

*Santiago López Petit*

Hijos de la noche



*Santiago López Petit*  
Hijos de la noche



tinta  
limón  
-EDICIONES-

COLECCIÓN  
NOCIONES  
COMUNES

López Petit, Santiago

Hijos de la noche - 1a ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2015.

240 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-3687-09-9

1. Filosofía. 2. Título

CDD 190

Diseño de cubierta: Juan Pablo Fernández

Imagen de tapa: *Pájaros*, Tomás Espina, 2007

Maquetación, corrección y cuidado de la edición: Tinta Limón

© 2014, Edicions Bellaterra, S.L.

© 2014, de los textos, Santiago López Petit ([www.slopezpetit.com](http://www.slopezpetit.com))

© 2015, de la edición en Argentina, Tinta Limón Ediciones.

[www.tintalimon.com.ar](http://www.tintalimon.com.ar)

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

<b>Prólogo. Santiago López Petit o la travesía del nihilismo,</b> por Diego Sztulwark	7
<b>Prefacio</b>	17
<b>1. La enfermedad</b>	19
Cotidianidad	19
Médicos	26
Fatiga	29
Ella	37
Los niños	40
<b>2. La noche del malestar</b>	45
Caras de lo inexorable	45
La experiencia (im)posible	53
La <i>otra</i> noche	55
<b>3. La enfermedad y la filosofía</b>	65
<b>4. La enfermedad como malestar social</b>	75
<b>5. La anomalía y la verdad</b>	83
<b>6. Sombra viva</b>	91

<b>7. Emergencia</b>	99
<b>8. La fuerza de dolor</b>	109
<b>9. Crítica del pensamiento trágico-romántico</b>	119
Una tentación exánime	119
La tragedia antigua	123
El pensamiento trágico	130
El Romanticismo	137
<b>10. Atravesar la noche</b>	149
Deshacerse del nihilismo	149
La paradoja trascendental	157
La extraña alegría	161
<b>11. El desafío del querer vivir: posición y vector</b>	171
La alianza de amigos	171
Budismo y mística cristiana	174
Liberar la vida contra la vida	180
Politizaciones	186
Destino y culpabilidad	207
La violencia de existir	221
<b>12. El desafío del querer vivir:</b>	
<b>despliegue de la potencia de la nada</b>	225
Interiorizar la muerte	225
Tres figuras: el árbol seco, la marioneta y el partisano	230
<b>Final</b>	237

Prólogo  
**Santiago López Petit**  
**o la travesía del nihilismo**

*Por Diego Sztulwark*

*“No aguanto más la banalidad disfrazada de cultura pretenciosa  
o el engaño de una militancia política autocomplaciente. Me  
siento cerca, en cambio, de las vidas que no quieren aparentar”.*

*“Esta vez no tenemos nada: ni horizontes,  
ni sujetos políticos..., somos libres”.*

La consumación de la metafísica ha dejado fuera de juego a las antiguas sabidurías del alma. La realidad se ha vuelto *Una* con el capital. Y hasta el lenguaje ha sido capturado por la máquina que moviliza lo social. Hijos de la noche son quienes han aprendido a hacer del malestar la coartada última para no entregarse. Sólo cabe atravesar el nihilismo, luchar existencialmente contra la entera despolitización de la vida, la filosofía, las militancias.

Santiago López Petit habita una zona sombría y anónima, entre la vida y la muerte. Busca en la poesía esas “ideas que tengo y que todavía no sé”. Se trata para él, desde siempre, de no ceder en su *querer-vivir*. Una contracción entre el infinito y la nada capaz de extraer un vector radical para afrontar la ambivalencia dolorosa de lo real: unilateralizarse, desparadojizar lo real, abrir grietas en las más duras de las rocas.

Se trata de un combate. Ante el agotamiento de los posibles, en la imposibilidad. Una vez que se ha alcanzado una suprema soledad. Cuando se ha hecho necesario meter el cuerpo entre las grietas, para que no vuelvan a cerrarse y para impedir que la conciencia retome su impulso a la síntesis de miedo y consumo.

Se combate contra la vida, cuyo ideal sin ideal es la libertad tal y como resulta proclamada por el “yo-marca”. La vida tomada por diseños de valorización. La vida como compulsión a tener “proyectos”,

dado que la existencia es concebida bajo el modelo triunfal de la empresa. La vida como realización, en un yo cualquiera, de las operaciones de la máquina conectiva que ensambla estados de salud-activismo-autopromoción-estabilización subjetiva.

La consumación de la metafísica es la realización del nihilismo.

En una palabra: el *querer vivir* contra la “vida”. El punto de partida para el querer vivir es esa confrontación desigual, en la que descubre su impotencia más propia. No habrá elaboración de potencia sino a partir del dolor y, en última instancia, de la *enfermedad*. Son las respuestas de cualquier plan de vida a eso que en nosotros quiere vivir. No habrá más opción entonces que aceptar el dolor y la enfermedad del querer vivir para extraer de ellos una potencia, que será, al menos al inicio, potencia de *nada*. Puesto que la realidad, tal como la solíamos comprender, ya no existe; ha sido devorada (subsumida, reorganizada, despiadadamente asimilada) por el capital.

La realidad es el capital en tanto única fuente de acontecimiento y de sentido. La omnipresencia del neoliberalismo. La verdad como realidad, en la era de la movilización global por lo obvio, disfraza de complejidad lo que es puro desbocamiento del capital.

Sólo queda atreverse al tránsito que parte de nuestros padecimientos y patologías como lugar último de una disposición no tomada por la locura hiper-racional de la valorización en que ha devenido el mundo: la “fuerza *de* dolor” nos revela como *anomalía*, como seres que no cabemos en la realidad.

En este gesto nos aproximamos a la verdad como *desplazamiento*. No surgirán ideas-fuerza, pensamientos con poder de trastocar el mundo sin asumir la violencia de esta verdad por desplazamiento antagónica respecto de la idea neoliberal, “verdadera” y super-potente en la medida en que describe y representa correctamente al mundo. La idea neoliberal contiene toda la verdad que corresponde a la arbitrariedad de la violencia y al dinero que todo lo someten. Las ideas verdaderas, en cambio, sólo surgen de un pensamiento combativo que resiste una y otra vez la aceptación del neoliberalismo victorioso como realidad.

El punto de partida es la noche. La noche no es la muerte, ni el aumento gratuito del sufrimiento. Menos que menos el suicidio, esa estupidez; porque la enfermedad nos ata a la vida. Y de esa unión extrae los rudimentos para atacarla. Trasmutación de la vida: si todo “proyecto de vida” hace de nosotros unidades de la movilización, participación sumisa en el andamiaje de la comunicación-conectividad, consumación del poder bio-semio-teo-capitalista, durante la noche del malestar no hay vidas, no hay muerte, hay penumbra, sombras ardidadas.

Los hijos de la noche aprenden el arte de la subversión resistiendo la noche del malestar: de allí procede su radicalidad.

Lo que Santiago Lopez Petit llama “enfermedad” no es un ente conceptual abstracto ni un estado de convalecencia, sino una vivencia de aislamiento sensible. Un cristal que separa de la vida. No “empobrecimiento” de la experiencia (como dice Benjamin), sino *impasse* de toda experimentación. Y al mismo tiempo sólo se puede dar con la anomalía si se aprende a compartir el malestar, politizándolo. Rechazando de una vez esa vida-simulación, pseudo-conatus sometido a la ciencia del marketing. La enfermedad del querer-vivir como recurso contra la vida. Odio a la vida. Odio necesario para desobedecer la interdicción de nuestra “cultura de la vida” sin caer en ninguna ideología –heideggeriana– de la muerte.

La enfermedad es lo más real, el secreto de toda vida. Se trata de recusar todo aquello que nos aleja de nuestro malestar. De depurar el lenguaje de la distancia. Expulsar todo aquello que reniega del malestar en nuestros anhelos íntimos. La filosofía ya no reflexionará en torno a un “querer” cuyo punto de partida estaría contenido en sí mismo, Razón o Voluntad. Se adoptará como lo más propio e inmediato la premisa del malestar. Y habrá que persistir en el malestar contra la mentira que acosa. Contra las técnicas que lo neutralizan.

Esta ruptura ostensible concierne a la filosofía, ya que ella fue practicada como saber que inculca abstracción a la enfermedad y estetiza el sufrimiento por medio de artificios conceptuales. Incluido el heroísmo del pensamiento trágico romántico. La politización de

la existencia ya no se corresponde con héroe alguno. Si alguien tiene derecho a proclamarla ese es el “hombre anónimo”, ese hombre, esa mujer normal –es decir, tomada por la movilización, y harta de ella–, atravesada por la fatiga.

Con esta afirmación López Petit termina de huir del pensamiento trágico-romántico en el que había permanecido, aferrado al dolor, tras la derrota de los años setenta. Lo trágico-romántico y su noche mística, con su “hermoso fracaso”, es incapaz de asumir la fuerza de dolor. Fallidos en su tentativa, los trágico-románticos carecen de auténtica desesperación. Padecientes por la pérdida de un origen, no alcanzan lo anómalo y acaban sumergidos en una pura interioridad “frente a una realidad que ha desaparecido”. Tampoco consigue esa fuerza de dolor la “admirable” tentativa deleuziana (nietzscheana), que hace de la enfermedad una fuente de visiones y alegrías.

¿Y Foucault? ¿No encontramos en su obra una auténtica politización de la enfermedad (la locura), a partir de una revelación de los mecanismos normalizantes-patologizantes? A pesar de sus evoluciones internas, Foucault permaneció en una concepción romántica de la enfermedad-locura, unas veces concebida como un afuera inefable que debe alcanzar a decir su verdad, otras sucumbiendo ante la única verdad del poder médico.

La politización de la existencia debe pensar actualmente la enfermedad sin restos de romanticismo. Es preciso ir más allá de la posición según la cual la verdad de la norma se halla en la excepción (lo patológico). Pasar de la politización foucaultiana a una politización de la enfermedad como anomalía de viviente normal, roído en su núcleo íntimo por un dolor que ya *no* hace síntomas para el saber-poder médico.

La enfermedad se ha vuelto lo normal en el mundo (ocurre normalmente a las personas normales). Enfermedades autoinmunes; fatigas; pánico. Su potencial *anómalo* pertenece a todos, sin ser para cualquiera: se abre sólo a quien arriesga para abrir una brecha entre vida y muerte, entre lo activo y lo pasivo. Sólo allí se vuelve *desafío*.

Partiendo de su aspecto disidente: “salir de la realidad” hacia “un afuera que no existe” para “aliarse con la *potencia de la nada*”.

La experiencia de la *anomalía* se corresponde en la biografía de Santiago López Petit con el postfranquismo. Cuando la alianza del reformismo obrero y del capital pactaron el régimen que parece agonizar hoy en España. La anomalía es el sitio en el cual sólo cabe proceder, sin piedad, a la destrucción de toda prefiguración, de todo posible lógico, de toda oferta de experiencias prefabricadas. La anomalía es saber que la historia pudo/puede ser otra. Sólo que ese saber no cuaja con el realismo de las reformas. Su percepción del tiempo es demasiado diferente, actúa por descarga de *presentimientos*.

La radicalización a la que da lugar la anomalía pone a prueba todo lo vivido por la vida, todo lo entendido por la filosofía. Su belicismo precisa de una poética capaz de abstraer al lenguaje de la máquina de semiotización generalizada, con su metafísica dualista del signo.

En el corazón de la anomalía se encuentra el *desafío*. No sólo la política, también el heroísmo romántico y la filosofía han quedado atrás. Tampoco la salvación mística –budista o cristiana– con toda su sabiduría alcanza esta posición. Los hijos de la noche no son la noche, sino quienes han aprendido a forjar en ella su resistencia: una política nocturna.

Los precursores de López Petit son los poetas enloquecidos que politizaron su existencia.

Kleist. O Lautréamont. *Pero no me quejaré. Recibí la vida como una herida y no he permitido que el suicidio curara la cicatriz. Quiero que el Creador contemple, a cualquier hora de su eternidad, su abierta grieta. Este es el castigo que le inflijo.*

O Celan: *Mantenerse de pie en la sombra/ de la cicatriz en el aire./ Mantenerse de pie para nadie y por nada. Desconocido, para tí, solo/ con todo lo que en esto posee espacio,/ incluso sin palabras.*

O Artaud: *Resistir mediante su propio cuerpo tal como es, sin jamás pretender conocerlo más allá de su voluntad de resistencia cotidiana... es todo lo que el hombre puede y debe hacer, sin jamás permitirse preguntar por la trascendencia de su respiración (sauffle) o del espíritu, porque no hay trascendencias.*

Sonreír y vomitar.

Una política nocturna no se presenta como una nueva política, ni como una anti-política, sino como una crítica de la política. No una conquista de la opinión pública (porque tal cosa no sólo no existe sino que es además una construcción de los poderes: es espectáculo), sino una *interioridad común*. No una aceptación del “poder terapéutico”, que sólo salva a quien se declara víctima. No sumarse a “lo democrático” en la medida en que siga siendo una máscara del *estado guerra* y del *fascismo posmoderno*. No aceptar las técnicas de la autenticidad, “del llegar a ser” quien verdaderamente “soy”, porque en esa “autoayuda” se pierde el poder de lo anómalo.

Y sobre todo, evitar los dos peligros mayores para todo hijo de la noche: que la enfermedad quiebre y frustre lo desafiante; situarse como chivo expiatorio, perder su singularidad al sentirse investido, sólo él, de una misión trascendente.

