

## SANTIAGO LÓPEZ PETIT: EL QUERER VIVIR COMO DESAFÍO



© JORDI CISCAR

En la revista *Archipiélago* se han publicado ya diferentes textos de Santiago López Petit. En este número dedicamos un dossier a su libro *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. No es ésta su última obra. El último libro que acaba de publicar es *Amar y pensar. El odio del querer vivir*, que es la continuación del anterior, y el fin de la trilogía en torno al querer vivir. En este dossier nos hemos centrado en *El infinito y la nada*, porque en él aparece la formulación más completa de su concepto de querer vivir. En dicho libro el querer vivir adquiere verdaderamente toda su dimensión política, no es sólo una descripción de “lo social” sino que se constituye como una auténtica propuesta existencial y política.

Asumido el marco postmoderno, parece que sólo hay dos formas de reaccionar, evidentemente, con todas sus muchas variantes: una ética del consenso basada en una racionalidad dialógica o un arte de vivir que persigue construir la vida de uno mismo como obra de arte. Comunicación frente a estética de la existencia. Socialdemocracia más o menos radical frente a formas diferentes de individualismo. El libro de S. López Petit desplaza la alternativa en la medida que reivindica el problema mismo: ¿cómo se construye (colectivamente) una vida política? Porque ésta es la verdadera cuestión que el ni el normativismo ni la intensificación de la vida encaran. De nuevo: ¿cómo construirse una vida política, es decir, resistir(se) al poder? Cuando estamos cada vez más solos, cuando estamos abandonados a nosotros mismos... cuando el capitalismo se confunde con la realidad y la propia vida parece constituir una forma de

dominio. En el libro de S. López Petit —cruce de reflexión filosófica y práctica política— se lleva a cabo una genealogía del concepto de vida que permite llegar finalmente al querer vivir. El resultado es una batería de conceptos (ambivalencia, fascismo postmoderno, espacios del anonimato...) cuyo objetivo no es otro que desbrozar el camino hasta alcanzar esa vida política, es decir, esa vida en la que el querer vivir se ha hecho desafío.

Recogemos aquí cinco intervenciones de lectores amigos que desde la complicidad discuten las principales tesis del libro. Se trata de contribuciones apasionadas. La respuesta de Santiago López Petit también lo es. No podía ser de otro modo cuando lo que está en juego es qué hacemos con nosotros mismos.

## Larvatus Prodeo

TONI NEGRI



© JORDI GISCAR

Santi López Petit es un viejo compañero. Recientemente, presentándome en una conferencia que tuve ocasión de pronunciar en la universidad de Barcelona, Santi me calificó de “impresentable”. Tiene razón. Ahora bien, ¿acaso es él presentable? Aquí quiero empezar vengándome: Santi también es impresentable. Mejor dicho: él se presenta como “químico” —¡decidme si es creíble! En realidad, lo dice porque pretende ser el producto de distintos e inaferrables flujos naturales, históricos y físicos, culturales y sociales... Además, él es catalán y, por lo tanto, un híbrido de culturas latinas, de lo antiguo y lo postmoderno... Y por añadidura es un postcomunista y postanarquista, un libertario autónomo de toda la vida... Y sin embargo, el producto que había construido en sus obras anteriores (pienso sobre todo en *Horror vacui. La travesía de la noche del siglo*, de 1996, y *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, de 1994) se presentaba al final como nihilismo: no hay nada más antiguo, nada más (paradójicamente) aferrable. ¿No os parece que aquí la química falla el tiro? ¿No os parece acaso que nos encontramos ante una especie de engaño, ante un autor que, autoproclamándose “químico”, en realidad confiesa: “¡Larvatus prodeo!”<sup>1</sup> En efecto, no hay nada más paradójico que el modo en el que Santi presenta su nihilismo: con una sonrisa. Tengo que decir que nunca me ha convencido, que siempre he interpretado su sonrisa (que no es sólo una mueca o un gesto herme-

## NOTAS

1. “Avanzo enmascarado”. La expresión procede de un pasaje de las *Cogitationes Privatae* de René Descartes, una colección de fragmentos de juventud escritos alrededor de 1619 y que nos han llegado gracias a una copia que de ellos pudo realizar Leibniz: “Como los comediantes llamados a escena se ponen una máscara [*personam induunt*] para que no se vea el pudor en su rostro, así yo, a punto de subir a este teatro del mundo en el que hasta ahora sólo he sido espectador, avanzo enmascarado”. Cf. *Obras escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 17 (N. del T.).

néutico, sino una actitud ético-política) como un síntoma de incertidumbre y de crisis de su nihilismo. Santi no es capaz de ser nihilista. En el callejón sin salida del nihilismo, siente que se ahoga. Así, pues, obra tras obra, su intento de vivir, atravesando la noche del siglo, la barbarie de los fascismos y de la guerra, el destino monstruoso de las ciudades y de lo político, se presenta con una cara cada vez más positiva. En su último libro (que, como buen cazador, esperaba aquí pacientemente) Santi se abre finalmente, mucho más de cuanto lo hiciera antes y en otros trabajos, a una determinación positiva del ser. No quisiera ironizar, pero tengo la impresión de que aquí Santi está *más allá del nihilismo*. Aunque no quiere decirlo...

Hagamos un esfuerzo para entrar en su pensamiento, como si en cierto modo saboreáramos los pasajes de su razonamiento. Existir es resistir —éste es el fundamento y el *ritornello* de Santi; pero sólo cabe resistir en el borde de la nada, porque resistir significa rechazo, insistencia en un ser propio, que puede revelarse sólo como nada de determinaciones. Así, pues, una desutopía radical se plantea como *principium existendi*. Ahora bien, un principio de existencia es en cualquier caso positivo, pero, ¿cómo puede serlo si debe afirmarse entre las sombras de la nada? Sólo podremos dar una respuesta después de haber seguido las sucesivas argumentaciones de López Petit.

En efecto, *El infinito y la nada* introduce avances verdaderamente importantes en su discurso. Aquí Santi comienza, no por casualidad, por la crítica del concepto de vida (no sólo en la historia de sus definiciones filosóficas, sino por la centralidad que éste asume en el pensamiento postmoderno). El concepto de vida se muestra a sus ojos, en lo que atañe a los postmodernos, omnívoro: ¿no representará en realidad esta presencia totalitaria una hipócrita vía de escape? Continúa López Petit: ¿qué es este concepto de vida? ¿Es posible acaso definirlo? Y en cuanto a su violento desarrollo, que llaman “biopolítica” —abordaje de la naturaleza por parte de la historia, de la ontología por parte del acontecimiento ético—, ¿qué significa? En consecuencia, y frente al mismo: ¿lograremos comprender plenamente alguna vez el tejido biopolítico, disponiéndolo como potencia inmanente contra la transcendencia del biopoder, contra la violencia del poder de mando sobre la vida?

La primera respuesta que Santi da a estas cuestiones es completamente negativa. A pesar de todos nuestros esfuerzos, de todas nuestras ilusiones, de todo nuestro lenguaje, esta vida (aun cuando insistimos en su *conatus* inmanente) sigue siendo nocturna e inaferrable. Si pasamos de la experiencia singular a la colectiva, esta conclusión se confirma, se multiplica y se expande hasta alcanzar el sentido general de nuestra existencia. Traduciendo este sentir al lenguaje de la época, podemos exclamar conceptualmente: la postmodernidad es fascista, el sentido histórico de esta vida (de esta misma, aquí y ahora) es la nada... Sin embargo, ¿es así verdaderamente?

Pienso que no. En realidad, como en toda buena filosofía, hay aquí

una respuesta, o al menos un comienzo de respuesta, una reacción a la provocación del “genio maligno”. En efecto, precisamente aquí Santi rompe con el oscuro cuadro que hasta el momento había venido describiendo (todo lo realista que se quiera, pero desesperado). Aquí surge un elemento más profundo del pensamiento de Santi, aquí aparece su sonrisa: *el no ser nunca es un destino*. A lo que añade: no soy capaz de sostener esa realidad; desde las profundidades me rebelo: y en efecto todas las energías que constituyen al Santi que “ya no es químico” se sublevan. Esta tensión de rechazo y de rebelión es tan fuerte y continua en las obras de López Petit que a menudo nos deja asombrados o, para ser más exactos, trastornados por su violencia, por la naturaleza de su desafío, porque el nivel del razonamiento y de la decisión es ontológico y no literario, histórico y no politiquero —participa de la esfera de la verdad y de la justicia. *Intentar vivir, hacer la vida* se convierte, en efecto, en el centro del discurso, en el ámbito del (declarado) nihilismo, pero forzando sus mallas hasta llegar a desgarrarlas. Los ejemplos que Santi ofrece son sobradamente claros: Kronstadt y su revuelta antibolchevique; Vitoria, o sea, la gran revuelta obrera y autónoma de los años 70 en España... ¿Se trata entonces del anarquismo como solución del nihilismo, del rechazo colectivo del proletariado como un ir más allá del nihilismo? Estaría de acuerdo con Santi en esta conclusión de no ser que, tal y como pienso, no sólo el rechazo sino también el deseo inervaron aquellos y mil otros acontecimientos de revuelta. Nunca he logrado distinguir el rechazo de lo existente del deseo de vivir, la práctica de la destrucción de la esclavitud del esfuerzo por construir la libertad. Con toda probabilidad encontramos también a Santi en este lugar cuando su nihilismo parece tornarse metódico —o bien, en palabras de Descartes, método para destruir todos los obstáculos en el camino que conduce a la verdad.

