perspectiva de fin”, bien elige la anulación o la transformación de las intensidades (pp.239-240). Esta alternativa es trágica, ya que “es necesario elegir y, sin embargo, es imposible hacerlo sin perder el sentido mismo de la intensidad” (p.240). Para Garcia, desde una perspectiva ética, “no existe ninguna solución definitiva para mantener la intensidad de la vida en un ser vivo” (p.259). Lo único que puede hacer el individuo es evitar dos escollos: “el primero consiste en pensar para defender su vida; [el segundo estriba en] vivir según su pensamiento” (p.261). Lo que es evidente es que “la vida ética no es la vida sabia o la vida eléctrica, ni la búsqueda de la salvación, ni la búsqueda espontánea de la intensidad. Es una vida capaz de librarse a su intensidad y de no intentar librarse de ella. Es un camino estrecho” e inestable (p.269). En otros términos, “para no afirmar y para no negar la intensidad de la vida, es preciso aprender a sentir esa intensidad en la resistencia” (p.269).

Al término de la lectura de *La vie intense. Une obsession moderne*, es obvio reconocer la gran actualidad del tema abordado, el de la obsesión moderna por la vida intensa, y la perspicacia con la cual el autor lo trata, incidiendo en el agotamiento individual y colectivo a la que conduce. Haciendo gala de una amplia cultura científica, filosófica, literaria y cinematográfica, Garcia consigue, con maestría y elegancia, dar a conocer la historia de la noción de intensidad, desde la Antigüedad hasta la época contemporánea. Compensa el alto nivel de abstracción del libro, por la multiplicación de ejemplos que dan vida y concreción a su demostración.

No en vano, el filósofo y escritor galo no profundiza suficientemente las consecuencias de esta obsesión actual por la vida intensa y, precisamente, el *burn out* y la depresión que son dos de sus principales manifestaciones. Si bien alude a la obra de Alain Ehrenberg (2000), titulado *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, no se adentra en ese aspecto. En cambio, ciertos apartados y sub-apartados, particularmente aquellos relativos a la robotización (pp.245-251) y la promesa electrónica (pp.251-259), son innecesarios y no aportan nada a la demostración. De la misma forma, la presente obra sufre de ciertas redundancias. Por último, se echa en falta una bibliografía pormenorizada que recoja las obras mencionadas a lo largo del libro.

Pero, más allá de estas reservas, la lectura de esta obra es sumamente recomendable para profundizar nuestra reflexión sobre la vida intensa, que, lejos de ser una aspiración estrictamente personal, traduce un estado de ánimo de la sociedad contemporánea.

## BIBLIOGRAFÍA

---

- Ehrenberg, A. (2000): *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. París: Odile Jacob.
- García, T. (2008): *La meilleur part des hommes*. París: Gallimard.
- García, T. (2011): *Forme et objet. Un traité des choses*. París: PUF.
- García, T. (2015): *Faber. Le destructeur*. París: Folio.
- García, T. (2015): *7: Romans*. París: Folio.
- García, T. (2016): *Nous*. París: Le Livre de Poche.