*Cuesta abrazar las olas del querer vivir.*

*Hijos de la noche* es un libro extraño. Recupera, cuando ya no era posible, la filosofía para la lucha. Y lo hace con, pero también *contra* Nietzsche (“mi mejor enemigo”). Si Nietzsche “supo penetrar como pocos en el interior del sufrimiento” y realizar “la travesía del nihilismo”, también ahogó esa travesía en un “oasis estético”: nos impuso un “reír” frente a la vida. Nos mandó a “llegar a ser lo que somos”. Nietzsche, además, es culpable, para Santiago López Petit, de no haber sabido “protegerse contra el uso fascista de su obra”.

Queda Marx. Un Marx leído vía Artaud. Capaz de tomar como punto de partida un agobio existencial que parece neutralizarse sin provocar efectos públicos, aunque el sufrimiento persista. El malestar que produce la vida es el heredero del potencial radical-crítico del proletariado y está llamado, como aquel en su momento, a experimentar su fuerza. Haciendo del dolor la base de operaciones para atacar la realidad.

Marx con Artaud: *más rabia y más estrategia.*

Artaud contra el aristocratismo de Nietzsche. Artaud, hijo prototípico de la noche. Artaud, “conatus materialista”, arraigo en

el sufrimiento somático. Artaud, para romper mejor los marcos tradicionales de lo filosófico, y de lo político, respecto a las lecturas de la enfermedad.

¿Cómo no vacilar al escribir: “hijos de la noche”? ¿Cómo hablar de eso sin vivir ni escribir como lo hace Santiago López Petit? ¿Pueden amarse sus textos, en particular este último? ¿Se sabe lo que se hace al querer este libro? La comprensión que podamos tener de las tres figuras de la travesía del nihilismo puede ofrecer algún indicio: el “árbol viejo” que es como la potencia taoísta del “no hacer” (*wu wei*); “la marioneta” (japonesa), que es como la potencia del ritmo; y “el partisano”, que es la potencia partidista de la convicción, contra el absoluto. Que da combate en coordinación con las otras luchas, aunque “va por la libre” y lleva en él la muerte. Así: el poder del no-hacer, sumado a la potencia de ritmo y –coronando la estrategia sin centro– la convicción partidista, proporcionan la figura de la politización de la existencia completa, desplegada.

*Put a Vida Hermosa.*

Existe *Famara*, esa playa solitaria y repleta de cenizas volcánicas, de Santiago. Pronto llegará la noche, *volveremos a leer a Marx* puesto que, para él no hay dudas, *la guerra continúa*.



*A Katsumi*



## Prefacio

He decidido escribir sobre lo que le pasa a mi cabeza. Sobre el dolor que vive en ella y que a mí no me deja vivir. Sobre los ruidos que insisten y me mantienen siempre vigilante. Sobre todo lo que se pierde, a pesar de que esta mano, que ahora va por mi frente, intente sujetarlo. Como se puede ver, no hablo de mí. ¿A quién le importa mi yo si ni siquiera a mí me interesa? Hablo de la enfermedad. Efectivamente, el mundo tiene el diámetro de mi cráneo. Explicar por qué la noche está en mí y me devora incansablemente es lo más político que en estos momentos puedo hacer. Tuve que infectarme de muerte para sobrevivir, y entonces pude entender la vida y el dolor del mundo. Quiero explicar que la travesía de la noche lleva del malestar a la resistencia. Que es un camino solitario pero no en soledad. Porque lo que no se puede decir hay que gritarlo. Un grito no requiere justificación. Tan solo necesita una boca dispuesta a desgarrarse y unos oídos que quieran escucharla. He escrito este libro por dos razones. Por necesidad, para explicar lo que para mí sigue siendo lo inexplicable. Y también porque presiento que lo que me pasa no es tan distinto de lo que a mucha gente le sucede. Estamos en una bifurcación histórica. La naturaleza humillada se desquita. El Estado de los partidos se hunde aquí y allá. Un mundo se acaba. La impotencia no es algo concreto, son simplemente frases que nos decimos para soportar lo intolerable. Cuando vivir es habitar día a día el límite, cuando para vivir hay que interiorizar la muerte, entonces se pierde el miedo y una fuerza indomable se apodera de nosotros. Los hijos de la noche, porque son esta fuerza de dolor, pueden inocular

vida. Politizar la existencia es nuestro objetivo y a él dedicamos todos nuestros esfuerzos. Para acabar diré que en este texto no hay un ápice de ficción. Solo la ficción propia de toda escritura y la impostura que existe en un yo que habla, aunque el autor crea que su escritura está hecha con sangre.

## 1. La enfermedad

### Cotidianidad

Describo un proceso de demolición y el intento de controlarlo, de dirigirlo fuera de un destino que día a día parece más irrevocable. En mí no hay ni una huella de decadencia, solo esta destrucción mental y física que quisiera explicar con palabras. El sufrimiento me ha arrancado el tiempo. En la noche del malestar no existe el tiempo y por eso este libro no podía ser un diario. Soy un cuerpo que, porque tiene la muerte dentro, ya ha sobrepasado la muerte misma. Vivo en una eternidad que expulsa a quien desea entrar en ella y estoy abocado a un cielo abierto. Tomo la palabra pero sé que mi palabra no puede decir nada, no debe decir nada. Para que así pueda oírse la voz que no abdica nunca. El grito del querer vivir. Quisiera desterrar toda grandilocuencia, aunque me doy cuenta de que las palabras *muerte*, *vida* y *desesperación* son necesariamente imanes de la noche. Cada una de estas palabras nombra y carga con la inmensidad de la noche. He tenido que inventar la idea de vida para entender qué es la enfermedad. Hay muchos fuegos que encender. La cuestión del estilo no me interesa.

Me hubiera gustado ser normal. Tener una vida que poseyera la continuidad de una línea y que estuviese construida a partir de los segmentos habituales: niño, joven, padre, abuelo. Una vida normal con un inicio y un final. No fue posible. El viento del mundo hizo jirones lo que debía ser, y la niebla que se levanta cada día

conmigo confundió el antes y el después. Porque la vida ataca a la vida. Porque la vida se venga con la vida de ser vivida. Aquí quiero explicar el porqué.

No sé cuándo empezó verdaderamente esta historia de demolición. Supongo que con la aparición de unos fuertes ataques de dolor de cabeza que me obligaban a huir de la luz, del ruido, y que, poco a poco, se hicieron permanentes. En la habitación contigua alguien lloraba. Aprendí a conocer cada tipo de dolor de cabeza, su evolución, los modos de combatirlo. Para sobrevivir, tuve que ahondar en el conocimiento de mi cuerpo. Lo que sucedió posteriormente puedo situarlo exactamente. Un día estaba dando clases y, de pronto, las palabras se rompieron a pedazos y cayeron al suelo presas de incoherencia. En aquel momento yo ya no estaba. La sensación de somnolencia continua que durante años me había penetrado decidió pasar súbitamente al ataque. El suelo sobre el que me apoyaba se hundió, y quedé apresado en el fondo de las cosas. Nunca conseguía dormir suficientemente. Me esforzaba por alargar el sueño con somníferos para poder despertar más descansado. Inútilmente. Es así como me di cuenta de que no iba a salir de la noche.

No sé cómo calificar mi situación. Quizás el término más apropiado sería el de una ausencia dolorosa. Un proceso lento de destrucción que avanza en silencio y con la determinación irresistible de una espiral de cansancio. Sensación permanente de sueño tanto de día como de noche. Dormir y no poder verdaderamente dormir. La vida es la celda de una cárcel donde alguien me impide dormir. ¿De quién es la mano torturadora que jamás me permite descansar? La vida se ha convertido en mi Guantánamo particular. No ser nunca capaz de alejar esta muerte en vida y tener siempre que disimular. El sueño inacabable deforma mis ojos hasta que casi no veo. Siento el rostro hinchado. El peso infinito de mi cuerpo y la cabeza siempre a punto de estallar. El sueño que nunca cesa no llega a cansar lo suficiente para poder por fin descansar. Al contrario, excita. Me

pone al borde del ataque de nervios. De una explosión incontrolable. En las cumbres heladas del Himalaya falta el oxígeno y no se puede permanecer mucho tiempo. No es fácil vivir en el “entre” que separa la vida y la muerte. En este “entre” se pierde el miedo. Yo solo tengo miedo de mí mismo.

¡Esta semana he podido leer tan poco! Leer poesía es lo único que puedo hacer. Busco en las poesías que leo las ideas que tengo y que todavía no sé.

Barcelona, 1973. El alto volumen de la radio impide que los vecinos oigan el ruido que produce la ciclostil. Las octavillas salen muy cargadas de tinta y se pegan entre ellas. Llevamos guantes de goma para no dejar huellas. Llamamos a la puerta y apagamos los suspiros con el miedo. No contestamos. Nuestras certezas abren un más allá de las perpetuas derrotas, y en la soledad del agujero sé que no estamos solos. Creemos en lo que vivimos y vivimos en lo que creemos. No renunciamos a nada porque nada tenemos. Solo futuro. Aunque vivir se paga con silencio, los horizontes se multiplican en mi pensamiento abriendo puertas hacia fuera. Luego la realidad las irá cerrando una a una, y muchos amigos se convertirán en cadáveres perdidos por el camino que comen muy bien en la mesa del poder. En aquel momento no sabíamos aún que la derrota adoptaría la forma de una victoria. Pero antes, mucho antes, yo supe que la imprenta clandestina no era ya mi refugio. Por debajo de la puerta del zulo penetró una dimensión metafísica que desconocía. Mi cabeza vacía, invadida por el dolor, zarandeada por lo despiadado. Cuando me imaginaba estar encerrado en la cárcel me decía que, a pesar de todo, siempre tendría el pensamiento, la posibilidad de seguir pensando. Un día supe que no me quedaba ni el pensamiento. La vida dejó de ser ligera y empecé a sentir el peso de lo inexplicable. Todo lo vivido con esperanza e ilusión se retorció en el lenguaje pétreo del dolor. Como anunciando una promesa incumplida. No, no era una cuestión de escala. Tuve necesariamente que volver a mí, porque había llegado el tiempo de la

soledad. Ando para huir de un destino que, poco a poco, está fijando mi pensamiento en un pensamiento único.

Berlín, 1989. Deambulo solo por la ciudad nevada intentando perderme. El frío intenso dibuja la noche de color azul púrpura. Tengo que preparar las oposiciones y no puedo. Ya hace un mes que no soy capaz de concentrarme a causa del dolor de cabeza, y creo que, si la situación no cambia, me será imposible presentarme al concurso. Habito una planta baja cuya única ventana da a un pequeño patio interior. En el patio hay un banco de madera que espera a alguien que no llega, que nunca llega. Por eso cada día que pasa el espacio aparece más y más vacío. Llevamos la estructura de la espera hincada en lo más hondo. Podemos acabar con la esperanza. Abolir esta estructura de la espera es, en cambio, mucho más difícil. Aun así el dolor, al no dejar vivir lo que vivimos, socava dicha estructura. Más exactamente: la incrusta en una bocanada de aire irrespirable. Ando frenéticamente por la ciudad para que mi cabeza no estalle.

Buenos Aires, 2009. He viajado a la Argentina para dar unas conferencias invitado por unos amigos. Tenía mucho miedo a que el *jet lag* me afectara dados mis problemas con el sueño. Finalmente he comprobado que este desajuste no es nuevo para mí. Mi vida diaria es ya esta somnolencia permanente, esta imposibilidad de concentración. Me hundo en la ciudad y, casualmente, descubro una sala inmensa donde casi un centenar de personas aprenden a bailar el tango. Entro. El instructor les dice que tienen que sentirse como empujadas por el cojín o el pañuelo que sostienen en sus manos. Hombres y mujeres se mueven atraídos verdaderamente por este extraño compañero. Me impresionan la seriedad con que lo hacen y, sobre todo, la gravedad de los rostros. Ando entre ellos y no me ven. Con habilidad procuran esquivarme para no chocar conmigo. Sigo andando en la noche buscando inútilmente esta mano amiga que me podría conducir fuera de la noche.

París, 2011. Las terrazas de los cafés están abarrotadas de gente que parece feliz. La tarde es calurosa, aunque el verano no ha llegado todavía. Me siento junto a una estatua del paseo y puedo oír el rumor de las conversaciones, de las risas. Siento, por unos momentos, la enorme lejanía que me separa de su mundo. Digo su mundo, y es también el mío. Digo ellos, y yo soy también uno de ellos. Me gustaría dejar de ser espectador y participar en la conversación. En verdad, lo he hecho mucho tiempo. Ahora ya no puedo. No aguanto más la banalidad disfrazada de cultura pretenciosa o el engaño de una militancia política autocomplaciente. Me siento cerca, en cambio, de las vidas que no quieren aparentar, que sobreviven cayendo en la vida porque pierden el equilibrio. Las luces de la ciudad disipan la oscuridad que ya acecha. La noche nunca acaba de llegar. Soy una vida que muere huyendo de sí misma. Ando aceleradamente por la ciudad para escapar a un afuera que no existe.

Hace doce días que mi vida ha quedado en suspenso. No se trata de que vivirla haya sido duro. Lo que ha sucedido es mucho más simple. Este trozo de vida no ha existido porque estaba envuelto con el celofán de la muerte. Me lo han robado. Ahora he vuelto en mí.