Llegamos finalmente al punto en el que mi lectura abre paso a la discusión crítica con el nihilismo metódico de López Petit. De algún modo, esa discusión ya se ha esbozado. Hay pasajes en los que coincidimos, y éstos son en primer lugar la liquidación que Santi lleva a cabo del concepto de vida y de biopolítica como elementos positivos, a secas, o bien inmediatamente resolubles en la creatividad y en la esperanza. De donde se desprende un concepto pesimista de la postmodernidad y de sus fugas hacia adelante vitalistas. En segundo lugar, la opción feuerbachiana (y al fin y al cabo marxista) por la praxis como criterio de verdad. Hacer la vida, por más que se esté dentro de la desutopía, es algo que salta más allá de toda destinalidad postmoderna. Spinoza vence a Heidegger. Sin embargo, llegados a este punto comienzan los elementos de desacuerdo: en efecto, tengo la impresión de que Santi, sometiendo a una extrema torsión su nihilismo, llega a una solución *à la Tertuliano: credo quia absurdum*. Lo que no significa: “creo porque es absurdo”, sino “existo y hago porque es absurdo”. La positividad se sostiene sobre el vacío de significados, la esperanza de la praxis nace sobre el abismo de la desesperación. El desafío puede ser mortal.

---

**“No hay nada más paradójico que el modo en el que Santi presenta su nihilismo: con una sonrisa”**

Me atrevería a añadir, a la usanza del Divino Marqués: ¡un esfuerzo más, Santi, para convertirse en filósofo de la constitución ontológica, de la positividad constituyente y comunista! No es, en efecto, la realidad como la describes, y tu sonrisa corre el peligro de limitarse tan sólo a rozarla. El ser es más rico. La acción o, mejor dicho, el hacer la existencia a la que Santi se ve empujado, que le arrancan del nihilismo y le introducen en una teoría positiva del ser y del deseo, están en el centro de nuestro mundo. Tienes razón, en algunos aspectos, cuando añades: llevamos más de treinta años intentando dar verdad a aquella hipótesis del ser que, después del 68, nos enseñara a actuar —y no lo hemos conseguido. Yo tengo la impresión de que hemos avanzado mucho en esta experimentación, que tú continúas llamando desafío.

*Traducción del italiano de Raúl Sánchez*

\* Los últimos libros de Antonio Negri en español son: *Europa y el imperio. Reflexiones sobre un proceso constituyente* (Madrid, Akal, 2005); *Multitud* (Barcelona, Debate, 2004), escrito junto con M. Hardt; *El trabajo de Dionisos* (Madrid, Akal, 2003); *Del retorno. Abecedario biopolítico* (Barcelona, Debate, 2003); *La forma Estado* (Madrid, Akal, 2003) e *Imperio* (Barcelona, Paidós, 2002, junto con Michael Hardt). En el nº 17 de *Archipiélago* puede leerse la entrevista "Deleuze y la política" y, en el nº 58, "El gobierno y las perspectivas de la política exterior de la Unión Europea en el marco global".

# Mi vida que no es mía

MARINA GARCÉS



© JORDI GISCAR

## En mí. Contra mí

Supongamos que soy una mujer joven, blanca y con estudios. ¿Cuál es mi lugar en el mundo? ¿La familia? ¿Mi trabajo? ¿El país en el que vivo? ¿La cultura a la que pertenezco? Familia, trabajo, nacionalidad o cultura son aspectos de la biografía que lleva mi nombre, pero el lugar en el mundo que hoy se le ofrece a esa mujer joven, blanca y con estudios que se supone que soy yo es *su* vida. *Mi* vida. Mi vida es mi único lugar en el mundo. Una vida por dibujar. Una vida por realizar. Una vida en la que escoger. Una vida de las que cuentan. Debe contar para mí, puesto que es mi patrimonio y mi obra. Pero cuenta también para un mundo que me ha situado entre ese 20% que tiene algo más que aportar que su sufrimiento. Las encuestas me interrogan, la publicidad me interpela, mi bienestar suma bienestar. Además, tengo papeles. Mis movimientos, libres, no encuentran fronteras. No he conocido un padre que imponga su ley. No tengo un patrón que discipline mi tiempo ni un marido que convierta lo doméstico en infierno o en servidumbre. Puedo hacer mi vida. *Sólo* puedo hacer mi vida.

¿De dónde surge este “sólo” que debo añadir a la frase con la que proclamo mi libertad? Este “sólo” señala que mi presunta libertad está atra-

vesada por una obligación y por un límite. Sólo puedo hacer mi vida, porque no puedo hacer otra cosa que mi vida. Obligada a hacer mi vida porque nadie la va a hacer por mí. Limitada a hacer mi vida porque nada más tiene efecto. No hay apoyo y el mundo no se deja tocar.

Encontrarse con los textos con los que Santiago López Petit se ha empeñado en vivir puede tener efectos inesperados. Pero hay una enseñanza que resulta central: que hoy cada uno de nosotros tenga que relacionarse antes que nada con su propia vida no es una cuestión existencial, ni antropológica ni mucho menos personal. Es una condición política. En cuanto condición política, es analizable en sus determinaciones materiales (históricas, sociales, etc.) y en sus determinaciones ontológicas (relación con el ser). En cuanto condición política, además, transforma toda herramienta de análisis en exigencia de resistencia y de intervención. ¿Sólo puedes hacer tu vida? Pues conviértela en un acto de sabotaje. Así nos hablan los textos de S. López Petit. Pero para llegar a esta respuesta hay que recorrer un largo camino, un camino de preparación y de aprendizaje, del que *El infinito y la nada* es por ahora la máxima expresión.

## Yo sin mí

A veces se bromea, entre amigos, que los libros de S. López Petit son como libros de autoayuda en negativo. Caen sobre quien se acerca a ellos como manuales de entrenamiento personal pero invierten los objetivos que estos textos nos acostumbran a proponer. Lo que en el ámbito de la autoayuda es el cultivo del bienestar, aquí se convierte en el ahondamiento y radicalización del propio malestar; lo que allí es la construcción de una vía de salvación/liberación hacia la felicidad individual, aquí es la puesta en pie de una vida política capaz de hacerse colectiva y levantarse como desafío. En uno y otro caso el punto de partida es la propia vida, pero si el primer camino nos tiene que llevar a la reconciliación con el ser, con nuestro propio ser, el que nos propone S. López Petit consiste en abandonarlo, en liberarnos de él. Del ser al querer vivir o, lo que será lo mismo, de la vida (que me pertenece) al querer vivir (que no me pertenece): éste es el camino para el que *El infinito y la nada* nos ofrece un detallado programa, que tendrá una doble dimensión, práctica y filosófica.

En su dimensión práctica, la propuesta se presenta de la siguiente manera: piensa a fondo tu vida de tal manera que “el saber del sí mismo perturbe el texto de nuestra vida y que el yo que lo organiza se desorganice” (p. 173). O dicho de otra forma: piensa a fondo tu vida pero no te busques a ti mismo. En su dimensión filosófica, a esta operación debe corresponderle “un programa de nominalización de la vida” (p. 143). Es una lástima no poder recoger aquí con más detalle los momentos e implicaciones de este doble desplazamiento.

De lo que se trata, en resumen, es de emprender un cuerpo a cuerpo con la vida del que podamos salir vencedores. Aunque toda vida es una victoria precaria... Para ello es preciso una doble provocación: por una



parte, la que nos libere de la argolla del ser que aferra nuestra vida al sistema de coherencias y de renunciaciones que se organizan entorno al “yo soy”, sus preguntas (quién soy) y sus problemas (autoestima, identidad, representación...). Por otra parte, la que nos libere de las hipostatizaciones en las que la vida, como concepto, reconduce y unifica, bajo diversas figuras, la ambivalencia que nos constituye. Una y otra remiten a una misma experiencia: la zozobra que nos invade cuando por un momento sentimos que no encajamos en nuestra vida. Esta inadecuación, fuente de malestar, nos aboca tanto a una descomposición del texto de nuestra vida que no toca fondo, como a una recomposición de su empeño para la que no hay ni cielo ni techo. La zozobra es el encuentro con el infinito y la nada que nos atraviesan. La zozobra es la experiencia que nos abre al querer vivir. El querer vivir, como contracción del infinito que lo expande y de la nada que destruya al ser, ya no es ni tu vida ni la vida. Buceando en mi vida he salido a mar abierto. Pero este mar no tiene orillas y yo no tengo otros pulmones que los míos. La provocación, este cuerpo a cuerpo con la vida, es una liberación que no te libera de ti mismo. Te perturba y te transforma pero no te salva. *El infinito y la nada* no es un libro místico. Es el libro de una ontología de la subversión, de una ontología que sólo puede destruirse a sí misma. Un libro que, muy a pesar suyo, contiene un premio o promesa: la de hacerse, al fin, una vida política.

Pero no corramos tanto. Volvamos a esa mujer joven, blanca y con estudios que suponíamos que era yo. Esa mujer que podía hacer su vida pero que *sólo* podía hacer su vida. Ese “sólo”, en torno al cual giraba la proclamación de su libertad y de su lugar en el mundo, vemos ahora que expresaba su inadecuación: su no encajar, el desatarse de su zozobra. En ese “sólo” escuchábamos el mar de fondo del querer vivir. Porque vale la pena decirlo lo más sencillamente posible: querer vivir no es querer hacer tu vida. Bajo la simplicidad de estas palabras se esconde el principal problema político que a los occidentales de este tiempo nuestro, tiempo de globalización y de aislamiento, nos corresponde pensar y vivir. La alienación parece haberse resuelto de forma perversa: encerrando cada vida en la unidad de sí misma, trasladando la escisión de dentro a fuera, de la identidad de cada uno a la relación de cada uno con el todo. Ya no vivimos escindidos. Vivimos aislados.

Por eso la propuesta de *El infinito y la nada* no es encontrar la plenitud del yo (reconciliar al ser) sino vaciarla (abandonar al ser). Yo sin mí puedo politizar mi existencia. ¿Por qué? Porque he hecho mía, como dirá S. López Petit, la fuerza del anonimato. El anonimato no es disolución, porque la zozobra no es una matriz común ni un universal. Remite a la comunidad que son todas las personas de un verbo, el verbo querer vivir. Hay que singularizarse, por tanto, como una de ellas, con todas ellas. Por eso el aprendizaje del anonimato, como perturbación del texto de nuestra vida, es a la vez la constitución de un sí mismo inintercambiable y el encuentro con el nosotros. Por eso el anonimato es la puerta a una vida política para nuestros tiempos.

---

**“El infinito y la nada’ es el libro de una ontología de la subversión, de una ontología que sólo puede destruirse a sí misma”**

## Del yo al nosotros

Decíamos al principio que el hecho de que hoy cada uno de nosotros tenga que relacionarse antes que nada con su propia vida es, para S. López Petit, una condición política. Ahora podemos comprender por qué. Ir de la vida al querer vivir nos ha mostrado que la ambivalencia, esa paradoja que hace del infinito y la nada nuestras potencias y que nos pone en relación de inmanencia con el querer vivir del otro, es reconducida y anulada en cada una de las vidas que nos individualizan, así como en la vida en general que, hipostatizada, construye un cielo de argumentos para la renuncia. Lo importante es que esto no ocurre desde un exterior (modelo de la captura) sino desde la ambivalencia misma. El querer vivir siempre tiene un trato con el orden. El ser es la línea interior de nuestro cansancio. La identidad personal es un resto de nuestra existencia. Y a todo esto, en sus efectos relacionales, es a lo que llamamos *el poder*.

Los efectos del poder en y sobre el querer vivir, que hasta ahora hemos recogido en su dimensión ontológica, tienen una concreción material e histórica que S. López Petit ha analizado desde sus primeros textos y que en *El infinito y la nada* toman una nueva consistencia. Cuando el yo, en la experiencia de la zozobra, acoge el vacío y se abre al encuentro del nosotros, se descubre como efecto de una historia y como pieza clave de unas relaciones de dominación. Por una parte, la historia es la del abandono del hombre a sí mismo: la historia de una derrota silenciada, la del movimiento obrero como sujeto histórico y revolucionario, al término de la cual el capitalismo se ha hecho uno con la realidad (p. 208). El yo, presunto soberano de sus derechos y de sus opiniones, no es el principio neutro del intercambio político. Es el resultado de una insistente demolición, por parte de la democracia capitalista, de todos los vínculos que no pasan por sus cauces productivos y de representación. Por otra parte, las relaciones de dominación son las que dibujan la geografía de nuestra actualidad. S. López Petit le da un nombre que levanta ampollas en las conciencias biempensantes: el fascismo postmoderno (p. 224). Es el régimen de dominación en el que cada vida es convertida en unidad de movilización que, con su propia autonomía, reproduce el orden. Es el régimen de dominación que corresponde a la sociedad-red y a su orden conectivo. La red es multiforme e infinita, pero sólo hay una posible relación con ella: estar o no estar. El conflicto queda así anulado y la vida entera es puesta a trabajar. Para no caer fuera del mundo. Para no hacer de la propia vida una biografía más de la exclusión.

“Sólo puedo hacer mi vida”, la frase de nuestra protagonista, se carga ahora de una nueva dimensión. Si antes podíamos escuchar en ella el mar de fondo del querer vivir, ahora, clavada en el tiempo y en su materialidad, se vuelve expresión de una historia y de una actualidad, la nuestra. Este “sólo” que ha guiado toda nuestra lectura de *El infinito y*

*la nada* es la clave cifrada de la historia del capitalismo y la llave de acceso a la verdad del fascismo postmoderno: que en él cada uno sólo puede y debe hacer su vida.

Esta verdad es la que a nosotros, hoy, nos corresponde desafiar radicalmente. Hacer de nuestro querer vivir un desafío, que es la idea-brújula que ha guiado la vida de S. López Petit y cada uno de sus libros, significará, hoy, socavar esta verdad que afianza el orden. Perturbar el texto de nuestra vida, exponiéndolo a la zozobra del querer vivir y descubrir la condición política de nuestra existencia, ha sido el primer paso. Pero no significa aún tener *una vida política*. La vida política, como querer vivir hecho desafío, no es un código de comportamiento. Es un cambio de disposición respecto al ser, es la performatividad con la que se comparte el querer vivir. Con ella se conquista un terreno en el que está todo por hacer. El territorio de una política radical pero ya no universal. Un territorio en el que dominan los silencios sobre las consignas, los ritmos sobre las doctrinas. Una política que, destruyendo esta realidad, quiere preservar el secreto de cada vida, su particular forma de resolver la paradoja del querer vivir.

## Te quiero vivir

Supongamos que la vida de esa mujer joven, blanca y con estudios se ha roto. Su vida, expuesta a la zozobra, ya no es sólo suya. Pero tampoco ha encontrado una ola real de transformación política y social: vive en el fascismo postmoderno. Supongamos que en el ritmo de su respiración se ha infiltrado un verbo, querer vivir. Jugará con él. Deberá aprender a conjugarlo. Encontrará a las otras personas del verbo. Intuirá, en pequeñas alianzas de amigos, lo que podría ser un nosotros. Con la humildad de unos pulmones pequeños, se propondrá hacer de su vida un desafío. Sin saber lo que puede ser hoy una vida política, inventará alguna palabra para otros, algún enunciado que, sin poder cambiar el mundo, haga que ya no sea el mismo. Y algún día, el baile de la conjugación le jugará una mala pasada. Porque los verbos, como la vida, tienen irregularidades. Entre el yo y el tú, en una grieta de su vida rota, se le escapará un pronombre inesperado: *te* quiero vivir.

\* Marina Garcés es autora de *En las prisiones de lo posible* (Barcelona, Bellaterra, 2002). Es miembro de Espai en blanc. En Archipiélago puede leerse "Posibilidad y subversión" (nº 53) y "Las piezas de la globalización armada" (nº 54).

---

*"El anonimato es la puerta a una vida política para nuestros tiempos"*

# Desafío para vidas rotas

DIEGO SZTULWARK



© JORDI CISCAR

## Contra la estupidez (esa prisión de los posibles)

Alguna razón habrá para que ciertos textos que tienen por objeto la vida o que de una u otra manera indagan sobre nuevos modos de vivir (aun cuando esta formulación resulte excesivamente sencilla para dar cuenta del tortuoso recorrido de Santiago López Petit, siendo más bien éste el terreno elegido para realizar su crítica a Foucault y su vía *estética* de producción de estos modos de vivir) acostumbren a desarrollarse en una complejidad de niveles, desdoblamientos, reenvíos y pasadizos inacabables. No deben faltar buenos motivos, digo, para que los mejores libros de los últimos años referidos a la radicalidad política —preocupación capital de S. López Petit— hayan oscurecido su narrativa ahondando en difíciles cuestiones de ontología.

Y es que es el estatuto de la *existencia* como tal lo que parece estar en cuestión. Quiero decir: dado que aquello que hemos comprendido durante años por política (el juego que vincula las demandas sociales representadas según distintos partidos políticos y, luego, organizadas en el Estado) ha perdido sus atributos vitales (por decirlo de forma escueta, y con S. López Petit: “ya no puede transformar el mundo”), toda preocupación por la producción de modos de ser se torna ocasión para fundar una política y a la vez un problema filosófico. A riesgo de abundar en

preámbulos, me extenderé en estos dos últimos usos de las nociones de política y filosofía.

Las palabras “filosofía” y “política” poseen a menudo usos diferentes y a veces —como sucede con la obra de S. López Petit— incluso opuestos: la política (noción universal que remite a una lógica de sujeción) será refutada en tanto límite de toda práctica según los requerimientos mercantiles de gestionar el mundo, de perpetuar sus modalidades representativas; pero será ampliamente reivindicada en tanto tensión existencial (“vidas políticas”) configuradora de destinos imprevisibles (y sobre todo no deducibles de los *posibles* que brinda la actualidad), a tal punto que en su culminación el libro presenta (postula) una *política nocturna*<sup>1</sup>.

Otro tanto ocurre con la filosofía. Si por un lado constatamos que “históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen”<sup>2</sup>, por otro lado podemos convocarla a partir de aquella “amistad con el saber”, es decir, como práctica de producción de conceptos que no se ajusta a la historia de los saberes, ya que la propia “amistad” rechaza los falsos respetos y se presenta a partir de un imperativo productivo que no repara en prescripciones institucionales sino que se organiza a partir de *problemas* (auténtico índice de “filosoficidad”), puntos de indeterminación que reclaman nuevos significados para viejas palabras. En este último significado —omnipresente en el libro de S. López Petit— la filosofía opera en su sentido de lucha contra la estupidez.

### De Santiago a Buenos Aires (o sobre el querer vivir)

*El infinito y la nada* es una protesta airada —una reacción violenta— contra la historia del pensamiento por su complicidad abierta con el olvido, la subordinación y hasta el sacrificio de la(s) vida(s) concreta(s) en el altar de *La Vida* (El Uno, Lo Múltiple). Seremos nosotros (lectores consustanciados) quienes deberemos elucidar los entretelones de una abierta complicidad de la filosofía y la política respecto del *crimen* —la lengua judicial es mejor indicadora del tono acusatorio que anima a la inspección genealógica de la primera parte del libro— en que ha sido asesinada la perspectiva de la *ambivalencia* (las tensiones, precisamente, entre el *infinito* y la *nada*, dialéctica sin dialéctica que recorre todo el razonamiento) de las vidas, esas existencias sufrientes, aunque no por eso menos gozosas, que (más acá de la hipostación, es decir, de la muerte en manos del concepto mistificador) reclaman —y de un modo muy inmediato— ser vividas (pero, ¿cómo *vivir* una *vida*? Todos tenemos conocimiento de esas dificultades...)

Así, la razón genealógica avanza con ritmo detectivesco, verificando los modos en que el querer vivir se sacrifica en el culto a *La Vida* sin detenerse ante los confines de la postmodernidad<sup>3</sup> ni en la *inmanencia* de Deleuze, que será también sospechada aunque en una equilibrada —si bien poco desplegada— refutación, reveladora del delicado posiciona-

### NOTAS

1. Ver al respecto Mar Tráful, *Por una política nocturna*, Madrid, Debate, 2002.
2. Gilles Deleuze, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
3. Sobre todo —aunque no sólo— a partir del desarrollo de la noción de biopolítica (Foucault) en Agamben, Negri y Haraway.
4. Los dilemas frente a la Red como gran Uno son tratados por Marina Garcés en “Piratar la vida” en *Begiradak. Memorias y miradas desde el margen*, Bilbao, Koldo Mitxelena kulturunea, 2005. Está disponible *on line* en la revista *Le passant ordinaire*: <http://www.passant-ordinaire.com/revue/49-651.asp>.

miento del autor frente a quien parece considerar, a un mismo tiempo, más cerca y más lejos, paradoja para nada incomprensible si recordamos aquello que decía Badiou en su época de militante maoísta, es decir, que pensar es *dividir* la unidad de partida.