Estoy en la biblioteca intentado leer un libro. No puedo concentrarme. Leo sin entender. Leo maquinalmente palabras que me son extrañas. Un montón de libros que he seleccionado están sobre la mesa. Nunca podré llegar a leerlos. Esta imposibilidad, esta limitación, se me hace cada vez más insoportable.

A menudo la soledad no es una condena, sino un momento de tranquilidad. Las palabras que perforan mi cabeza ya no me alcanzan, se detienen fuera. Cuando intento explicar esta situación de hundimiento en la que habito, acabo siempre sintiendo la necesidad de justificarme. Aunque yo rechace con todas las fuerzas esta posición. Aunque mi interlocutor se muestre abierto a escuchar. En esta sociedad expresar un cierto sufrimiento carga necesariamente con el

estigma de lo inoportuno, de lo que está fuera de lugar. Incluso de lo que es de mal gusto. Estoy cansado de disimular. La soledad, sin embargo, reaviva el malestar. Mi cabeza es un glaciar que se resquebraja. Quiero adentrarme en las grietas de mi cerebro para entender qué me pasa.

Por la calle busco un rincón en el que recogerme. Poder dormir, descansar, se ha convertido en mi única obsesión. Todo lo demás pierde progresivamente importancia y lucho para que no sea así. Dormiría sobre todas las cosas.

He tenido que cambiar mi modo de trabajar ante la imposibilidad de recordar lo que pienso, ante la dificultad de poder concentrarme. Introducir una cierta disciplina en mi vida ha sido la única manera de evitar disolverme, de poder controlar, aunque sea parcialmente, este proceso de demolición. Horarios rígidos, limitación de viajes. A cada pensamiento asocio una palabra, un sentimiento, para que no me huya en su impasibilidad. A pesar de todo, la actividad de pensar me permite aún una cierta objetivación. Me abre un espacio en el que resistir. Tomo cada vez menos apuntes al leer porque mi mano tiembla.

No consigo localizar la desesperación que crece en mí pero constato sus efectos devastadores. Estuve más de un año escribiendo sobre ella metido de pleno en ella. En una pequeña libreta que siempre me acompañaba recogía frases que creía arrancadas de la tensión oscura de mi noche. Palabras que me parecían teñidas de un dolor incommunicable. Más tarde, cuando conseguí cierta distancia, y me pregunto qué significa *cierta distancia*, pude comprobar que lo escrito no tenía el más mínimo valor. No eran más que gritos, susurros, llamadas de atención. Entonces comprendí que la desesperación era algo sumamente simple. Tan simple como la muerte.

La situación es sencilla de explicar y, a la vez, inexplicable. Dormir sin dormir. En mí crece un cansancio infinito, pero este cansancio

no permite ningún tipo de abandono. Dormir sin dormir es vivir sin vivir. Intento distinguir entre un sufrimiento físico y un sufrimiento psíquico. No puedo partir con los dedos una pastilla, o abrir una cerradura. Es fácil de describir el dolor que en estos casos siento. Pero lo que me pasa en la cabeza no consigo descifrarlo. Es dolor de cabeza, aunque hay algo mucho más terrible. Porque, en definitiva, con el dolor de cabeza he convivido siempre y sé cómo hay que enfrentarse a él. La oscuridad, el hielo, la luz infrarroja, golpes y presión son modos de atacar un enemigo que puedo identificar. Pero esa desesperación que no se deja localizar es mi peor enemigo. Está dentro, me combate. ¿Soy yo? Soy yo luchando contra mí. En la soledad creo un Dios para tener un oponente con el que poder luchar.

La pregunta *¿qué me pasa?* vuelve a mi cabeza con insistencia y no me abandona. Intento entender el dolor que me domina. Creo que no tengo un dolor que desespera, sino una desesperación que produce un dolor insoportable en mi cuerpo.

Intento localizar el dolor en partes de mi cuerpo pensando que una cierta concreción quizás me permita librarme momentáneamente del sufrimiento. Muevo la cabeza, la agacho, el dolor se intensifica. Los ojos se coagulan, se hunden en sus órbitas y caen dentro de mí. Desfigurado, me pongo una máscara que no asuste. Me cuesta un enorme esfuerzo incorporarme y andar. Todo esto no es aún mi sufrimiento. La desesperación es un no-lugar. Creo que nunca podré acorralarla en una esquina.

Al levantarme tardo horas en encontrar mi cuerpo. Actúo maquinalmente. Me esfuerzo por lavarme, afeitarme, para evitar un abandonarse que presiento. La cabeza estallada es incapaz de concretar lo que quiere. Soy una voluntad inconsciente que no tiene objeto. Mi querer estallado es incapaz de concentrarse en un punto. En la noche, el querer y el vivir se acercan y se separan en un movimiento sin fin.

Poco a poco, las interrupciones desaparecieron. Ya no había ausencias dolorosas, solo una rara somnolencia que se extendía sin pausa. La noche en mí. ¿Cómo puedes aún sonreír? Sé que mi sonrisa cuelga en el aire. Es la sonrisa de un cuerpo ausente. Porque en el fondo de la desesperación no hay solo desesperación.

Despierto como cada día en otro cuerpo que no reconozco como mío. Creo que me viene estrecho y me duele. No puedo casi moverme. La cabeza tampoco es mía. Hace tiempo que mi cabeza es un solar abandonado entre dos edificios que el viento azota. Quizás un día vendrán algunos vecinos valientes a plantar un huerto. Un huerto donde los niños podrán jugar mientras sus mayores seguirán hablando de la vida que pasa.

## Médicos

Pusieron mi brazo sobre un fondo negro para fotografiarlo. El médico especialista en alergias estaba exultante. Pocas veces había visto una reacción tan intensa y, a la vez, una respuesta positiva frente a un espectro tan amplio de alérgenos. Me prometió un estudio pormenorizado que seguro resultaría muy interesante. (Hospital de Bellvitge). Mi cabeza, por su parte, se la llevaron al neurólogo, quien, después de realizar numerosas pruebas, diagnosticó, supongo, algún tipo de cefalea. En verdad, ya ni me acuerdo. Recuerdo solo los pasillos, los ascensores, los vestíbulos. Y la sensación de que el miedo entraba lentamente en mí. En las esquinas del Hospital de Sant Pau, como en todos los hospitales, había bolsas de tristeza abandonadas por las prisas. Indiferencia sádica y también abnegación, una especie de compasión amordazada. La luz blanca palidecía esterilizada y yo oía los llantos de los que ya se habían marchado. Efectivamente, me di cuenta de que el hospital me hacía cobarde. Nadie puso la mano sobre mi frente cuando caía. Y ellos lo veían. En el agujero de

mí mismo. Las sillas estaban exhaustas de aguantar con indiferencia el dolor del mundo. Perseguido por presentimientos, buscaba una solución. Sí, esta es la palabra exacta, una solución. Pero ni sabían encontrar el problema. Los medicamentos recetados empezaron a devorar mi hígado. Era un Prometeo encadenado al que un águila come, un día tras otro, un hígado que en mi caso no volvería a crecer. Caí inconsciente muchas veces y luché por expulsar el olor a muerte de mi cuerpo. Permanecía semanas a oscuras sentado en un sillón y los gritos del hospital resonaban en mi cabeza. Basta ya. Detened lo que parece imparable. En mí ya no anida la vida. Me han dejado solo. Perseguido. En el Hospital del Mar, el médico de la clínica del dolor me propuso fundir un pequeño nervio de la cabeza para ya no sentir nada, por lo menos, de uno de los lados. Le pregunté si entonces con un solo golpe de cabeza podría abrir una puerta. No me dejé. Hui bebiéndome la inquietud y la rabia. El día se acortaba por momentos y el invierno ya había entrado en mi corazón. Sueño de una sombra, dicen, es el hombre. Yo era ya simplemente una sombra. Una sombra de una sombra que se había perdido en la noche. El latido de una noche que empezaba a perseguirme. Lo probé todo. Homeopatía, inyecciones de procaína en la cabeza, acupuntura, hierbas, terapias psicológicas y las manos de un taxista de una ciudad lejana que tenía unos poderes que curaban. Sacó la mano de mi frente porque dijo que quemaba. Por mi rostro petrificado no fluían lágrimas. En mi cerebro crecía una flor salvaje que la desesperación alimentaba. Hasta que el sol entró en mi herida y yo me ausenté. La noche desmorona. ¿Nunca más volverás? El insomnio fue creciendo y los coches pasaban raudos y constantes dejando una estela de oscuridad. Y las campanas de la iglesia cercana tampoco descansaban nunca. Nunca. El médico de la clínica del sueño, que era un médico muy importante, dijo que la cuestión era muy simple. Yo no sabía desconectar del día. ¿Tiene algún hobby? No, no me gustan. Pues tiene que buscarse uno, y me recetó Seroxat. Crecía la muerte en mí y mi único objetivo era cavar una oquedad en la noche. Para resguardarme un poco de los miedos helados. No es fácil desaparecer. Las ausencias

se multiplicaron. No te acostumbras nunca a perderte dentro de ti. Siempre es la primera vez. Un nudo en el estómago te ata a la superficie brillante de las cosas. El psiquiatra lo tuvo claro. Usted ha desarrollado mucho la parte intelectual de su personalidad pero poco la parte emocional. Procure sentir más. Es el estrés. Pero si hago lo que me gusta. Recetó antidepresivos cuyos fortísimos efectos colaterales me acompañaron años. Con un niño y una niña de corta edad, ¿no tengo bastante vida emocional? Mis párpados que se cerraban, cansados luchaban por alzarse. Tengo que vivir, mientras en mí goteaba la vida. Es bipolar. Tiene una depresión. Nunca hubiera pensado que albergaría en mi interior un ansia tan desmesurada por ser clasificado. Ser clasificado quizás detenga esta aniquilación y pueda permanecer al borde del abismo en el que se precipitan las sombras. Este pensamiento era evidentemente estúpido. Un médico del Hospital Clínico diagnosticó finalmente un cuadro SD de fatiga crónica con afectación predominantemente neurocognitiva, asociada a migrañas de difícil control y con dolores fibromiálgicos. Disponemos de un tratamiento sintomático de baja eficacia. Pero veo que es inteligente y ha sabido adaptarse a su situación. Doctor, ¿sabe que tiene delante a un desesperado? ¿Con su lenguaje médico-científico alcanza a comprender qué es la desesperación? Puedo imaginármelo, aunque solo usted puede saber lo que sufre. (Es la primera frase amable que llega a mi corazón ajado después de más de cuarenta años de arrastrarme por hospitales y consultas). Yo procuro estar cerca del enfermo, y por eso no llevo bata blanca. Gracias, doctor. No hay otra salida, tiene que adaptarse. Vuelva el año que viene. Dé gracias que aún puede andar y que no está tendido todo el día en la cama. Quedo por fin encasillado en un síndrome donde cabe todo lo inexplicable. Ciertamente ni tienen solución ni son capaces de aislar el problema. Pero yo sí he encontrado el problema. La vida se me hace digna de ser vivida solamente desde el orgullo de estar enfermo. No pagaré el precio de la paz, aunque no escondo lo insoportable que esto puede ser. No me doblegaré y cabalgaré el corcel negro de la enfermedad hasta atravesar la noche. Escuche, doctor. Yo sé muy bien qué me pasa. Y sé que,

en el fondo, soy el propio culpable de mi sufrimiento. No encajo en este mundo. No quiero encajar en este mundo. Me río de las pruebas que el médico me realiza para confirmar el diagnóstico. Cierre los ojos. ¿Este punto del cuerpo le duele? ¿Y aquí? De momento tiene seis puntos de dolor. Ahora ande en línea recta con los ojos cerrados. ¿Puede? Si quiere le digo yo mismo lo que tengo, no siga buscando. No quiero aceptar el término *culpabilidad* porque no sé si hay verdaderamente una decisión. Porque no me gusta la palabra *culpabilidad*. En el fondo, estoy enfermo porque me da la gana.

*Síndrome de fatiga crónica.* “Hay casos en que los síntomas desaparecen durante algún tiempo, quizás algunos días o semanas, pero la enfermedad suele ser crónica y recurrente, muy fluctuante en los síntomas variados y alternantes y apenas un 5 por 100 de los enfermos se recupera completamente... Normalmente los pacientes visitan múltiples especialistas, terapeutas alternativos, prueban todo tipo de medicamentos, remedios, suplementos, hierbas, vitaminas, modifican su dieta, viajan maltrechos a visitar otros médicos y terapeutas lejanos de los que les han hablado, gastan mucho dinero en todo ello, y suelen obtener poco rendimiento pues apenas logran mejorías significativas con algunas excepciones”. (Sacado de la *Wikipedia*).

## Fatiga

De acuerdo. Llamaré fatiga a mi enfermedad, aunque tanto me da el nombre. Yo sé que estoy enfermo de una enfermedad que me dice la verdad del mundo y de mí mismo. La fatiga es, en este sentido, un exceso de dolor. Y, también, un exceso de verdad. De aquí que no sea nada fácil de abordar. Por un lado, mi respuesta a quien con afecto pregunta acerca de mi situación necesariamente incomoda y deja sin palabras más allá de las tímidas expresiones “cuánto lo siento” o “¿no se puede hacer nada?”. Por otro lado, yo mismo quedo puesto en un lugar extraño en el que me siento desnudo y desprotegido.

Como si hubiera revelado el secreto de mi vida. Pero la fatiga, en la medida que ha simplificado brutalmente mi vida, me ha enseñado que este secreto no es mío exclusivamente, sino que es el secreto propio de toda vida.