Llegados a este punto, la *crítica* deviene *provocación* a cargo del *hombre anónimo* (cada uno de nosotros), habitante de la gran *metrópoli*. Ya no estamos en la Grecia antigua, ni en la Alemania que la añora, pero tampoco estamos dentro de la jerga de las filosofías críticas más o menos difundidas en nuestros días. El hombre anónimo es antes que nada el hombre de la *derrota*. La historia de las luchas pasadas adquiere la dignidad del concepto: contra la lección dialéctica que rezaba el pasaje “del yo al nosotros” —momento de la conciencia que expande su experiencia en el mundo—, el hombre anónimo resulta del pasaje “del nosotros al yo” realizado por aquella derrota de las luchas de las décadas pasadas, vértice histórico-político (que es a la vez espontánea *inflexión del ser*) en que operan la reestructuración del capital y la generación de las actuales *sociedades-red*, pobladas en sus arrabales por este hombre anónimo, que ya no aspira a ninguna *vida absoluta*. Una etología elemental de su existencia nos revela sus actitudes básicas: huye, conserva el secreto íntimo de su existencia (no es, por tanto, un “cualquiera”), hace silencio frente al poder, en fin, cada uno de nosotros sabe de qué hablamos. Se trata del hombre del “yo-vivo”. *Infinito y nada* se traman en él como *vitalismo* intenso y *nihilismo* extremo<sup>4</sup>.

Pero el par nihilismo-vitalismo —del hombre anónimo— no agota el recorrido. Tan sólo hemos empezado a comprender la orientación general del proyecto de S. López Petit: la construcción del diagrama mismo de la *ambivalencia*, un concepto para una vida que ya no se pierda en la Vida: el *querer vivir*. Su ambivalencia no es oscilación entre polos exteriores sino un umbral entre antagónicos que se atraen hacia sí. La infinita nada (infinitamente nada) y la nada infinita (nada de infinidad). El querer vivir es una *contracción* (unión superior) de la *ambivalencia* que no se dirime en polémica trascendencia-inmanencia sino en el dilema —más interesante, al menos para S. López Petit— de si la inmanencia será *hipóstasis* o *ambivalencia*.

Pero la vida es sólo un *nombre* para un inconmensurable, un anónimo sin horizonte colectivo evidente. Un ente desprotegido a la intemperie de un capitalismo en red que postula la flexibilidad de una existencia, al fin descartable. La sociedad-red organiza la estupidez (lo obvio) y moviliza la vida (cotidiana) a su alrededor. Pulsea con el querer vivir (productor de las vidas) y codifica sus sentidos. La sociedad-red está trabajada desde dentro por un núcleo profundo: el *fascismo postmoderno*, que retoriza acerca de la tolerancia y la pluralidad deseada, mientras captura (simplifica) la ambivalencia y moviliza radicalmente las energías de cada quien. La inmanentización es radical: es la fuente de su eficacia. Esta oposición puede (debe) *polinizarse* unilateralizando la ambivalencia a partir de tres procedimientos complementarios: afirmar la vida; hacer

*“Es el estatuto de la existencia como tal lo que parece estar en cuestión”*

la experiencia del nosotros y realizar un gesto creador de mundo. Éste es el programa —se trata de hacer del querer vivir un *desafío*— que deberá desplegarse, ahora, en un contexto de radical desolación (unas *vidas rotas*, carencia de un *nosotros*, inexistencia de “movimientos sociales revolucionarios”).

### De Buenos Aires a Santiago (o del nuevo protagonismo social)

Estando enfrascado en la elucidación de alguno de los párrafos del texto de S. López Petit llegó a mis manos (no podría decir que por casualidad) una entrevista suya publicada en un diario de Buenos Aires. Allí, el querer vivir no buscaba su inscripción en la historia de la filosofía, ni en el debate teórico contemporáneo<sup>5</sup>, sino que surgía de las movilizaciones alrededor de los atentados del 11M, en Madrid. Lo que S. López Petit decía en esas páginas permitía abrir de un modo excepcionalmente claro las más herméticas de sus fórmulas: cientos de individuos en las calles, vidas anónimas conmovidas y decididas a poner fin a la mentira; vidas rotas, gestos nihilistas, *facticidad* que emerge provocando por causa —y efecto— un *desafío*.

En este punto el querer-vivir-desafío se (nos) indistingue con el *nuevo protagonismo social*: la fuerza de un anonimato que se resiste a ser comprendida como “sociedad civil”, porque ha constatado que la proclamada autonomía de lo político es la coartada con que se pretende controlar la existencia. El modo en que S. López Petit describe la secuencia que va del 11M a la constitución del gobierno de Zapatero puede, en el mismo sentido, hacer(nos) reflexionar —más allá de las evidentes diferencias— sobre la secuencia clave que va del 19 y 20 de diciembre de 2001 a la constitución del gobierno de Kirchner. De un lado, la insurrección de nuevo tipo, *destituyente*: “es como si se hubiese producido una extraña insurrección efectuada por subjetividades heridas y coléricas” que opera con el doble efecto de corroer la disposición más inmediata de los poderes y rearticular los modos de agrupamiento, insurrección que en Argentina dio lugar a una consigna (“que se vayan todos”) que actuó como voz de pasaje de umbral y que S. López Petit presenta así: “La socialización del dolor, en vez de unir a la gente al gobierno de turno, como es lo habitual, ha funcionado como verdadero escrache a nivel de todo el país [...] la frase ‘en ese tren íbamos todos’ inaugura una problemática común, una posibilidad de composición y de resonancia que todavía no sabemos comprender”. Y si el nuevo protagonismo social no se deja calcar linealmente sobre un esquema clasista, S. López Petit aduce que, “en todo caso, lo que es claro es que su matriz no es la producción sino el querer vivir”.

Y luego de la insurrección, la configuración de un poder de naturaleza precaria, en donde la instrumentalidad de la relación con la política ya no se ejerce a partir de la preexistencia de una estatalidad firme: “No se ha votado al PSOE por ilusión ni en respuesta individual a sus promesas.

### NOTAS

5. Ver *Crítica de las subjetividades latentes* (artículo publicado en el nº 15 de la revista *Riff Raff*, 2ª época, invierno 2001, dedicado a Toni Negri), en polémica con algunas tesis de Negri, en donde se plantea que la novedad de los procesos actuales radica en su carencia de centro, desplazando así la idea de un neocapitalismo comprendido a partir de una matriz subyacente en la producción (*General Intellect*). Ya no se trata de buscar un actor privilegiado que se manifieste como subjetividad (*latente*) expresiva de la potencia del trabajo, sino de comprender el violento cambio de estatuto operado en la realidad a partir del paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli. Según S. López Petit, el paso de una socialidad a otra no redundará en una alteración simple respecto de la morfología del sujeto, sino en una auténtica caducidad del pensamiento en términos de un sujeto. Así, la reivindicación del *precario* como nueva figura social no se restringe a constatar su condición económica —o laboral— sino que lo concibe a partir de la precariedad misma de la existencia.

6. Entrevista de Verónica Gago a Santiago López Petit, *Página/12*, 25-04-2004.

Se ha votado contra el PP por una dignidad que en este caso ha sido colectiva". Operación de la que surge una representación política afectada, por lo que los gobiernos se encuentran ante un dilema paradójico: se han constituido a partir de una compleja carambola y deben mantener, por tanto, un delicado equilibrio entre las fuerzas contundentes e inestables que abrieron una brecha para su —inesperada— llegada, y la recuperación de un principio soberano capaz de reinstaurar un mando sobre esas mismas fuerzas: "Zapatero no ha vendido nada. Tiene como norte, si no quiere perderlo, el 'no nos falles'. ¿A quién? ¿Quién ha sido este 'nosotros'? La manera en que ha llegado a presidente lo convierte en rehén de la misma gente. De ahí que su principal acción de gobierno tenga que pasar por destruir las condiciones que han hecho posible su acceso al gobierno. Dicho directamente: el PSOE se pondrá por objetivo central destruir la politización que se ha dado en la lucha contra la guerra"<sup>6</sup>, estructura discursiva que podríamos guardar para Argentina cambiando nombres y fechas, pero conservando el movimiento fundamental de un gobierno que intenta desarmar la tropa gracias a la cual gobierna.

Tengo la impresión de que una mirada sobre la experiencia de la Argentina de los contrapoderes nos pone ante las siguientes preguntas que dejo, a su vez, a S. López Petit: ¿cómo se afirma el querer vivir en situaciones concretas en donde lo que está en juego es la organización colectiva de un modo no capitalista de asumir la existencia?, ¿qué tipo de espacialidades y de persistencias son esperables de un querer-vivir-desafío que no aspire a ser subsumido por el desarrollo del fascismo postmoderno?, ¿cómo produce el querer-vivir-desafío un plus consistente respecto del suelo reticular de partida?, ¿cómo opera el querer-vivir-desafío la transvaloración que lo quite de un puro nihilismo sin caer en la postulación de un nuevo "otro mundo es posible"?

La formulación de estas preguntas no supone que las diferencias de un lado y otro del Atlántico se hayan aplanado. Las propias resonancias hacen ver ya las diferencias. Mas allá de las comparaciones, podemos preguntarnos por *eso* que hace que lo que otros hacen/dicen sea de pronto directamente dirigido a nosotros y, en ocasiones, colabore (tal vez de modo un tanto imprevisto) en producir un *nosotros*, que no confíe su consistencia a una nueva hipostatización del futuro. Fue un tal Crescas, filósofo del fin de la Edad Media, quien dijo lo que finalmente querríamos decir: "Lo que da mérito a los actos es, más que el resultado, el ánimo con que se los ejecuta". Esa ética es la que nos anuda —desde Buenos Aires— a Santiago.

*"Infinito y nada  
se traman  
en el hombre  
anónimo como  
vitalismo intenso  
y nihilismo extremo"*

\* Diego Sztulwark es miembro del colectivo argentino Situaciones. Es coautor con M. Benasayag del libro *Política y Situación* (Buenos Aires, Ediciones de mano en mano, 2000).



# Querer vivir, querer hablar

## Sobre el espacio político de la palabra

WENCESLAO GALÁN



© JORDI CISGAR

El llamado “giro lingüístico” de la filosofía contemporánea pasa por vincular el problema del lenguaje al de la vida y por conectar uno y otro a la cuestión política en que consiste nuestro mundo. En este sentido creemos que *El infinito y la nada* permite un desplazamiento inédito, radical, en la orientación y alcance de ese giro.

1. Los límites contra los que topa la genealogía del concepto de vida (primera parte del libro: Heráclito, Agustín, Nietzsche...) son los mismos que han cerrado en cada caso la comprensión del lenguaje. Al fin, sólo el hombre anónimo puede agotar el programa nominalista que sostiene todo el proceso: así como no existe la vida sino el querer vivir, así tampoco existe el lenguaje: sólo existe el querer hablar.

El querer hablar no es una categoría de la pragmática ni un fenómeno psicolingüístico. No es tampoco el principio de la comunicación, el origen de la esfera política o la fuente de la intersubjetividad. Antes que eso, el querer hablar es el querer vivir decidiéndose a intervenir, tomándose la palabra; es la voz que interrumpe, fuera de sí, la voz que es en sí misma trauma, provocación del acontecimiento. Precisamente porque *interviene*, el querer hablar

\* Wenceslao Galán ha participado en el nº 53 de *Archipiélago* “Programas de subversión” con el artículo “Okupar el lenguaje. Siete tesis (y ningún ejemplo) sobre pragmática subversiva”. Es miembro de Espai en blanc.

suspende y desencaja —no realiza— el sistema-lenguaje donde irrumpe. Impone silencio, no lo acoge. La infinita tensión de ese momento, la ambivalencia con respecto a su propio límite, toda la resistencia que se concentra y zozobra *ahí*, tal es, en suma, la resonancia de la voz (su diferencia con el sonido, su lingüisticidad).

Así, sólo el querer hablar, en cuanto querer vivir, produce —provocándolo— lenguaje: enunciados, textos, discurso. Pero justo por eso la producción no tiene origen ni lugar. La interrupción lo es siempre del régimen que adjudica cada vez los lugares, los sujetos. Como expresión del querer hablar, la suirreferencialidad de la voz no indica más que la toma de la palabra, que el acontecimiento que provoca la intervención del querer vivir. Una vez decidida, la voz o el querer hablar irrumpe —discurre— sin *sujetarse* a nada, sin asignarse a nadie, desquiciándose —por tanto, contrayéndose— respecto a sí misma, recomponiéndose y descomponiéndose sin ningún límite *ante* o *tras* de sí —entre el infinito y la nada... Esa zozobra, ese no-lugar abriendo y cerrando no-lugares, fuera de sí, ésa es la instancia primera del discurso.

Ahora bien, sólo el hombre anónimo, sólo aquel que ya no es ni su lengua ni su clase, ni su razón ni su nombre, que ni siquiera es su humanidad, sólo quien no tiene, en fin, nada más que su cuerpo, su voz, su vida —que no es suya pero es su vida— ha llegado a saberlo. Desde ahí negocia su inserción —su *asignación*— en una realidad confundida ya con el capitalismo; su colaboración —derrotado, superviviente— con un capitalismo extendido sobre el querer hablar como una red semiótica infinita, dispuesta, en efecto, a negociar con él la toma de la palabra.

2. No hay creación. Las palabras ni se encuentran ni se donan: se provocan. No hay modo de hablar, de que aparezca o se dé lenguaje, sin ese acto de provocación que es tomarse la palabra. Momento, pues, que no puede —porque no es capacidad ni atributo— enseñarse o adquirirse sino justo provocarse: *Habla, rompe a hablar, rómpete*. Así que sólo ese cuerpo roto, ese cuerpo puesto fuera de sí por la voz, herido o abierto por el querer vivir, traumatizado, señalado, expuesto, sólo esa vida rota, puede como tal intervenir, provocar a la vida, sacar al sentido fuera de sí, poner en marcha el discurso.

Se precisa una ontología no del acontecimiento sino de la subversión —y su ambivalencia— para concebir en su extrema dificultad que se toma la palabra como se roba el fuego, y que tal es la condición formalmente subversiva del querer hablar: *es palabra sólo porque se la toma*, tal como es vida sólo porque se la provoca. No hay, pues, momento constituyente. El mundo es un incendio...

Nada, entonces, de fenómeno, de apertura de mundo, de claridad. Los “camino de bosque” son ante todo pistas falsas. El bosque

lo cruzan sólo gritos, gritos que no abren espacio, que se agotan en sí mismos, que no son voz —por eso el grito acaba siempre fallando. Por el contrario, querer hablar es de entrada prenderle fuego al bosque, avivar la llama, revolverla, revolverse, abrir cada vez el no-lugar del mundo —“el agujero”— donde podemos hablar, vivir...

Donde *podemos hablar*, esto es, donde podemos ante todo nuestra propia fuerza, nuestra propia interrupción. Porque podemos sin saber qué, porque no sabemos lo que podemos, por eso hablar es querer hablar, tomarse la palabra, hablar fuera de sí, irrumpir, recomponiéndose o descomponiéndose más allá de sí mismo. Este desajuste entre el límite de lo que es y “la toma” de la palabra, que subvierte como tal la correspondencia entre *légein* y *einanin*, el ámbito del sentido, del *zôon logikón* (en una palabra, el espacio del mundo); este desquiciarse, decimos, el ser y el querer hablar o vivir, explica, porque lo provoca, el carácter mismo de la discursividad, o sea, el que todo discurso, porque lo es, porque discurre, resulte formalmente inadecuado a su propio límite, radicalmente inaudito —topológico, si se quiere.

Hablar es entonces quedar en entredicho, no terminar, no ver los límites; hablar es, en fin, entrecortarse, y ello tanto cuanto se soporta —entre el infinito y la nada— la herida que el propio lenguaje provoca, su hemorragia. Abiertos en cada poro, salidos de sí (único modo de hablar, de amar), los amantes arden en la elocuencia pura, se exponen y provocan absolutamente, ya en formas de expresión intransitivas (la poesía), ya libres definitivamente de sentido (la música). Al otro extremo y encerrado en su cuerpo sin síntomas, sin un no-lugar donde la herida de la voz o del sí mismo se abra y resuene, el niño autista no puede soportar la locura de vivir, de hablar, de exponerse (por eso sólo el amor, provocándole, podrá curarlo).

Pero allí donde el *podemos hablar* asume una condición directamente política lo que arde en las palabras —en los cuerpos, en la voz— es la realidad misma. De ahí que toda asamblea, toda reunión dispuesta y decidida a la toma de la palabra, sea siempre incendiaria —al menos mientras dure, es decir, mientras se aguante a sí misma, mientras sostenga la herida o resistencia que ella misma es y provoca. Y de ahí también que, aun cuando parezca ocupar una posición constituyente (Kronstadt, Vitoria), sólo pueda expresarse irrumpiendo, provocando la intervención, subvirtiendo. Una y otra vez el *podemos hablar* se revuelve contra sí mismo, desafía unilateralmente las llamadas al orden, al sentido común: se encara con la realidad, la ex-pone, la saca fuera de sí (la “kategoriza”, tal cual). Una y otra vez, tomándose la palabra, el *podemos hablar* prolonga su ambivalencia no en la pulsión de muerte o repetición que, dominándolo, garantizaría su poder, su supervivencia, su institución (en forma de parlamento, sindicato, etc.), sino a favor de la

*“El querer hablar  
es el querer vivir  
decidiéndose  
a intervenir,  
tomándose  
la palabra”*

propia ambivalencia. Propagando el incendio. Asolando la red. Resisténdose.

3. Entendemos ahora cuál es el problema del poder: ajustar la toma de la palabra, delimitar (dar términos, entidad, medida) a *eso* que llamamos querer vivir, garantizar, en fin, la representabilidad general del discurso. Lo cual, después de la derrota, se traduce así: que la intervención del querer vivir se adecue a la conectividad como forma del sistema-mundo capitalista, esto es, al desarrollo sostenible de proyectos en red. No hay que extinguir el incendio sino, al contrario, dominarlo, *provocar* su explosión controlada.

Dicho de otro modo, se trata de “sujetar” la tensión del querer hablar, de aprovechar como recurso productivo la fuerza de sus paradojas. De entrada, el que la decisión de intervenir se trabe, según hemos visto, con una discursividad que se recompone y descompone de suyo, ilimitadamente. Y, segundo, que el *podemos hablar* muestre tanto un carácter transitivo, productivo (de textos, de discurso), como intransitivo, expresando en este caso el momento del desafío, de la exposición, de la resistencia —de la voz.

Así las cosas, la estrategia del poder consiste en reconducir la toma de la palabra reconstruyendo una y otra vez, en la intervención del querer hablar o vivir, un “yo hablo” capaz de garantizar —y exigir— la validez del sentido, esto es, la posibilidad de que la intervención conecte en general, sea formalmente “proyecto”, se la pueda capitalizar: produzca.

Claro que este yo o garante no tendrá por tanto la forma —y la “voz” — de una conciencia, trascendental o absoluta; como tampoco la objetividad que garantice será la idealidad de lo que se sabe o se debe, la infinita presencia a sí del discurso de la verdad o la justicia (sobre el mundo, sobre el hombre, sobre las cosas), presencia de la que todo enunciado efectivo sería justo una *intervención* finita, determinada. Lejos de este esquema metafísico, el “yo hablo” es ahora una vida que, sujeta a proyecto, hace uso de la palabra, la toma —no *se* la toma— observando las condiciones (pragmáticas, de entrada: intersubjetividad, comunicación, leyes del discurso, etc.) que hacen posible la conectividad en general, esto es, el sentido común capitalista.