A veces el sueño es tan profundo que no creo poder despertar. Sin embargo, abro los ojos. Con los ojos abiertos siento aún más fuerte la presencia incisiva del sueño dentro de mí que, clavado como está a mi esqueleto, no me ha abandonado. Luego vendrá la fatiga que debe ser algo como la muerte puesto que me posee enteramente. Un judío que estuvo preso en un campo de concentración afirmaba: “No pensar era la única manera de sobrevivir”. Eso es también lo que yo intento hacer. No pensar. Sobrevivir para él supuso tener que pertenecer a un Sonderkommando cuyo trabajo consistía en sacar los muertos de las cámaras de gas, en cortarles el pelo para aprovechar lo aprovechable. Sobrevivir en mis condiciones ¿qué conlleva? ¿Qué pacto maldito hago yo también con la vida para no estallar y poder seguir viviendo?

El dolor de cabeza es el enemigo exterior contra el que puedo luchar. La fatiga es el enemigo interior que lentamente me destruye. Es la desconexión. Ahora que, entre todos, estamos poniendo la mesa no puedo contar cuántas sillas faltan. O saber si el cambio que me entrega el vendedor es correcto. Esta desconexión es la inutilización más absoluta. Solo puedo sobrevivir como un autómatas. Frente a la fatiga, el automatismo del cuerpo que vive. “Pues nadie lo diría, no paras de escribir, de dar conferencias...”. Lo que nadie sabe es que de esta muerte terrible que se abate sobre mí nace una fuerza de dolor que es imparable.

Ayer estaba dando una conferencia y la noche de pronto se precipitó brutalmente sobre mí. Los oyentes se convirtieron en esfinges que me escrutaban con una mirada fría y despiadada. Indiferentes en su lejanía. La fatiga deforma mi rostro y lo deja sin expresión. Es la máscara de la normalidad que solo mis amigos saben penetrar. Las

palabras fluyen, como de costumbre, aunque no soy yo quien habla. Mi cuerpo se desangra en palabras que no me pertenecen. Soy hablado por el lenguaje. Pero el sufrimiento es mío. Es mi cabeza la que estalla. Soy yo quien no encuentra las palabras, aunque nadie se da cuenta de lo que me pasa. El automatismo que me mantiene en vida funciona correctamente y no deja entrever el frío de la agonía. La noche ha puesto escarcha en mi cerebro.

Nunca he podido oír el silencio. En mi cabeza se desarrolla una tormenta de arena. Una lucha ruidosa está aconteciendo dentro de mi cabeza. ¿Quién combate con quién? El mundo grita en mí. Mi cabeza es la caja de resonancia de este grito.

La fatiga no es una enfermedad que se tiene. Es un modo de ser. Yo soy mi enfermedad.

Espero la llegada de la noche para poder descansar. El día es largo, demasiado largo. Pero la noche se hace interminable. Suplicio de no dormir, de dormir oyendo el ruido del mundo a pesar de los tapones de cera. Alaridos de un cerebro que cruje como la nieve endurecida por el viento glaciado al ser pisada. Imposible retirarme dentro de mí. Imposible descansar.

Tengo la sensación de vivir constantemente al borde, aunque no de un abismo romántico, sino de algo mucho más prosaico. Lo imprevisto. Sencillamente, no sé qué será de mí. Convivo con una imprevisibilidad que únicamente mi cabeza, ocupada con pensamientos y sentimientos, aleja. Pero muchas veces el dolor de la ausencia desaloja mi cabeza. Entonces, cuando la destrucción actúa, ya no hay margen. Imposible dejar atrás la propia ausencia.

La enfermedad que sufro tiene el poder de condensar qué es la vida en un solo pensamiento. Un solo pensamiento del cual ya nunca he podido escapar. Un pensamiento que pienso cuando ya no puedo pensar nada.

Sueño con poder formatear mi cerebro, dividirlo en partes que funcionen desconectadas. Y en una de ellas, la que estuviera más recóndita, ubicar el dolor. Para no sentirlo.

El intruso es esta enfermedad que me secuestra. Alguien entra sigilosamente en mi interior y, poco a poco, se apodera de mi voluntad. Yo no soy yo. Contemplo mis manos cansadas, los ojos me escuecen, me cuesta mover las piernas. El intruso me reconstruye con los materiales negros de la noche. Yo soy este otro que estaba en mí. Este doble desconocido que me perseguía y que ahora, con alevosía, ha ocupado cada rincón de mi cuerpo. El huésped que ha venido para quedarse en casa me come, me bebe. Jamás podré volver a estar solo, ya que es fiel hasta la muerte. Mi soledad está poblada de gritos de guerra.

Me pregunto a menudo: ¿qué ha pasado en mí cuando no estaba en mí? En el tiempo de ausencia transcurrido, ¿dónde he estado? Yo soy aquel que desaparece en la noche o aquel que regresa en este cuerpo que ahora es mío. O ninguno de los dos. Vivo en una ambigüedad de vida y muerte que marca mi rostro con la tortura de una despedida interminable.

Hay un extraño que entra en mí y convierte en extraño mi propio mundo. Cuando regreso de la noche, y vuelvo a mirar por la ventana de la habitación, me parece descubrir un paisaje desconocido. Sé que llegar a ser uno mismo es una enorme estafa porque no existe este “sí mismo” que me espera. Sin embargo, yo también me pregunto quién soy. Si este ausente tan presente o este presente ausente.

Yo soy la voz que me habla al oído y me advierte que el tiempo se acaba. Yo soy la sombra que me acompaña cuando salgo a pasear y se esconde de la luz acerada del sol. Yo soy la mano que en el Google indaga sobre los métodos de suicidio. Yo soy el que nunca está cuando el otro está.

Tomo más y más café, me ducho con agua fría para despertar. Para expulsar este intruso que duerme en mí. Solo consigo temblar aún más.

Mezcla aparentemente imposible de sobreexcitación y de somnolencia, de estado de alerta y de sueño, de muerte y de vida, la fatiga empuja el querer vivir a vivir y, a la vez, lo hunde profundamente. La fatiga erosiona como el viento del desierto, y rompe la vida a pedazos que se pierden en el remolino de la desesperación. Corta el hilo que une los besos; separa la mano del rostro acariciado; interrumpe la mirada que encuentra otra mirada. Cuesta sentir ternura cuando el único objetivo es sobrevivir.

No tengo fuerzas para hablar. Mi letra es cada vez más incomprendible incluso para mí. Por suerte el dolor en las manos ha disminuido y ya no hace falta que la quemadura con el agua caliente disimule el dolor.

¿Contra quién dirigir este sufrimiento? Apuñalo la almohada que abrazo. Para que por fin cese este murmullo que respira conmigo. Intento cerrar los ojos.

La pregunta que continuamente me hago es si el esfuerzo por vivir vale la pena. Cuando el cansancio no se deja en la cama al levantarse sino que se lleva consigo, pegado siempre al cuerpo. Cuando la muerte no está fuera esperándote sino que vive en tu interior. Entonces, en cada gesto, en cada mirada, se cobija una imposibilidad y los límites se alzan como torres inexpugnables. Pero la pregunta “¿el esfuerzo por vivir vale la pena?” está mal planteada porque introduce criterios mercantiles en lo que es precisamente la negación de todo balance económico. El querer vivir quiere vivir. Simplemente. Con todo, nunca nos desembarazamos de esta pregunta porque vivir cansa, hay una enfermedad en el querer vivir mismo.

Nadie escucha. Nadie me escucha.

Buscar una medida del dolor es absurdo. Sé perfectamente que una objetivación es imposible y que tampoco lo calmaría. En el fondo, lo que deseo es que alguien pueda reconocer este sufrimiento. Debo abandonar esta pretensión. Salir de una lógica del reconocimiento.

La vida no pasa. Se ha congelado dentro de mí. No se puede dormir sobre el hielo azul. El cuerpo entumecido por el frío siente cada vez menos. Pero la cabeza caliente lucha contra un olvido que siembra restos sobre la superficie helada. Respiro palabras insensatas que asustan al público. Esperad, no os levantéis aún, no os perdáis el final del espectáculo cuando la cabeza en llamas atraviesa lo inmutable.

Temo que desear explicar lo que me pasa sea siempre la búsqueda de alguna forma de reconocimiento. Es cierto, desearía que alguien comprendiera por fin la autenticidad de mi sufrimiento. Este sufrimiento que no me deja vivir. Me doy cuenta, sin embargo, de que la lógica del reconocimiento es perversa porque empuja al suicidio. Paradójicamente, solo la muerte efectiva testimonia la verdad de una vida. Y, con todo, nunca es completamente así. Las razones de un suicidio se entrelazan, se oscurecen mutuamente. No debo buscar un reconocimiento sino interpelar para llegar a compartir algo que se me escapa. La distancia. Compartir sería politizar mi malestar. ¿La politización como la manera de ir más allá de la incomunicación inscrita en el mismo lenguaje?

La muerte que el suicidio podría darme me parece ridícula y estúpida frente a la muerte que continuamente llevo dentro. Sé que mi muerte no tiene final y, sin embargo, sé que es una muerte absolutamente real. El suicidio te da una muerte con final. Por esto hay momentos que siento la tentación de descansar. Descansar, por fin, de este morir que nunca acaba de morir. DESCANSAR. Pero me vuelvo a poner de pie. No sé muy bien por qué. Creo que es el odio a la vida lo que

me sujeta a ella. Porque quiero seguir combatiendo a la vida y, desde esta voluntad, el suicidio me parece una debilidad que no se justifica ni por la tristeza ni por la risa que este mundo produce. Sería abandonar en pleno fragor de la batalla, aunque comprendo y jamás juzgaré a quien desea apartarse. Por eso no voy a hablar acerca del suicidio. Del suicidio no se habla. Esta afirmación, evidentemente, no se hace desde una voluntad de ocultación, que es el lugar habitual.

No consigo apresar el dolor con las manos. Quisiera poder sujetarlo con todas mis fuerzas y convertirlo en un cristal. Un cristal tenuemente azul por el que mirar y ver, quizás, una salida de la desesperación. Me gustaría pasar al otro lado del espejo, estar en un espacio-tiempo distinto que mitigara lo que es imposible de explicar. Donde el desasosiego se apagara con la indiferencia frente al mundo. Despersonalizarme, en vez de quedar marcado por esa enfermedad que me ata a este mundo. Quiero enloquecer de una vez. ¿Se puede *decidir* enloquecer? En toda verdadera decisión hay mucho de no-decisión. De una locura que socava. ¿Podría existir una decisión tan loca que me abocara directamente a la propia locura? Hay momentos en los que pienso que cabalgo esta línea y puedo ver más allá de ella. Entonces dudo, porque no sé si encontraré la intranquilidad de una soledad atroz, o un mundo apartado en el que descansar por fin.

La piedra seca y resignada no consigue cerrarse en ella misma. Me pregunto continuamente cómo poseerme a mí mismo. Sin caer en la tentación de la piedra estúpida. Cómo aspirar el aire que necesito y más. Mi única obra es esta autodestrucción que día a día avanza. Poseo la enfermedad y la enfermedad me posee. Es ella la que impide que pueda alejarme de mí. Es ella la que me hunde en la tierra del mundo. Cada mañana de cada día debo reconstruirme para poder levantarme. Esta reconstrucción implica vencer al intruso que se ha adueñado de mi cuerpo, abrir un hueco en la noche, recolocar la muerte. Sí, yo soy mi propia obra. Si yo soy mi obra, ¿cómo no voy a poseerme? Y, sin embargo, siento que no es así. La tentación de la

locura en mí no es más que la búsqueda de un momento de descanso, de un oasis en un desierto circular que se estrecha diariamente. ¿Es posible descansar en este mundo? Sé que solo podré descansar si descanso de esperar descansar. En la última visita al hospital, el médico me explicó qué me pasaba. ¿Ve este ordenador? Pues su cabeza es como este ordenador. Lo que ocurre es que está infectado por un virus, y por eso no puede funcionar correctamente. El único tratamiento posible es inicializar el ordenador a ver qué pasa. Debe inyectarse Optovite B12 por vía intramuscular.

Con esta enfermedad que me posee y no me deja descansar irrumpió la noche en mi vida. La llave es inseparable de la cárcel. Mi cuerpo se ha hecho inseparable del dolor. Mi frente tiene estrías que no son de polvo, sino de sangre. Sombria y en silencio se apaga la luz dentro de mí. Esta noche que me rodea y agarra por el cuello ¿muere en mí? ¿O soy yo quien muero en la noche y para ella? Ahora quiero alcanzar su corazón porque quiero creer que lo tiene. Para poder por fin descansar. La enfermedad expulsa la insignificancia de cada vida, y convierte cada vida en única. Sé que nunca podré ser feliz. La fatiga imposibilita la alegría, si bien saca de la mediocridad. Mi vida se tiñe de excepcionalidad. Busco una mano en la oscuridad, y solo encuentro la mano de la vida que me expulsa fuera de ella. La fatiga es una enfermedad que destruye metódicamente y sin pausa. Avanza decidida e imperturbable. Destruye, pero, sobre todo, vence. Porque se trata precisamente de una guerra de la vida contra mí, estoy siempre en posición de combate, y vivir constituye ya una victoria. La fatiga deja ver qué es la vida y sitúa ante ella. La vida es el campo de batalla. Pero cuanto más lucho con ella más penetra en mí la muerte. ¿Será esta la característica esencial de la vida? Vengarse, vengarse siempre. El sufrimiento imposibilita la vida interior y convierte la vida exterior en inercia. Se dice en ocasiones que “la muerte se paga viviendo”. Es falso, es la vida la que se paga con la vida. Por esa razón, mi enfermedad no tiene nada de especial. Es, simplemente, una forma más exacerbada de la enfermedad que vive en tantas vidas que se resisten. Es una enfermedad del querer vivir.