Así que esto es el poder: provocar la decisión de intervenir (*Rompe a hablar, rómpete*) asegurándose de que allí —cuerpo o voz, solo o reunido— donde acontezca, donde se libere el trabajo del lenguaje o la potencia de vivir, allí mismo el peligro de la unilateralización, de una resistencia sin medida del *podemos hablar*, quedará manejado por un conmutador o *shifter* (“yo hablo: dialoguemos, entendámonos”) que conecte y movilice aquella energía en los bordes del sistema, de la red. O sea, hacer hablar pero creando nodos, reproduciendo consenso.

Desde esta perspectiva, lo que la semiótica juzga el problema esencial del lenguaje, a saber, cómo hablar, cómo decir *algo* cuando el sentido se resuelve en una semiosis infinita, queda ya puesto —y gestionado— en el centro del nuevo régimen político: en efecto, cuando no hay nada que decir, cuando todos los discursos confirman y conforman infinitamente este mundo solo, entonces cómo hacer hablar sin dejar callar, evitando la desconexión, la espiral de silencio. Por eso, lejos de anular la irrupción —el foco de fuego, el pseudodesafío—, el régimen los provoca, los induce, para que vibren en la voz de los prisioneros como lucen en su piel, desde hace ya tiempo, los pseudotatuajes. *Gespräch macht frei*: “El diálogo os hará libres”. ¿Hay que explicar aún que llamemos a este régimen “fascismo postmoderno”?

*“La palabra, porque es tomada, provocada por el querer hablar, sí tiene una dirección: zozobra”*

4. Si tal es el conflicto, apreciamos ya la magnitud de nuestro desplazamiento. Basten dos indicaciones. En primer lugar, frente a la deriva no motivada del signo, frente a la diseminación del sentido causada —tal sería su fuerza— por la estructura sin centro del lenguaje, la palabra, porque es tomada, provocada por el querer hablar, sí tiene una dirección: *zozobra*.

En efecto, la irrupción, la intervención del querer vivir —inmediatamente: la voz— es en cada caso su contracción. Puede ser expansiva, de modo que el querer y el hablar se recompongan una y otra vez, y entonces el *podemos hablar* se expresa a sí mismo en una secuencia inaudita de intervenciones, de nuevas contracciones —enunciados, textos, discurso— sin límite ante sí, dilatándose al infinito (así pasa en las revoluciones). O puede ser recesiva, de modo que el querer y el hablar se descompongan, y entonces el *podemos hablar* se apaga, se anonada, en una distensión —nada que decir— que de suyo tampoco encuentra final...

Pero entonces el ser, la verdad de lo que es y somos, el sentido de lo que decimos, debe entenderse no ya como la violencia de una clausura sino como un resto interior a la propia zozobra, como el límite que en cada caso demarca la contracción, la superficie “quemada”, el vaso de las cenizas: *hasta dónde* podemos —hemos podido— en cada caso intervenir, soportar nuestro desafío, resistirnos; *en qué punto* nos rendimos, cansados de querer hablar.

En segundo lugar, si la zozobra no tiene límites entonces no hay exterior. No hay, pues, esa forma siempre deshecha del afuera y que sería la existencia del lenguaje —su rumor, su murmullo, allí donde me coloca el “hablo”... Así que tampoco la contracción que provoca la palabra remitiría ya a una absoluta desterritorialización del sentido, caos cuyo peligro quedaría conjurado justo por la voz: la voz que meramente suena, que *entona*, que tararea, abriendo así la “institución cero” del lenguaje. Nada de eso, en efecto, ocurriría. Entre la nada y el infinito no existe el cero.

# La última orilla del sabotaje

RAÚL SÁNCHEZ



© JORDI CISCAR

El comentario crítico de *El infinito y la nada* no es un ejercicio que se pueda ventilar con los procedimientos habituales de la polémica filosófica y política. El libro, como dispositivo pragmático, excede por todas partes las cuadrículas en las que pueden prefigurarse los medios y resultados de aquélla. Entendámonos: estamos ante un gran libro de filosofía, de aquellos destinados a pervivir, con escasos *semblables*, para contemplar incólume la pila de cadáveres de sus contemporáneos. No obstante, al mismo tiempo, sin distinción alguna entre los planos, nos interpela un desafío político que no reconoce ni se dirige a ningún sujeto (de lo) político. Si, en cierto modo arbitrariamente, situamos este libro al lado de la producción filosófica hecha y pensada en lengua castellana, entonces nos viene encima una constatación feliz (para quienes nos creíamos condenados a transcurrir aún nuestras vidas en una lengua literaria huérfana de pensamiento filosófico): este libro (y en gran medida sus predecesores)<sup>1</sup> constituye lo que en teoría de conjuntos se denomina un *singleton*, esto es, un conjunto formado por un único elemento. Simultáneamente, sin distinción alguna entre los planos, encontramos en él una política sin “propuesta”, sin sentido reconocible y codificable con arreglo a la historia reciente de las prácticas subversivas. Un libro que contiene la violencia y los malos modales de todo acontecimiento verdadero.

## NOTAS

1. Nos referimos, por supuesto, a *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Madrid, Siglo XXI, 1994, y *Horror vacui. La travesía de la noche del siglo*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

Parece, en efecto, que en este terreno no hay sino “respuestas a respuestas”<sup>2</sup>. Sin embargo, ¿cómo responder a este desafío que mina las condiciones de todo diálogo?

*La derrota, la noche, la vida.* El pensamiento del querer vivir, nuestro *singleton* filosófico, atraviesa sin embargo un *phylum* del pensamiento crítico contemporáneo. La derrota del comunismo antisocialista de los movimientos que nacen con la revolución mundial de 1968 es un acontecimiento total, y no un incidente biográfico y generacional. Ya nada será como antes y los efectos del acontecimiento suponen un *rien ne va plus* de las alternativas imaginables del pensamiento crítico. (No) hay nada que hacer. El nihilismo no toca fondo. La experiencia de la derrota abre a la noche del siglo y a la travesía del *desierto circular* de la realidad.

Resultaría completamente vil tachar de nihilista la descripción de este tránsito, por más cruel, directa y contundente que la encontremos en la obra de Santiago López Petit. El nihilismo constituye una condición contemporánea y negarlo no es sino otra de sus formas. Ahora bien, justamente en ese relato, reiterado siempre con aplomo y crueldad, se gestan las condiciones no-filosóficas del pensamiento del querer vivir (como desafío y sabotaje de la realidad). Secretamente, en la *dramatización* de la experiencia radical de la vida que acompaña a la derrota política y existencial se abandona la “última orilla”<sup>3</sup> del pensamiento crítico. Lo que significa que no encontraremos en *El infinito y la nada* una aproximación “desnuda” a la experiencia radical de la vida en la noche del siglo, sino una precomprensión de esta experiencia que se encargará de volar todos los puentes. El personaje conceptual encargado de esta intercesión que abre al concepto seminal del querer vivir es, por supuesto, el *hombre anónimo*, aquel —que somos todos— que sólo “dispone” de su querer vivir. Acompañando este salto al vacío del pensamiento crítico, en esa misma orilla, nos preguntamos: ¿por qué volar todos los puentes?

Un despiadado *tour de force* de demolición sistemática de todos los asideros ontológicos del pensamiento crítico nos deja con la pregunta en la boca. Recordemos que *Entre el ser y el poder* exponía un querer vivir que se constituía como encrucijada de ser, poder y nada, articulados en *coyunturas* dependientes de las secuencias de expansión y contracción del querer vivir, mientras que el tiempo era despojado de toda primacía ontológica y definido como “yuxtaposición de sucesión y devenir” (de la que se deducían a su vez el ser y el poder como dos “estados atractores” de la sucesión: el ser como una fuerza de estabilización de una “nada anonadante” y el poder como un acontecimiento de secuencialización del tiempo mediante la operación del contar). La radicalización de la aporía del tiempo nos entregaba el *momento* justamente como “crepúsculo y detención del tiempo”, resultado de la *obliteración* del mismo y del “desalojo de la eternidad del instante”. Este momento abre a la coyuntura y a la experiencia de lo *posible-imposible*, después de la experiencia nihilista del agotamiento de lo posible, en tanto que condición determi-

## NOTAS

2. Véase Santiago López Petit y Marina Garcés, “No hay sino respuestas a respuestas”, intervención en las jornadas Sobre *Mil Mesetas* de G. Deleuze celebradas en Barcelona (1997). El artículo puede verse en: <http://www.sindominio.net/laboratorio/documentos/milmesetas/home.htm>

3. La expresión es del Schelling de las *Conferencias de Erlangen*: “Quien quiera filosofar verdaderamente, ha de renunciar a toda esperanza, a todo deseo, a toda lamentación, no debe querer nada, ni saber nada; ha de sentirse solo y pobre, darlo todo para ganarlo todo. No es cosa fácil: es penoso separarse, por así decir, de la última orilla”, citada en Gabriel Albiac, *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*, Madrid, Hiperión, 1979.

4. Véase S. López Petit, *El infinito y la nada*, Barcelona, Bellaterra, 2003, pp. 219 ss.

5. Es conocida la distinción entre proceso esquizo y patología clínica esquizofrénica. No obstante, sirvan las siguientes observaciones de Félix Guattari: “Esquizofrénico es aquel que ha fracasado en su propio proceso esquizo. Entre el proceso esquizo y la esquizofrenia hay una oposición” (F. Guattari, *Desiderio e rivoluzione*, entrevista de Paolo Bertetto, Milán, Squilibri, 1978). Consulte además el breve “Glosario de esquizoanálisis” redactado por Félix Guattari y publicado en *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.

6. S. López Petit. *El infinito y la nada*, op. cit., pp. 39-42.

7. “El querer vivir es lo que falta al ser; el querer vivir desatiende las indicaciones del ser; el ser carece de lo que al querer vivir le sobra y, por último, el ser siempre llega tarde, siempre está retrasado con respecto al querer vivir”, *ibid.*, p. 161.

nante de la experiencia del querer vivir como estructura común en la noche del siglo que sigue a la (nuestra) derrota.