La fatiga es un perro negro que ladra preguntas.

La fatiga permite ver la verdad del mundo. La vida es una cárcel y los barrotes son el lenguaje.

## **Ella**

Mi noche empezó, lo recuerdas bien, siendo una ausencia dolorosa, una interrupción de la cotidianidad que vivíamos con sorpresa y miedo. ¿En qué momento se presentará este perro negro que muerde insaciablemente mi cuerpo? Cuando regresaba, cuando mis manos eran mis manos y ya no sostenían el peso del mundo, me sentía un extraño en un país extraño, y tenía que intentar recordar de nuevo tantas palabras perdidas, tantos abrazos olvidados. Sé que cada vez más soy un extranjero para ti. Las heridas de mi cuerpo hacían imposible volver a empezar como si nada hubiera pasado. ¿Quién pondrá la boca sobre las heridas de un cuerpo lacerante? Porque tú también quedabas herida por el silencio de mi vida apresada. Nuestros cuerpos que se buscan se hacen mutuamente daño. Yo acaricio la noche sin encontrarte. Tú buscas infructuosamente en el día a quien ya solo puede ser una sombra amada.

La enfermedad es un cristal que me separa de ti. A veces nos confabulamos para hacerlo añicos y el cristal a pesar de todo sigue en pie. A veces conseguimos romperlo y los trozos afilados se clavan sobre nuestros cuerpos.

Edificamos una casa nueva en la distancia que nos separaba. Tú y yo. Y el tiempo entre nosotros. Vivimos unidos. La casa mantenía las ventanas cerradas para evitar que la luz se clavara en mis ojos, y la distancia creció. Has vivido cada beso mío como una última despedida, y yo cada palabra tuya como un reproche. Hemos vivido con

este miedo día a día. La distancia excavó lentamente más distancia. No temas. Me arrancaré la noche pegada a la piel hasta que los poros respiren sosegadamente. Apagaré, por unos momentos, mi necesidad de fuego con pequeñas esperanzas. No temas, no te pediré nada. Solo quiero ver otra vez aquellos ojos que acarician y contemplar tus cabellos esparcidos por mis manos sobre tu espalda desnuda.

Me gustaría abrazar tu cuerpo para que la extrañeza del mundo se viniera por fin abajo. Poner mi cabeza sobre tu pecho y poder descansar. No hay un destino aunque el sufrimiento es una medida. Quisiera deshacer los presagios que habitan en el vientre de la agnía. Para poder sentirnos. Huyes. Temes que mi mano convierta en cenizas el cuerpo que acaricia. Te salvas de la muerte que llevo conmigo. Te salvas y salvas a los niños. Has tenido que congelar en tus labios la palabra “te quiero” y acostumbrarte a quererme sin decirlo. Cuesta abrazar un cuerpo desesperado que se agarra a mí para no caer, me dices. Solo deseo que mi odio a la vida no se haga rencor en ti contra mí. La distancia es necesaria para no enloquecer juntos. Solo la distancia puede salvarnos. La distancia que aleja pero que también acerca.

Tú llegas como cada día, y procuras estar alegre. La desesperación se come mi cabeza puesta sobre la mesa del comedor. Estás cansada de mi cansancio. Y desesperada de mi desesperación. Vives ante una puerta cerrada. Un rostro que el dolor cierra y concentra en una máscara de sangre. ¿Qué noche es esta que no acaba? Es difícil explicártelo y además no es necesario. Tú asistes cada mañana, mientras desayunamos, a mi propio hundimiento. Con serenidad sostienes un oasis de calma en el abismo. Proteges a los niños del desánimo y a mí me acompañas. Odias mi enfermedad y luchas con todas tus fuerzas para que este odio no se transforme imperceptiblemente en un odio hacia mí. No quieres oír las palabras envenenadas que grita la noche de la ausencia y maldices el orgullo desafiante que yo siento. Pero tú permaneces. Tienes que saber que si he podido sobrevivir hasta aho-

ra es porque me he puesto como objetivo atravesar la noche. Contigo cerca, aunque en la otra orilla. Cuando la caída es ininterrumpida solo hundirse más puede evitar una nueva caída. Cuando la noche te rodea por todas partes solo queda alcanzar su centro. Para atravesarlo con un cuchillo de luz y hacer girar la noche como una cabeza vacía con los ojos ensangrentados.

La vida no es un ovillo que tranquilamente se va devanando, un hilo que nos sujeta a un origen para que podamos aventurarnos en lo ignoto. No, la vida es un río que pasa por el infierno. El agua del deshielo ha descuartizado las piedras que se habían atrevido a alzar la voz, y después ha contorneado en ellas el paso del tiempo. Los árboles arrastrados han muerto en el remanso silencioso del castigo eterno. Sufre el agua de la vida y sufre también la piedra esculpida. Oigo el tiempo que se precipita río abajo dejando abierto el cerrojo. La fuerza que lleva al agua y empuja mi sangre grita: “Mátate ya”. Contemplo mi rostro reflejado sobre el líquido helado de lo no muerto. En el agua transparente de mis ojos se zambullen los niños. Intento abrazarlos pero sus cuerpos desnudos se escabullen alegremente entre mis brazos. Reímos. Las estrías de mi frente son pequeños toboganes por los que ellos, atrevidos, suavemente se deslizan. También arrojan pequeñas ramas que desaparecen empujadas por la corriente. Ella recostada sobre la sien de mi cabeza contempla divertida la escena. Yo la contemplo a ella y quiero abrazar su cuerpo que tiene la piel tersa porque siente el instante. El frescor que nos protege del calor veraniego hace resbalar un sol blanco. La inmovilidad del dolor ha sido arrojada río abajo, y lo que queda de mí se encuentra contigo. Entonces ella dice: “Podemos ser aún felices”. El dulce infierno ha asfixiado el despertar del moribundo. Nos llenamos de sol. Sobre la noche flota un día que espera.

Duele la distancia que el dolor produce. ¿Cómo atravesarla para poder abrazarte? Cuando la distancia casi se hace infranqueable, recuerdo la última frase del prólogo de tu libro: “Pero en la soledad ingrata de

la escritura, quiero agradecer especialmente la presencia incierta de Santi, quien sigue estando ahí, *con nosotros*” y entonces me digo que tú has sido seguramente la única persona que ha entendido algo.

## Los niños

I me ha preguntado qué estoy haciendo. Le he contestado que estoy escribiendo un libro. ¿Sobre qué? Sobre la vida. Papá, no escribas sobre la vida, escribe sobre el cielo azul. Le he comprado el botón de color azul más grande que he encontrado. Te lo regalo, es para ti. Llévalo siempre contigo.

Anochece en mis ojos. Oigo una voz: “Papá, ¿ya no me quieres?”.

A se ha soltado de mi mano y ha huido por el campo de lava que forma la isla. Grito con todas mis fuerzas pero no me obedece, y sigue adelante. No hay peligro alguno aunque la imagen de la niña vestida de blanco sobre la lava negra es cada vez más inquietante. Cuando está muy lejos decido ir a buscarla. Ha cogido una especie de cactus. Papá, esta planta tiene leche en su interior. ¿Por qué te has marchado? Había alguien en mi cabeza que me ordenaba alejarme. No era yo, de verdad.

I ha puesto unas mantas colgando de su cuna. Le pregunto qué son. Me asegura que son pancartas, como las que ayer vio colgadas en el centro social ocupado en el que estuvimos. En la primera está escrito “Agrietemos la realidad”. ¿Y en la otra? “Aquí duerme un niño que tiene miedo”. Hijo, todos tenemos miedo. Yo también.

I ha querido ponerse una de sus camisetas preferidas en la que está dibujada una carretera que se pierde a lo lejos. ¿Sabes qué es una carretera que conduce al infinito? Sí. Un camino que nunca llega a casa.

Las calles del Port de la Selva están vacías y jugamos al escondite iluminados por la tenue luz de unas bombillas que la humedad del

mar desvanece. Intentamos saltar más allá de nuestras sombras. Corremos libres acompañados por una infinidad de gatos que nos huyen. Es invierno y ya no quedan turistas en un pueblo que parece haber sido abandonado precipitadamente. Cogidos a la reja que circunda la iglesia gritamos: “Tenemos sed de infinito”. La tramontana sopla con fuerza y sin descanso. Una señora nos ve y se aleja deprisa. Papá, ¿qué es tener sed de infinito? Lo que el mar nos dice cuando lo escuchamos: “Siempre adelante y sin miedo”. Sed de infinito es lo que tú sientes cuando corres en el patio de la escuela y el delantal se convierte en una capa que el viento levanta.

Intentamos inútilmente perdernos en el parque del Tibidabo y nos hemos adentrado en el bosque. “Está destruyendo el jardín. Vuelva al camino”, nos grita un paseante enfurecido y muy cívico. Le contesto: “No sabe, usted, que el camino se encuentra huyendo del camino”. Nos mira fuera de sí. “Ahora mismo llamo a la policía. ¿Policía? Oiga, aquí hay un abuelo con sus nietos que está cometiendo...”. No soy el abuelo. Soy su padre. “Pues es muy viejo para ser su padre”. ¿Por qué no nos deja tranquilos de una vez? Papá, ¿qué quiere este señor?

Quiero ir a jugar al parque y bajar por el tobogán grande. No, A, ya es de noche y tenemos que regresar a casa. No, papá. No es de noche. Se está haciendo de noche.

Metido en mi propia oscuridad me parece oír a A: ¿Qué estás haciendo? Estoy aquí. Junto a ti.

¿Qué es la vida? La vida es una cosa que pincha y hace caricias.

Papá, dame un cochecito para tenerlo conmigo en la cama. La noche es larga y no acaba nunca. A su lado, A se ríe.

¿Por qué creéis que podemos pensar? Yo pienso porque tengo un huevo dentro de la cabeza contesta I. ¿Y tú, A, por qué puedes pensar? Pues yo pienso porque tengo una boca y la boca habla.

I sube sobre mis rodillas. Papá, ¿jugamos a tener ideas? De acuerdo. Hoy he tenido una idea. Cuando sea mayor me compraré una caravana para viajar por todo el mundo. Dentro de ella habrá un jardín.

Papá, ¿por qué lees el periódico? Para ver qué ha pasado en el mundo. Pues sal afuera y mira, me dice I.

A me muestra un papel lleno de extraños garabatos y me dice que es una carta para mí. ¿Qué has escrito? Te quiero y te necesito. ¿Y estos círculos que están al final? Son los besos.

Las fiestas de Semana Santa se han quedado atrás y acompaño a los niños a la parada del autobús que les llevará a la escuela. Mientras esperamos me siento sobre el escalón de entrada a una tienda aún cerrada. Ellos se suben sobre mis rodillas y cantan. Cantan canciones de Navidad, lo que hace aún más absurda la escena. A su lado, otro niño también espera el autobús. Su madre le da el teléfono móvil con un juego instalado para que se entretenga. Llega el autobús inmenso y misterioso. Los niños suben y los cristales ahumados impiden saber dónde se sientan. Agito mi mano para despedirme de ellos, aunque me siento un poco tonto, ya que ni siquiera sé si me miran. Tampoco sé si siguen cantando. Tragados por la sociedad, se alejan hacia su destino. Lo único que sé es que les han puesto una película para que se distraigan durante el viaje.

Tengo sed. ¿Puedes decir “por favor”? No he dicho “yo quiero” y tú no eres mi jefe. Ya, pero... soy tu padre. I se marcha de la cocina dando un portazo. Mañana hablaremos. Mañana no te acordarás porque eres viejo.

Voy a darles las buenas noches. A tiende sus brazos hacia mí. Me inclino sobre su pequeña cama y junta su cara con la mía. A, hoy no me he afeitado y pincho un poco. Papá, es igual.

Desde el balcón vemos cómo la noche está llegando lentamente. La lejanía desaparece tragada por una nube silenciosa y oscura que pronto entrará en nuestra casa. No, papá, somos nosotros los que hacemos que sea de noche. Mira, si ahora cierro el interruptor de la luz, se hace de noche.

En lo alto del tobogán, soy feliz. Pero abajo no. ¿Por qué crees que es así? I me responde que no lo sabe.

¿Qué haces, I, sentado en esta silla mirando tanto rato tus pies? Papá, ¿te has dado cuenta de que estos pies me sostendrán durante toda la vida? ¿No se cansan?

Papá, sabes, hemos hecho un grupo de amigos que se llaman “los libres de la noche”. Ah ¿sí? Sí, como tus hijos de la noche. Pero me he dado cuenta, de que nunca podré ser libre mientras tenga que comer y dormir.

A, ¿por qué estás a oscuras en tu cuarto? Estoy bien aquí. No tengo miedo. Ah ¿no? No, porque hablo conmigo.

Me he tenido que retirar a mi cuarto para que el dolor no se intensifique más. Para intentar restañar esa herida invisible por la que se desangra mi vida. I y A han acudido y, en silencio, han dejado algunas muñecas y cochecitos junto a mí. Dicen que así no estaré tan solo.

Cuando los niños lloran y mi cabeza está a punto de estallar solo puedo conservar la calma con un estar que no es estar. El dolor de la impotencia clava clavos en mi cuerpo y la desesperación abre un hueco más grande en la habitación de la desesperación. Llego a la verdad de mí mismo: no puedo más. No puedo más. Arrojado a la intemperie y sin guarida en la que protegerme, crece en mí un sentimiento egoísta que lucho por aniquilar, aunque retorna como una puesta de sol inmovilizada. Quizás de mayores, en algún momento,

sentirán gratitud porque he permanecido vivo a su lado. Como casi cada noche pongo mis manos sobre ellos para que se tranquilicen y duerman. Poco a poco sus voces se apagan, y siento que sus pequeños cuerpos se relajan. Yo mismo me encuentro mejor, como si su respirar silencioso devorara la vorágine de soledad. Somos un único cuerpo que palpita en la noche. Ahora, con las palmas de mis manos apoyadas sobre sus espaldas, soy yo quien les da las gracias a ellos por existir.

## 2. La noche del malestar

### Caras de lo inexorable

Existe una frase que aparece continuamente en los periódicos, ya sea asociada a fenómenos naturales catastróficos, ya sea asociada a fenómenos sociales violentos. Esta frase es: *la vida cotidiana vuelve a la normalidad*. Cuando leo estas palabras me parece oír la risa sarcástica de Dios.

Decimos “la vida cotidiana vuelve a la normalidad” e incluso a veces, precisando más, afirmamos que la vida cotidiana vuelve a “su” normalidad. Vinculamos “vida cotidiana” y “normalidad” con total aplomo cuando se trata de dos campos semánticos diferentes y separados. La vida cotidiana se nos muestra desde un enfoque sociológico. Por el contrario, la normalidad apela a una mirada médica. Curiosamente cada uno de los términos se define en función de lo que él propiamente no es: la excepción. La vida cotidiana es la ausencia de excepción en tanto que repetición y, por su parte, la normalidad es también la ausencia de excepción, pero en tanto que anormalidad. La excepción es lo que, no estando en ninguno de ambos términos, permite una doble función. Por un lado, la vinculación; por otro lado, la desmitificación. Vinculación significa que la vida cotidiana y la normalidad se remiten mutuamente por la exclusión de la excepción. Desmitificación significa que la normalidad no existe, porque, si nos acercamos un poco más a ella, descubrimos que detrás de la fachada más impoluta hay siempre dolor, miseria, miedo.

La vida cotidiana, por su parte, queda fácilmente desmitificada cuando nos damos cuenta de que, en muchas ocasiones, arrastramos la vida cotidiana que presuntamente tenemos. La normalidad se alza sobre la anormalidad que oculta y la vida cotidiana se extiende sobre la ausencia de vida que disimula.

Lo que funda el acercamiento entre vida cotidiana y normalidad no es este mecanismo de mutua remisión, sino una instancia que podríamos denominar *lo inexorable*. Lo inexorable es “lo que no se deja vencer con ruegos” (*Diccionario de la Real Academia*), por lo que, al no atender a nada ni a nadie, se muestra implacable. Lo inexorable no existe en sí mismo como si se tratara de una sustancia. Lo inexorable es el acontecimiento que se plasma cada vez que el verbo “retornar” o “reestablecer” es conjugado: “la normalidad retorna”, “el orden es reestablecido”... en sus diversas variantes. Las caras de lo inexorable son numerosas e históricamente determinadas. El destino, que los antiguos griegos asociaban a las *moiras* y al que los propios dioses no escapaban, sería una primera formulación de lo inexorable. El héroe era aquel que se levantaba contra el destino y, a la vez, cumplía su propio destino hasta sus últimas consecuencias. Movido por la *hybris*, es decir, por una desmesura que le llevaba a desear más que la parte que le correspondía, era castigado finalmente por los dioses. Con el cristianismo, el destino se convierte en divina providencia y la desmesura se moraliza como pecado. El pecado, evidentemente, requiere la conciencia en tanto que un espacio interior colonizado por el miedo. Solo así puede funcionar el ritual coactivo de la confesión, cuya función consistirá en mantener la normalidad mediante un control personalizado. La figura del hereje surge como aquel que, atreviéndose a expulsar el miedo de sí mismo, desafía los dogmas de la Iglesia. El tribunal de excepción, creado por el papa Gregorio IX en 1231 y conocido como Inquisición, será el encargado de su persecución. En la época clásica, la gestión administrativa del Estado (instituciones de la justicia, policía, medicina...) desplaza a la religión en esta tarea de rastreo del orden cotidiano con el fin de

detectar las figuras del exceso. Aparecen entonces las figuras que Foucault denominará “los hombres infames”. Los hombres infames son aquellas vidas que al chocar con el poder –porque son criminales o porque sencillamente son denunciados como “extraños” por sus vecinos– merecen ser internadas. Son los seres anónimos que el poder normalizador construye como “sus” monstruos, y ante los que sentimos necesariamente una mezcla de admiración y de espanto. Finalmente, en la época global, cuando el poder se transforme en gestión de la vida, la nueva cara con la que se muestra lo inexorable es la economía. Con todo, esta constatación es aún parcial e insuficiente, ya que la primacía de la “sacrosanta economía” con su dictadura de los mercados esconde el hecho de que es la propia realidad la que se ha unificado con el capitalismo.

Lo inexorable nos congela en lo que somos, nos ata al ser que somos. Porque lo inexorable tiene siempre como efecto encerrar en un bloque de espacio-tiempo en el que normalidad y vida cotidiana se traban entre sí. Un bloque de cemento, aparentemente sin grietas, donde, convenientemente protegidos de una intemperie convulsa, agotamos nuestra vida. Bocas enterradas en el cemento, cemento en nuestros cerebros. Los héroes, los herejes, los monstruos... agujerean esta cárcel y se sueltan del ser que son. El concepto de anomia que Durkheim introdujo puede ser útil para describir estas figuras del exceso. Anomia significa “ausencia de normas”. En las ciencias sociales, esta afirmación se carga inmediatamente de una valoración negativa en la medida que se realiza bajo el horizonte de la dualidad normalidad/patología. La anomia es para el sociólogo francés “un mal de infinito” que actúa como factor de desintegración social. Posteriormente, ha habido intentos de rehabilitar el concepto de anomia mostrando que no se trata de un concepto simple. Junto a este carácter subversivo existiría también un aspecto constructivo y anticipador. La anomia sería una dimensión de la vida humana no controlada por la cultura, aunque necesaria para la propia cultura. En este sentido, el exceso dionisiaco constituiría la expresión

más acabada de un comportamiento anómico que, abriendo un espacio-tiempo de desenfreno controlado, actúa como una auténtica válvula de seguridad para la sociedad. Efectivamente, los fenómenos paroxísticos que se califican de anomia son capaces de alterar la normalidad de la vida cotidiana, aunque, por lo general, no subviertan la propia normalidad ya que se despliegan en el interior de la dialéctica orden/desorden. Y, con todo, en el deseo de infinito, ya sea individual o colectivo, existe siempre un vacío que ninguna instancia normalizadora puede colmar.

Difícilmente conseguimos ir más allá de la órbita del ser que somos. Lo inexorable arruina los sueños y los convierte en sueños. *La vida sigue* son las palabras mágicas que sirven para cerrar la herida del vacío. “La vida sigue” dice, una y otra vez, que la normalidad y la vida cotidiana copulan entre sí. Cuesta vivir. Pero de esta dificultad no extraemos que en la vida nos va la vida. Al contrario, buscamos coartadas para creer que la vida va de suyo. Lo inexorable no es suficiente para explicar por qué tan a menudo miramos hacia otro lado. Si la vida es una palabra, el querer vivir es un grito. Como Ulises ante el canto de las sirenas, preferimos no oírlo. Y, sin embargo, ni estamos atados al mástil del barco ni hemos taponado con cera nuestros oídos. ¿Por qué entonces tanta renuncia? La respuesta es, sencillamente, porque vivimos. Querer vivir y no-querer vivir no constituyen la oposición binaria propia de un código. Existe una completa asimetría por la que el querer vivir se renueva (continuamente) dentro del propio querer vivir, y lo hace con la determinación de un automatismo que no requiere decisión alguna. A pesar de todo, la interpelación del querer vivir nunca deja de oírse. De ahí que vivir sea siempre habitar una misma bifurcación que la historia cada vez concreta. El querer vivir puede ser secuestrado y funcionar dentro de lo inexorable o, inversamente, puede apartarse y ponerse como su desafío. Desde siempre han existido hombres que han huido de lo que en cada momento aparecía como lo dado. Por previsible o por permitido. Esta crítica en acto permaneció ciertamente minoritaria e incluso elitista mientras

estuvo reservada únicamente a aquellos que, por su posición en la estructura de clases, tenían algunas posibilidades de emprenderla.

Después de la desorganización (económica, social, cultural...) que supuso la I Guerra Mundial, el capitalismo empieza a articular toda la vida social. Esta reorganización comporta desde una burocratización generalizada hasta cambios fundamentales en la producción. Por un lado, el taylorismo al codificar el movimiento del cuerpo consigue tanto maximizar la producción como destruir el oficio, siempre fuente de contrapoder. Por otro lado, la introducción del trabajo en cadena implica una brutal prolongación de la duración efectiva de la jornada de trabajo y, evidentemente, una simplificación del trabajo aún más extrema. La esfera de la producción pasa a ritmar el tiempo diario y a distribuir el espacio; en resumen, a organizar la vida diaria. Se puede afirmar que solo hacia 1925 aparece el concepto de vida cotidiana, o, lo que sería igual, la vida cotidiana se convierte en una cuestión relevante para el pensamiento.

Por esa razón, el análisis de la vida cotidiana es ya desde un principio crítica de la vida cotidiana, y de ahí que la pregunta guía sea en todo momento: ¿cómo salir de la vida cotidiana? Heidegger, con su libro *Ser y Tiempo* y en el interior de una revolución conservadora, emprende una crítica de la cotidianidad que entiende como una caída en una esfera impersonal. Los surrealistas, por el contrario, vinculan la crítica de la vida cotidiana –cambiar la vida, dijo Rimbaud– al Marx que defiende transformar el mundo. Se trata ciertamente de dos enfoques distintos que implican propuestas también distintas. Heidegger busca primero en la angustia y después en una determinada relación con la muerte, una vía de singularización que abra una salida; Breton y sus compañeros investigan el inconsciente, el estado amoroso, lo maravilloso... con el objetivo de hallar también un camino que les conduzca más allá de la mediocridad y ausencia de vida que caracterizan el día a día. Y, sin embargo, ambas propuestas coinciden en un punto esencial: la crítica de la vida cotidiana se realiza necesariamente desde *otra* vida, puesto que solo desde una

vida que se presupone más auténtica se puede rechazar una vida enferma de inautenticidad.

Posteriormente, y ya en pleno siglo xx, los situacionistas a través de H. Lefebvre, que hace de puente con los surrealistas, intentarán formular una nueva síntesis entre Rimbaud y Marx que no se vea abocada a un simulacro de liberación. Hacer la revolución y cambiar la vida cotidiana son una misma cosa. Para los situacionistas, la verdadera vida no está en otro lugar –“L’existence est ailleurs” era la conclusión del *I Manifiesto del surrealismo*– sino que está en la propia vida cotidiana ya que su miseria oculta una reserva de energía vital (Vaneigem) y una riqueza inexplorada (Debord) que solo esperan el momento de desplegarse. Cambia el concepto de vida cotidiana, puesto que es su colonización por parte del espectáculo lo que la determina como no-vida, si bien la crítica sigue dependiendo todavía de la postulación de una cierta idea de autenticidad. La autenticidad concebida en términos de intensidad, y precisada mediante la polaridad vivir/sobrevivir, que, en última instancia, remite a la polaridad vida/muerte, sigue constituyendo el horizonte de la crítica. Como si para resquebrajar el edificio del consenso esta interpenetración entre vida cotidiana y normalidad, que nos hace prisioneros y a la vez nos salva, tuviera que apelar necesariamente a un afuera. La vida habita en otro lugar. Aquí, en cambio, la vida está dormida en sus entrañas. Nosotros, huérfanos de los dos mundos, hemos tenido que descender a nuestro propio infierno. Porque ya no podemos creer en los artesanos de las esperanzas.

Después de la II Guerra Mundial y, con el desarrollo del llamado neocapitalismo, lo inexorable se impone como *repetición*. Desde el trabajo al ocio, nada escapa a una repetición generalizada que se introduce en el corazón de las cosas mismas para tejer, una y otra vez, la normalidad cotidiana. La garantía de no morir de hambre se paga con el riesgo de morir de aburrimiento. En la universidad se grita: “Profesores, nos hacéis envejecer”, en las fábricas se rechaza la monotonía esclavizante del trabajo asalariado. El tiempo posee la eternidad de una ca-

dencia cíclica, y se ha quedado sin aire. Para intentar apurar esta vida desfalleciente y vacilante se levantan los adoquines de las calles. Pero la repetición nos ha encerrado también en el interior de una esfera de las mediaciones. “Nuestros representantes”, los que gestionan la repetición, negocian el pacto social país por país. Dinero a cambio de paz social. Y la vida sigue. En el fondo, existe un miedo atroz al abismo que los adoquines levantados dejan vislumbrar. Medirse con lo inexorable es atacar la repetición. Los situacionistas le oponen el juego, la revolución como fiesta. Las filosofías del deseo, inspiradas en Nietzsche y Deleuze en particular, intentarán inventar otra repetición capaz de producir una diferencia libre que no pueda ser mediada. Hay que combatir la repetición en su inexorabilidad, para que la chispa de lo cualitativo ilumine la noche, para que la fuerza no se separe de ella misma. ¿Qué empieza cuando la repetición acaba? Sacudida la normalidad por los gritos de asfixia, la vida cotidiana acude pronta en su ayuda. Los exámenes serán en junio. Una huelga indefinida es imposible. La democracia burguesa es el límite insuperable. Lo inexorable rehace la piel de las cosas que, por unos instantes, estuvieron en carne viva. En definitiva, la repetición se impone porque es un gesto económico y calculador que expulsa el miedo al introducirlo en cada rincón de nuestro cuerpo. El desafío del querer vivir, por el contrario, hundía demasiadas puertas. ¿Quién pidió aceite para la llave que debía abrir el Día? La vida permanece siempre ahí, al lado. Detrás de la puerta. Mirando con acritud a los agonizantes que están en pie. Esta es la pequeña verdad de esta historia.