De esta suerte, el querer vivir se echa el universo a sus espaldas, se constituye como clave y centro de imputación, se torna en “fundamento” de la historia de la metafísica. Sin embargo, sabemos que no se trata de un *conatus*, que no responde a una lógica de la autoafirmación, que se presenta en definitiva como una fluctuación del devenir o una contracción de la ambivalencia entre el infinito y la nada, pero al mismo tiempo es una extraña y oscura fuerza la que hace que, en la coyuntura *más desfavorable* para el querer vivir —esto es, en aquella en la que se da una “uniformidad entre ser y poder” y que en el plano social se presenta como “espacio social aniquilante” y no es sino la transcripción de un “querer vivir nulo o que tiende a cero”—, éste se dé a sí mismo las condiciones para la destrucción de su encarcelamiento mediante la práctica de la “unilateralización”<sup>4</sup> de todas las relaciones que incumben al cuadro ontológico de las coyunturas de ser, poder y nada.

¿No es éste un bien curioso optimismo de la razón (entendida esta última como facultad destructiva, como “pensar contra el pensar”)? ¿El mismo que responde de la formulación de la “apuesta prevaricante”: resistir(se) sin esperar nada?

*Esquizogénesis del querer vivir.* Uno de los grandes logros de *El infinito y la nada* es lo que podríamos denominar su “nuevo modo de exposición” con respecto a los trabajos anteriores. Poco rastro queda ya de un cierto lastre de la institución filosófica que encontramos en *Entre el ser y el poder*, mientras que, a diferencia de *Horror vacui*, aquí lo heteróclito, lo discontinuo y lo incoherente se someten a la sistematicidad implacable que el programa de subversión exige. La *pars destruens* de la primera parte del libro es un prolongado ajuste de cuentas encaminado a impedir que el “aparato de captura” de la historia de la filosofía sirva de apoyatura para paralizar la fuerza subversiva que empuja en la experiencia radical de la vida, en la ambivalencia y en la zozobra que ésta provoca. Este nuevo modo de exposición contribuye decisivamente a que se afiance en nosotros la siguiente sospecha: *El infinito y la nada* sería una “inmensa y razonada desorganización”, una reducción *esquizo*<sup>5</sup> del proyecto de cuerpo común del materialismo spinoziano, marxiano y postmoderno. Observemos hasta qué punto se reproducen aquí las operaciones de la “apuesta prevaricante”: del *conatus* del modo spinoziano se extrae toda la fuerza de afirmación y persistencia, pero ni rastro de su “lógica de la estabilización-desestabilización”<sup>6</sup> y por ende sólo subsiste el abismo de la ambivalencia infinito-nada; la intensidad ontológica del *trabajo vivo* del marxismo *operaista* estalla, perdiendo toda substancia y toda potencia generadora de valor, pero no así su carácter de centro de imputación de todo el cuadro ontológico de las encrucijadas y coyunturas entre ser, poder y nada, esto es, su *anterioridad* y autonomía con respecto a aquéllas<sup>7</sup>; de la vida inmanente deleuziana se desprenderá la intempestividad del acontecimiento

***“El hombre anónimo  
es aquel que  
sólo dispone  
de su querer vivir”***



“estoy vivo” y con éste la potencia inagotable del efecto de singularización, así como la sobreabundancia de las vidas virtuales y potenciales<sup>8</sup>, pero no el *recogimiento* (fuerza de ser) sobre el campo transcendental de una vida.

De esta suerte, la ambivalencia infinito-nada se presenta como una suerte de condena a la desterritorialización absoluta y pendular, en cuyo interior se determina el querer vivir como contracción o ambivalencia de la ambivalencia, perturbación y resultado de una decisiva *valentización*. De ahí no se saldrá nunca<sup>9</sup>. La esquizogénesis se da sobre el fondo (superficial) de una homogeneización: no hay sino ambivalencia, oscilación destinal entre el infinito y la nada, fluctuación continua del devenir. Y esta esquizogénesis, la irrupción del querer vivir como contracción de la ambivalencia, es un efecto de iteración de sí y al mismo tiempo de quebranto de toda puesta en referencia del querer vivir con arreglo a cualesquiera coordenadas ontológicas: se trata de la insistencia de la *inadecuación* interna del mismo<sup>10</sup>.

Bajo tales condiciones, la pobreza de la esquicia-querer vivir es máxima. Su única fuerza, la ambivalencia. Sin embargo, esta fuerza y las operaciones de las que será capaz harán palidecer, por mezquinas, las alternativas que podrían ligarle a las coyunturas de ser y poder. En efecto, mediante una serie de operaciones en el vacío, el querer vivir será capaz de realizar otras tantas *recomposiciones* (ontológica y existencial)<sup>11</sup>. No olvidemos que justamente este término, el de recomposición, era una de las nociones clave de la valencia estratégica del sujeto revolucionario en el pensamiento crítico anclado al concepto marxiano del trabajo vivo. Ahora bien, ¿cómo se recompone, cómo se complejiza, cómo puede expandirse una esquicia?

*Contra el fascismo postmoderno.* El rechazo de la sustancialización nos entrega a un proceder diagramático y cartográfico adecuado a la expansión del querer vivir. Es éste uno de los grandes logros de *El infinito y la nada*, y sólo cabe calificar de prodigioso el despliegue de la Máquina Formal de la Existencia<sup>12</sup>, el formidable trayecto de la nada a la complejidad, un plano de consistencia recorrido por la alternancia de decisión (D) y no-decisión (-D) de(l) querer vivir —lo que por ende conjura toda ilusión de un sujeto soberano y transcendental del mismo—, y una máquina de enunciación polifónica *no significativa*, sino pragmática y creacionista, que produce el *texto de la vida*. Nuestra esquicia ha producido una máquina, no un sujeto; de la homogeneización surge la complejidad minimalista de la MFE. Justo lo suficiente, el mínimo de ser, la consistencia ontológica necesaria para que la expansión del querer vivir, su esquizo-*conatus* no sea lisa y llanamente un suicidio. Hay aquí más apego a la vida que en el más exaltado de los vitalismos. No se trata de un compromiso o componenda con el ser, sino de una exigencia de consistencia que responde a la univocidad del desafío, que es *en* la vida y, en cierto modo, *más allá* de la muerte o, en cualquier caso, de una oposición vitalista vida-muerte<sup>13</sup>.

## NOTAS

8. *Ibid.*, pp. 158-59 y 161-62.

9. “Toda vida surge de la penumbra y se desarrolla en la penumbra. El querer vivir, porque es nada e infinito, ni se determina exclusivamente por negación ni por mera singularización afirmativa. Se determina abriendo un claro en la penumbra [...]”, *ibid.*, p. 148.

10. “El querer vivir es la contracción de la ambivalencia, o lo que es igual, la inadecuación entre el querer vivir (fuerza de dispersión) y el ser (fuerza de recogimiento)”, *ibid.*, p. 139.

11. *Ibid.*, pp. 140-42 y 152-55.

12. *Ibid.*, pp. 166-173.

13. “La muerte deja de ser el acontecimiento terrible cuya llegada temerosos esperamos, para convertirse en la otra cara del renacer. Porque vivimos infinitas vidas nos atraviesan infinitas muertes. La muerte del querer vivir que articula una constelación de constelaciones es imposible. Moriremos, ciertamente, pero nuestra muerte no será más que un pequeño agujero en una constelación de relaciones”, *ibid.*, p. 164.

14. *Ibid.*, p. 176.

15. *Ibid.*, p. 211.

16. “Y entonces sucede que, en el mismo instante, en que la derrota, el fracaso en ‘asaltar el cielo’ se pone como el acontecimiento verdaderamente determinante, como el acontecimiento que define y es nuestra Noche del Siglo, o sea, nuestro estar perdidos, entonces en el mismo instante las líneas de fuga que Deleuze propugnaba se convierten necesariamente en trayectos del nihilismo” (S. López Petit y M. Garcés, “No hay sino respuestas a respuestas”, cit.).

17. S. López Petit, *El infinito y la nada*, op. cit., p. 218 (la cursiva es del autor).

18. “La unilateralización es aquella relación —la única relación— que permite al querer vivir poder auto-determinarse como desafío, pues le permite llegar a identificarse consigo mismo. Mediante dicho operador el querer vivir reconquista la potencia de la ambivalencia como *única*. La unilateralización libera la ambivalencia y la dirige desde dentro”, *ibid.*, p. 241.

En cierto modo, todo el tratamiento nominalista del concepto de vida se presenta como un andamiaje contra una u otra forma de la autoaniquilación del querer vivir: ésta acecha porque, como veremos, cuando el querer vivir se pone como desafío, como en un juego de espejos el enemigo se confunde con la propia expansión: “El querer vivir es lo que hace posible el juego indefinido del orden y el desorden”<sup>14</sup>. Ahora bien, lo que nos interesa aquí precisamente son las mutaciones, las metamorfosis, las *autoafecciones* del querer vivir que son capaces de sustraerle o liberarle del juego del orden y el desorden y, al mismo tiempo, desplazan y arrastran en su desterritorialización a las lógicas de conservación (ser), de secuencialización (poder) y del gelificar fluctuante (nada) y, por ende, a la forma (nueva) del enemigo. La ambivalencia llega aquí hasta una tensión extrema, en el umbral de lo aporético.

En efecto, el querer vivir como desafío en la actualidad se enfrenta al resultado de la Gran Transformación, que no es otro que la identificación entre capitalismo y realidad (homonimia de lo real)<sup>15</sup>. La Gran Transformación es otro nombre de la derrota de las grandes expresiones colectivas del querer vivir, y se trata de una derrota, como sabemos, determinante<sup>16</sup>. Sin embargo, este querer vivir que insiste, que emprende las travesías del nihilismo, se pone como desafío para desocupar un orden —en este caso el de la “palabra tautológica” de un ser identificado con el capitalismo— que se desprende a su vez de la necesaria inscripción ontológica del querer vivir en expansión como extrema ambivalencia no subjetiva: este orden será el del fascismo postmoderno, basado en una “política de la relación” que explotará esa ambivalencia con arreglo al juego de identidad, diferencia, fundamento y contradicción entre los distintos nudos de querer vivir, cuyo efecto será la “sociedad red” y cuyo procedimiento —que, recordemos, es “la forma más avanzada de secuestro y canalización de la ambivalencia”<sup>17</sup>— será el de la “movilización total por lo obvio”. El desafío se dirige contra este fascismo postmoderno —y lo que nos interesa es cómo se hace *factible* el sabotaje del mismo.