Algunos no pudieron adaptarse porque sus cuerpos conservaban las señales del combate y no podían olvidar por más que quisieran. Algunos se aprovecharon cínicamente de su pasado. Muchos siguieron viviendo como si nada hubiera pasado porque para ellos, seguramente, nada había pasado. Con la entrada en la época global, el 11 de septiembre del 2001 sería la fecha simbólica, lo imprevisto parece poner fin al reinado de la repetición. Se trata únicamente de un espejismo. La repetición, que se sabe vencedora y autosuficiente,

se transforma en *tautología*. La época global supone su triunfo planetario: “la realidad es la realidad” y nada más. O lo que es igual: la realidad se ha hecho completamente capitalista, y no deja nada fuera de ella. La tautología que dice nuestro mundo global es el espejo que se encierra en sí mismo, y nos encierra. Lo inexorable no es la propia realidad, sino cómo esta se autopone y efectúa la tautología. “Esto es lo que hay”, en sus múltiples formulaciones, constituirá la consigna capitalista que sirve para tapar la boca del que grita, que vacía el cerebro del que piensa, que clava en el suelo el cuerpo del que quiere levantarse. Con el desbocamiento del capital, con su fuga hacia delante, el tiempo se reduce a un presente sin futuro ni pasado que aspira a eternizarse amenazado por las catástrofes que el propio desbocamiento acarrea. No hay salida de la tautología. Lo inexorable enlaza absolutamente vida cotidiana y normalidad. Ahora la vida ya no puede ni soñarse como una solución frente a la opresión de la realidad. Para nosotros, la vida ha dejado de ser la solución (filosófica, política...) para pasar a convertirse en el verdadero problema. Lo que, ciertamente, no tiene nada que ver con la inflación actual de discursos acerca de la biopolítica cuyo concepto de vida es completamente plano. La vida, es decir, vivir, querer vivir, es nuestro problema. La vida no está oculta tras una puerta que un día quizás consigamos abrir. En el fondo, sabíamos que no nos esperaba. Ahora sabemos algo más. La vida es únicamente una grieta del muro sin secretos que se alza ante nosotros.

La repetición se imponía mediante la coacción de la necesidad que ella misma llevaba inscrita. Trabajar-dormir-divertirse formaban la cadena que nos sujetaba a la realidad. En la época global, lo inexorable se muestra como una necesidad paradójica que viene a complementar a la primera. Es la *arbitrariedad*. En otras palabras, la inexorabilidad que la tautología comporta implica la más absoluta arbitrariedad. Una arbitrariedad violenta que reside en el dinero. En la utilización de la crisis como arma no declarada de chantaje, y en la conversión de los ejércitos en una especie de policía global. El poder

no deja tras de sí ninguna de las formas que inventa. Poder disciplinario, de control, terapéutico... se acoplan como las muñecas rusas, y es la ocasión la que determinará cuál de ellos pasará a un primer plano. La arbitrariedad es, a la vez, dura y blanda. Al insertarnos simultáneamente tanto en un mundo en el que la política es guerra como en un espacio de posibles, determina totalmente el campo de la experiencia realizable.

### La experiencia (im)posible

Nosotros no estamos arrojados en el mundo, nuestro ser no es un “ser-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*), ya que habitamos un mundo de la simulación. Rodeados por la arbitrariedad, construimos nuestra vida en un no-lugar. Este no-lugar configura nuestro entero vivir como un videojuego cuyo objetivo es llegar a erigirnos en piezas fundamentales del mismo juego. Ganar sería conseguirlo. Perder, evidentemente, sería quedar fuera, ser expulsados del juego. En este no-lugar cuyo desarrollo debe tanto a las nuevas tecnologías, puesto que, en última instancia, la dualidad conexión/desconexión se convierte en el modelo para cualquier actividad, cada uno de nosotros no es más que una especie de conatus intentando perseverar en el ser. Por lo que la vida, finalmente, se reduce a algo muy simple: tener el máximo de buenas experiencias y evitar las negativas. De lograrlo, el conatus, o sea el Yo marca que somos, avanza unas casillas y se acerca a su meta. El anuncio reciente de un whisky lo afirmaba sin ambages: “*be rich in experiences*” (“sé rico en experiencias”). No en vano, las experiencias se pueden comprar y regalar en lotes particularizados: “Adrenalina”, “Pausa zen”, “Gourmet”... son algunos ejemplos sacados de un catálogo publicitario cuyo lema central afirma: “La vida es bella. Vívela”. Lo que ocurre es que en este mundo simulado es imposible vivir. No vivimos, *tenemos una vida*. Tenemos una vida que debe ser rentabilizada.

La polaridad tradicional “vivir o sobrevivir” empleada por todos los movimientos de vanguardia con el fin de criticar la vida cotidiana

queda inutilizada. “Tener una vida” que gestionar se confunde con ser dueños de nuestra propia vida, aunque se trate de una vida hipotecada. Cuando la vida se reduce a coleccionar experiencias, a poder ser gratas, la experiencia misma queda puesta entre paréntesis. En el interior del videojuego, la experiencia se hace segura, controlable y previsible. La muerte, la enfermedad, todo aquello que es o puede ser desagradable es exorcizado. La reversibilidad, que es la característica propia de la aventura sin riesgo, organiza el vector que apunta a la realización personal. Pero entonces, ciertamente, ya no podemos seguir hablando de experiencia. En el no-lugar únicamente puede darse una no-experiencia. Lo que ocurre es que el no-lugar al que somos arrojados, este afuera simulado de la realidad, está completamente dentro de ella. Por mucho que nos entreguemos al juego de la vida, aunque nos protejamos con plásticos esterilizados, la realidad siempre forcejea con nosotros y acaba por salpicarnos. Es la propia realidad, profundamente intranquilizadora, la que nos expulsa y nos llama. Cuando lo inexorable se presenta como pura arbitrariedad, la experiencia queda redimensionada.

No se trata, pues, de un empobrecimiento como Benjamin afirmaba, sino de un impasse de la propia posibilidad de experimentar nuestra relación con el mundo. En la época global, la experiencia se hace irrelevante por reversible y, a la vez, demasiado dolorosa. Mientras que las figuras del exceso, de la transgresión, funcionan perfectamente como estímulos controlados. El anuncio de uno de los parques temáticos más importantes de Europa proclama: “Ven, y desafía lo que está prohibido. Serás el protagonista de una aventura impresionante, vivirás emociones fuertes y sentirás el calor del fuego sobre tu propia piel”.

No hay experiencia de lo inexorable cuando este se presenta como arbitrariedad. Es imposible medirse o confrontarse con lo arbitrario. Lo arbitrario se sobrelleva, es decir, se soporta con resignación. A menos que lo rechazemos absolutamente y respondamos a su carácter absoluto aceptando una confrontación también absoluta. Rebelarse

significa, entonces, no intentar medirse con lo inexorable, sino ser lo inexorable mismo. Cuando lo que se escapa no es la experiencia sino la posibilidad de la propia experiencia solo nos queda la experiencia (im)posible en su absoluta radicalidad: la experiencia pura en sí misma, la crueldad en tanto que necesidad contra uno mismo, el dolor de un estar-mal, el malestar. La enfermedad del querer vivir.

Entramos en la *noche del malestar* cuando nos damos cuenta de que, en la actualidad, todo aquel que quiere vivir acaba teniendo problemas con la vida. El hombre anónimo hincaba en su centro de dolor un “yo vivo”... y que me dejen tranquilo. En el fondo todos aspirábamos a ser ese hombre anónimo, aunque su nihilismo nos asustaba. Ahora este deseo ya no es posible. El centro de dolor permanece como una herida abierta que ningún vitalismo puede cerrar y tampoco hay manera de que la realidad deje de atosigarnos y se olvide de nosotros. Hoy todos tenemos problemas con la vida, y esos problemas son políticos. Mi enfermedad, esta fatiga que arrastro conmigo, me ha mostrado la noche del malestar. He entrado en la muerte con los ojos bien abiertos. Sé que mi noche es la noche del mundo. Normalidad y vida cotidiana se han separado completamente. La realidad está en guerra contra mí, y yo también estoy en guerra contra la realidad. Mi cabeza es este mundo devastado.

### **La otra noche**

La noche de los románticos es demasiado maravillosa en su ser terrible. Desgarramiento y caída. Queda el recuerdo de una condición original de plenitud que se ha perdido. Condena al exilio y a la soledad. Viaje hacia una fusión final entre el Yo y la naturaleza. ¿O no? Me pesa demasiado la bolsa de sentidos a la que los románticos están fuertemente atados. Tanto sentido ahoga, y el esquema neoplatónico-cristiano que traza el camino está tan pletórico de promesa que se atraganta en la garganta de los que no tenemos mañana. Sé que

en la actitud romántica existe un inconformismo, un malestar ante la normalidad, y un sentimiento de asfixia ante la propia época. Este inconformismo, este malestar, esta asfixia son también los materiales de mi rebelión. De nuestra rebelión. Y, sin embargo, hay una distancia insalvable. La frase de Novalis, que Rilke retoma, “Lo visible tiene como fondo lo invisible” es la luz que les guía en la noche. Por eso su noche es la noche sagrada del mundo. Sagrada porque solo quedan las huellas de los dioses. De unos dioses que han huido..., pero que están presentes en su ausencia. Visibles en su ausencia. En este mundo desacralizado y en el que nada permanece, a los hombres solo nos resta ser espectadores fugaces del carácter transitorio de todas las cosas. Cargar con la melancolía y, a veces, hundirnos en la desesperación. Porque la muerte es necesariamente la otra cara de la vida. Aunque si sabemos comprender esta unidad enigmática, si verdaderamente llegamos a aceptarla, de la propia muerte podemos extraer un efecto de singularización. El poeta es el que sabe ver en la muerte una consagración de la vida. Su misión consiste en “alabar y bendecir”, traer lo invisible a lo visible para salvar lo que es fugaz. Estamos adheridos a la superficie del mundo, y únicamente la poesía dota de trascendencia a la realidad. La noche, asegura Novalis, abre “infinitos ojos” en nosotros, y se convierte en la morada que, una vez conocida, ya no deseamos abandonar. La fusión con ella es promesa de eternidad. La muerte, el anuncio de la vida eterna. El carácter sagrado de la noche llega así a su máxima expresión.

Para nosotros, en cambio, la noche ha perdido todo carácter sagrado. Los románticos, como veremos más adelante, en el fondo menospreciaban la realidad y huían de ella. A la vida encapsulada y mediocre oponían un retorno de lo primitivo, de la pureza, de la simplicidad. La exaltación del Yo, frente y contra el mundo, conllevaba ciertamente un gran rechazo pero este pocas veces llegaba a morder lo intolerable. De aquí que, a menudo, no pudieran ir más allá de la provocación y de un cierto gusto por el escándalo. Criticaban el presente, aunque, por lo general, desde un pasado idealizado. Creían mucho.

Confiaban en la existencia de un origen, fuente de sentido y de verdad. Nosotros sabemos que no hay origen, sino comienzos múltiples en los que los juegos de fuerzas deciden. Lo invisible se ha resquebrajado y la soledad se ha hecho más profunda. No podemos creer en una noche sagrada. Pero no porque los dioses se hayan marchado dejándonos tan solo “el pan y el vino” (Hölderlin) como signos de su existencia, sino justamente al contrario, porque su presencia es tan aplastante que oculta todo signo de ellos. Dios está absolutamente presente en la omnipotencia de la realidad. Dios es el nombre que doy a lo que me impide vivir. Dios es la nada que separa el ser y el poder, lo que soy de lo que puedo ser. El anhelo de eternidad y la aspiración a alcanzar lo Abierto constituían los objetivos de Rilke, y de todo poeta vidente. Nosotros los hemos conseguido, aunque finalmente el premio no ha sido el esperado. Eternidad y ausencia de límites son las características de la noche que habitamos. Lo invisible no constituye ninguna referencia. Lo invisible ha dejado de ser la trama que, al subyacer bajo la noche, mecía tranquilamente nuestra cuna. Hemos sido arrojados a mar abierto y ningún barco anuncia un puerto cercano. “Estar siempre frente a” lo Abierto y no poder entrar en su interior era el destino al que el hombre estaba condenado. Ahora, sin embargo, estamos dentro. Dentro de la noche, sin nada que nos separe de su fondo calcinado. Intentando sobrevivir al desamparo que se desliza lentamente y nos convierte en rehenes. Pero cuando lo invisible es vencido, el *estar* ya no es ninguna condena.