Las operaciones de unilateralización —interrupción del sentido y multiplicación de dimensiones con arreglo a un uso del vacío y al empleo de la “potencia de la tautología”— serán al mismo tiempo operaciones de violencia sobre el propio querer vivir en tanto que centro de relaciones de-en la movilización total. Siempre encontraremos esta dualidad que es el espejo de la ambivalencia constitutiva expansión-recogimiento. Pero la esquicia va hacia adelante, aun haciéndose daño, como *vida rota*, vida política, hasta destruir la realidad o, lo que es lo mismo, bloquear la movilización total. En estas páginas decisivas, en las que se expone la *política nocturna* que se desprende de un pensamiento estratégico de la unilateralización<sup>18</sup>, Santiago López Petit habla de una “alianza de los amigos”, sin que sepamos exactamente qué tipo de transformación supone esa alianza, ni si entonces habremos abandonado la cárcel de las lógicas de ser, poder y nada. Esta penumbra eterna, donde respira la ambivalencia liberada, ¿podría ser una metamorfosis irreversible? La potencia estratégica de la

“El querer vivir  
se torna en  
fundamento  
de la historia  
de la metafísica”

ambivalencia, potencia al fin y al cabo, es capaz de destruir el fascismo postmoderno, esto es, el principal y más temible enemigo de la liberación del querer vivir, la forma más refinada de la subsunción capitalista de la ambivalencia. Su "eslabón fuerte". De ahí que nos veamos tentados de decir: ¡no está nada mal para una travesía del nihilismo! *Y con todo...*<sup>19</sup>. Y con todo, a nuestra esquicia no le falta la contumacia de lo inapropiado, formidable monstruo filosófico de sabotaje y liberación, que debemos al pensar de *El infinito y la nada*.

\* Raúl Sánchez es miembro de la Universidad Nómada y del grupo de investigación GMS (Globalización y Movimientos Sociales). En *Archipiélago* puede leerse "Testaruda potencia. El materialismo creativo contra sus límites" (nº 53).

## NOTAS

19. *Ibid.*, p. 251.

# ¿De qué está hecha una vida política?

SANTIAGO LÓPEZ PETIT



Querer vivir. En toda mi vida no he pensado nada más. El infinitivo de un verbo que aún me interpela como el primer día. Por su carga de ilusión y de malestar, por la zozobra que produce. Querer vivir: queremos vivir. He hecho del querer vivir mi idea única por necesidad. Se piensa siempre por necesidad, se piensa bajo coacción. Bajo coacción de la vida. No es a causa de la muerte sino a causa de la vida que el querer vivir es un querer vivir. Los momentos de plenitud se apagan. Las asambleas también se disuelven... La vida sólo se nos hace presente por su ausencia. Por eso el querer vivir no es palabra sino grito. Es el grito de la vida. El querer vivir no conlleva una economía de la inmanencia o de la pura afirmación. Al contrario, la economía del querer vivir es la ambivalencia. La ambivalencia es el modo de decir que el querer vivir se halla entre la nada que no es soporte y el infinito que le atrae. Nosotros no somos más que una contracción de la ambivalencia, de esa nada e infinito. Todo deriva de aquí. Desde mi concepción del mundo hasta la política que creo factible de hacer. Lo siento por Spinoza y por Nietzsche. No me los creo.

Ciertamente una cosa es verdad: la política es ontología y la ontología, política. Entonces si la política es crítica de la política —que es lo que ha sido en sus mejores momentos— tenemos que desembarazarnos asimismo de toda ontología. Artaud tenía razón, el Ser huele a mierda. ¡Fuera de mí ya! Tenemos que empujar el Ser si queremos vivir. Contra el Ser y el cansancio de ser se despliega el querer vivir. No hay por tanto una decisión por el Ser que permita autenticar nuestra existencia tal y

como pretendía Heidegger. Aquí el decisionismo se viene abajo, puesto que el querer vivir nada tiene que ver con la decisión. Más exactamente: el querer vivir es únicamente decisión cuando el querer vivir mismo se debilita. Ante la enfermedad, ante la muerte... Yo soy, en cambio, la recomposición que traba *mi* y *el* querer vivir. El modo como esta recomposición se realiza. La contracción puede desplegarse. Vivir es eso: cuando el querer vivir se expande.

Hoy se habla mucho de biopoder, de que el capital pone "la vida a trabajar". Estos análisis son insuficientes porque permanecen en el interior de la economía política, y eso ya no vale cuando la realidad coincide con el capitalismo. Ahora, en el fascismo postmoderno, la vida —quiero decir la vida misma, no una forma de vida— se ha convertido en el auténtico modo de dominio y sujeción. ¿Acaso exagero? En absoluto. Esta pesadilla es la nuestra cuando nos automovilizamos para producir una realidad obvia. Es decir, cuando vivimos. Con la postmodernidad se ha producido un cambio fundamental: la vida ha dejado de ser un dato objetivo, por lo que tenemos que reinventarnos nuestra vida misma si queremos vivir. En otras palabras: para esta realidad capitalista sobramos completamente, a no ser que hagamos de nuestra vida un proyecto inscrito dentro de la automovilización. En eso estamos los que no hemos sido aún expulsados por superfluos, mientras exclamamos resignadamente: "la vida es la vida". Frase muy ilustrativa, por otro lado, ya que explica muy bien cómo en esta realidad el nihilismo llega hasta su culminación. Ciertamente ya no queda *nada* de vida. O mejor, únicamente *vidas privadas* que se buscan a sí mismas, presas de miedo ante el nihilismo que las rodea. Y yo digo que no se encontrarán jamás, porque el fondo de una vida es el querer vivir, y el querer vivir es lo común.

Una idea única: el querer vivir. Un solo objetivo: expulsar el miedo del querer vivir. Este miedo que como un monstruo de mil rostros nos atenaza. Miedo con regusto de esperanza, miedo como necesidad de seguridades, miedo insuficiente al miedo... En *El infinito y la nada* he hecho de la zozobra un punto de partida. La zozobra era lo que sentíamos cuando nos poníamos ante nuestro querer vivir, pero, justamente por eso, era la vía que nos devolvía el querer vivir. Cada vez más pienso que esa vía no funciona. Es intelectualmente válida pero impracticable colectivamente. ¿Cómo hacer del querer vivir un desafío? ¿Cómo evacuar el miedo del querer vivir para conquistar así una vida política? Para destruirnos en tanto que vida privada y construirnos como vida política. Ése es el objetivo.

Creo que sé cómo conseguirlo. En verdad yo diría que todos lo sabemos si bien disimulamos, porque cuesta hacerse daño a uno mismo, y, además, nos asusta lo que parece políticamente incorrecto. La respuesta es la siguiente: el *odio a la vida*. El odio a nuestra vida. Si la vida es lo que nos sujeta en lo que somos, la única manera de liberarnos es odiarla hasta estar dispuesto a perderla. Hace años hablábamos de odio de clase como de un odio dirigido no a un capitalista en concreto, sino a la es-

estructura capitalista. Hoy esa estructura que nos oprime y sujeta es la vida. Hay que inventar un odio a la vida que nos libere del miedo. A este odio a la vida que no es prisionero de su objeto de odio le llamo odio libre. Voy a decirlo de una vez: este odio a la vida es lo único que puede salvarnos. La tarea que aquí se anuncia es ingente y nueva. El pensamiento crítico que hace suyos estos planteamientos ya no puede dedicarse a desenmascarar las falsedades, a denunciar las medias verdades. El fascismo postmoderno se halla más allá de la sociedad del espectáculo. Cuando la realidad se ha hecho obvia ya no puede desenmascararse. Sólo puede destruirse. ¿Lo intentamos? Es lo que ya están haciendo todos aquellos que arrancan a la realidad una coyuntura favorable —por ejemplo, haciendo una guerra a la guerra— o aquellos que, aprovechando que el Estado se retira, agujerean la realidad con situaciones en las que poder habitar... En las grietas de la realidad viven las vidas políticas. Acechando.

En verdad todo empieza con el odio a la vida, con este odio a la vida que libera al querer vivir. A partir de aquí el camino está abierto y hay que atreverse a experimentar. Porque un camino no se hace empezando a caminar (obviedad estúpida) sino huyendo del camino. El odio a la vida se plasma como exacerbación y desafío. Dicho de otro manera. ¿De qué está hecha una vida política? De exacerbación de la vida y de desafío al poder. La exacerbación (cuidado que he dicho “exacerbación” y no “afirmación”) se prolonga en el pensar y el amar. Para amar hay que exacerbar la vida. Para pensar también hay que exacerbar la vida. Amamos contra el amor, y pensamos contra el pensar. Desesperadamente. El desafío al poder es también un gesto radical pero, a diferencia del amar y del pensar, se construye sobre la repetición del operador “unilateralización”. Desafiamos al poder cuando conseguimos hacer de la ambivalencia una potencia única. Cuando conseguimos oponer un mundo al mundo del poder. La vida política no tiene la opacidad rebuscada de una vida privada. Al contrario, es absolutamente transparente. Consiste en amar, pensar y luchar. Sí, eso es. Toda ella es lucha.

*“Hay que inventar un odio a la vida que nos libere del miedo”*

\* Santiago López Petit ha publicado *Amar y pensar. El odio del querer vivir* (Barcelona, Bellaterra, 2005), *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío* (Barcelona, Bellaterra, 2003), *Horror vacui. La travesía de la noche del siglo* (Madrid, Siglo XXI, 1996, reseñado en el nº 26-27 de *Archipiélago*) y *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir* (Madrid, Siglo XXI, 1994).

En *Archipiélago* puede leerse: “Los límites del discurso político” (nº 10-11), “Las travesuras de la diferencia” (nº 13), “Deleuze y la política. Entrevista a T. Negri” (nº 17), “Contra el hombre, a favor del querer vivir” (nº 23), “La internacional situacionista y nosotros” (nº 39), “Por una política nocturna” (nº 45).