Mi enfermedad, la fatiga, ha sido la que me ha revelado que existe *otra* noche durante la cual la vida no termina de pasar. Como si permaneciese clavada sobre una escalera mecánica que jamás se detuviera. En la noche giramos continuamente sobre nosotros mismos buscando una posición que sea un poco más cómoda. El día, por el contrario, es un momento de descanso. El aire que nos insufla el fuelle del consumo tiene propiedades vivificadoras que exorcizan el vacío. El filo de la luz nos mantiene entretenidos y controlados. Para mí no existe este paréntesis de reposo que permite tener la sensación

de que la vida pasa. En mí no existe el olvido: no puedo olvidarme de mí. El olvido no puede olvidar, como la pérdida no puede perderse. Yo soy el propio fardo que llevo encima. A veces añoro ese día cotidiano que pasa, aunque pasara por encima de mí. Dejo la universidad y entro en el metro. Un hombre sin piernas sentado en una silla de ruedas pide limosna. Cerca de él, varias personas dormitan echadas en el suelo y cubiertas con periódicos. Hay una botella de vino vacía tirada en el suelo. Unos músicos cantan para alejar la miseria. Un policía privado con un perro vigila que nadie entre sin pagar. Cruzo el hall sin ser capaz de sentir todo lo que siento. La noche hace descarnada y fría la mirada. Todo el dolor del mundo está aquí. En mi cabeza. La noche del malestar.

El horror a perderse construye envolturas protectoras. La noche romántica es una de ellas. La proyección de una estructura lógica del tipo caída/redención, salida/regreso, etc., organiza la oscuridad, señala un itinerario. Incluso la noche mística, a pesar de toda su radicalidad, no escapa a una cierta forma de circularidad. Hay que perderse para ganar. El alma debe aniquilarse en el desasimiento para lograr juntarse con Dios. Este encuentro puede llegar a pensarse incluso como un desencuentro. La paradoja de un abismo que se encuentra en y con otro abismo. La noche mística posee, a pesar de todo, una convergencia entre salida y entrada. En la noche del malestar, salida y entrada nunca llegan a coincidir. La inmensa oscuridad ha hecho estallar cualquier forma de circularidad, y el horizonte plegado sobre sí mismo ha descompuesto toda esperanza. Sé que es difícil de explicar lo que esto significa. Nunca se acaba de matar la esperanza, y siempre renace e insiste bajo formas despotenciadas. “Gracias a los que no tienen esperanza esta nos es dada” (Benjamin); “quien no espera lo inesperado no llegará a encontrarlo” (Heráclito); “la desesperante esperanza” (Bergamín). Y así podríamos seguir. La esperanza es lo que nos permite decir “utopía”, “mañana”, “después”... Hundido en la fatiga, el futuro que vive en estas palabras se deshinchacha. Son palabras, tan solo palabras cuyo sentido soy incapaz de imaginar.

Tampoco es una solución no esperar nada, intentar esperar contra toda esperanza, porque como ya he dicho no hay salida. Ni entrada. Ni tampoco hermosas ruinas recubiertas por un musgo verde que lentamente crece y acaricia lo caído. Paso la mano suavemente por encima del musgo, y el acero de las bombas de racimo que han explotado hiere mi mano. Mi vida vive en un estado de excepción permanente. Pero no sé quién ha tomado la decisión soberana de su proclamación. Somos despojos y escombros de una guerra que ni podemos llegar a pensar. La noche está entumecida a causa del frío y cuesta abrirse camino. En la noche del malestar no hay melancolía, solo rabia y desesperación que empujan fuera del tiempo.

Las filosofías de la ausencia contemporáneas, Blanchot en particular, han criticado la noche romántica por su idea de fusión final, de muerte activa y propia, defendiendo la existencia de otra noche mucho más terrible. En esta noche de la noche, la muerte no estaría suficientemente muerta y la vida tampoco alcanzaría su plenitud. Un doble vínculo uniría el día y la noche. La necesidad inscrita en la oposición, día y noche se necesitan en tanto que contrarios, y la imposibilidad existente en ambos de llegar a su propia consumación. Parece que estamos cerca de nuestra noche del malestar, que nos reconocemos en esta inquietud. No es así. Para Blanchot entrar en la noche es mantener una relación con el Afuera. La experiencia del Afuera, de la relación con lo neutro, supone constatar que el suelo sobre el que estamos no es un algo, sino ausencia: ausencia de Idea, de Obra, de Libro, en otras palabras, ausencia de Dios. Esta concepción de la noche se apoya en una teoría semiótica del lenguaje, en el binarismo del signo: existe una doble desposesión tanto de la cosa como del lenguaje mismo. La desposesión remite a la ausencia, y esta a la idea de muerte. La centralidad de la finitud implica la generalización de la *imposibilidad*. De esta manera surge un nuevo horizonte que se quiere su propia negación. Imposibilidad de la acción política, ya que la verdadera comunidad es la que se realiza perdiéndose. “La muerte es en ella misma la verdadera comunidad de los mortales”.

Imposibilidad de morir. Blanchot distingue el acontecimiento (imposible) “morir” de la muerte como tal. El suicidio no es un objeto de la voluntad. Hay una contradicción lógica. Y, a la vez, imposibilidad de vivir... Esta imposibilidad generalizada, en el fondo inherente a la propia existencia ya que la existencia es esa imposibilidad y el mismo Afuera también, nos aboca al cansancio. Pero este mismo cansancio es el que nos pone en relación con el Afuera, y por eso es sinónimo de lucidez. Al final, en esta noche despolitizada, el escritor que no es un “yo” sino un “él” impersonal, acaba por ocupar el lugar del héroe romántico. La escritura siempre es transgresión y, por tanto, experiencia del Afuera. La noche romántica ha sido desactivada. Es dudoso, sin embargo, que hayamos salido de ella. En todo caso, es seguro que no hemos entrado en la noche del malestar, donde la fatiga no se confunde con el cansancio, donde la imposibilidad de vivir es la condición misma de la posibilidad de vivir. Aunque sea como sombras.

He llegado a la *otra* noche porque la noche estaba ya en mí como mi sombra, como yo en mi sombra. El mundo de las sombras es un mundo extraño que no tiene nada que ver con la imagen usual. Se acostumbra a creer que se trata de un mundo gris y silencioso, en el que reina la indiferenciación monótona de la muerte. Cuando Gilgamesh, en uno de los textos más antiguos de la humanidad, pregunta por las leyes de su funcionamiento al amigo muerto, este le contesta que es mejor no saberlas porque entonces se sentaría a llorar. “Este cuerpo que te gustaba tocar, los gusanos como a un viejo vestido lo roen”.<sup>1</sup> El amigo que conocía la noche se olvidó de hablarle de las sombras vivas, las más verdaderas. De ellas nadie se acuerda ni nadie, por supuesto, las llora. Son temidas. Dan miedo porque la mirada que surge de sus ojos tristesalegres rompe con preguntas el cerco de protección que llamamos cotidianidad. Ellas mismas son la pregunta. Nunca la noche es completamente oscura. Existen las sombras. ¿Por qué hay sombras que aúllan asomadas al vacío si la

1. *Poema de Gilgamesh*. Edición de F. Lara Peinado, Madrid, 1988, p. 178.

luz ya no llega hasta allí? Las estaciones no se suceden y los días no se rozan entre ellos. El corazón palpita a borbotones y la respiración entrecortada es turbadora. El mar lentamente pierde sus olas y el rumor insensato se hunde en el cristal de agua. La redundancia de lo inmutable, los zarpazos de lo inmóvil que no quiere salir de sí han detenido la hemorragia. Y, sin embargo, en soledad vive la inquietud misteriosa de lo que intenta permanecer, subsistir. La sombra es un estar disfuncional, una ola del mar que no se ha recluso en la jaula azul brillante. Las sombras gritan. Pero ¿quién puede oír el grito silencioso de la desesperación?

Solo una sombra puede saber que es una sombra. Hay que deshacerse de las concepciones habituales para acercarse a ellas. Una sombra no es lo opuesto a la luz. Argüir que el propio corazón de la luz es negro, es insuficiente. No se desarticula el dualismo luz/oscuridad desde una apuesta apaciguadora. A veces se afirma que la muerte que llevamos dentro es nuestra sombra, “la que espera y calla”, y que un día vendrá a encontrarse con nosotros. La dualidad vida/muerte no se podrá desarticular nunca mediante una lectura negativa de la muerte. Pensar, finalmente, la sombra como mera interlocutora es solamente un artificio literario. Entonces ¿por qué son inquietantes las sombras? Artaud afirmaba que el objetivo de su nuevo teatro era “producir otro nacimiento de sombras a cuyo alrededor se agregará la vida”.<sup>2</sup> Firmeza y dureza son atributos de la muerte, y se adquieren al envejecer; blandura y debilidad son atributos de la vida. Las sombras son inquietantes porque están vivas, aunque de un modo extraño. No tienen un adentro, si bien poseen un vacío interior, mueren sin desaparecer, viven sin estar completamente expuestas. Su luz no ilumina, y su voz es inaudible. Borges sostenía que “en la sombra hay un Otro” que me busca.<sup>3</sup> No es así. La sombra es, sobre todo, la inmensa soledad de una lucha interminable por no devorarse a sí misma. Una penumbra intransitiva. La multiplicidad de tiempos

2. A. Artaud, *Oeuvres Complètes*, París, 1978, T. IV, p. 14.

3. J. L. Borges, “Elogio de la sombra” en *Obras completas*, Buenos Aires, 1989, p. 365.

arrasada en una eternidad que lleva consigo su propia sangre. La discontinuidad que busca un vínculo. Fuera de mi sombra no queda nada de mí. La sombra, la sombra que verdaderamente está viva, no se desvanece nunca porque su dolor no puede fijarse en un punto e insiste, y se agranda hasta confundirse con ella. Como un pájaro aturdido que vuela infatigable en busca de un nido donde posarse y no lo halla. Desesperación en estado puro. No existe el descanso. La sombra entra en la noche sin salir de ella misma. La noche inhóspita respira a través mío y de las otras sombras que huyen. Y se buscan entre sí. Son cuerpos mordidos por la noche que se aferran a las palabras para decir lo que nadie quiere escuchar. La sombra llama a las cosas por su nombre, aunque sabe perfectamente que toda palabra es una palabra omitida. Las sombras gritan palabras incandescentes. ¿De dónde sacan la fuerza para habitar la oscuridad?

La fatiga ha hecho de mí una *sombra de la noche*. Vivo en la mano crispada del que intenta sujetarse vanamente a un despertar que no llega. Vivo en el hambre de verdad del que es capaz de quemar su casa. Vivo en la memoria de aquellos a quienes les han arrebatado su memoria. La sombra no es ausencia ni pérdida de algo. Es la pérdida en sí misma que me deja abandonado en la noche del malestar porque la abre dentro de mí. El horizonte se ha hundido en el mar y la paradoja que protegía se clava ahora en mi cuerpo. La sombra es, a la vez, *herida y cicatriz* de la noche, y este doble significado es el que el genitivo recoge. Herida porque la sombra es una mácula de la noche y por ella sangra. De ahí que la oscuridad sea menos oscura. Cicatriz porque la sombra pertenece a la noche y evita que esta supure. Por eso la noche puede guardar en su oscuridad lo que acontece y no se ve. Somos una sombra que es, simultáneamente, herida y cicatriz de la noche. Sin embargo, herida y cicatriz no coinciden, ya que entre las dos se alza una sombra. Dos soledades que caben en una latiendo en una única soledad. Unidas en el instante de la respiración. La sombra de la sombra es una *sombra de la vida*. Yo ya solo soy una sombra de la vida. La fatiga hace de mí el culpable

de la fatiga. Pero yo no quiero contemplar las olas del mar, yo quiero beberme el mar hasta la última gota. La fatiga sumerge en una sensación permanente de repetición. Comenzar de nuevo, un día completamente nuevo. Poder sentir la madrugada azul y fría, abrumada por tantos deseos. Las sombras gritan que están vivas. ¿Por qué puede vivir una sombra de la vida?

Yo sé por qué. Una sombra grita, una sombra vive, porque dentro de ella hay fuego. Es el fuego el que hace arder el espanto de una vida que no es vida. Es el fuego el que permite soportar el frío de la soledad y de la indiferencia. Es el fuego el que ilumina la noche y mantiene la penumbra. El abismo llama al abismo, y la noche a la noche. Las sombras hablan en silencio en torno a la hoguera encendida. Quédate tú también, si quieres. La sombra da sombra aunque muy pocos acuden a resguardarse. Demasiadas preguntas. Demasiada sangre. Pero el fuego es también lo que impide vivir. La herida abre sin descanso la cicatriz que cierra, una y otra vez, la herida. El fuego quema y se quema a sí mismo. La sombra, a pesar de que se sostiene a sí misma, no llega jamás a poseerse por entero en su deslimitarse y hacerse borrosa. Y, en cambio, habita plenamente el centro de dolor que hay en ella, y que se extiende incesantemente. Nadie ha puesto en mí el fuego. M. Eckhart afirma que es un soplo del aliento de Dios. No, el fuego surge del roce entre los granos de arena que forman el desierto que llevo dentro. Porque a causa de la fatiga mis mucosas no funcionan, y no tengo saliva en la boca ni lágrimas en los ojos. Se dice que el hombre inventó el fuego porque ya lo tenía en su interior. Sobre la sequedad calcinada, la noche se hace transparente y una sonrisa sustituye al rictus de dolor. Quizás no hay heridas en plural, sino una sola herida que no somos capaces de aprehender. Y una sola cicatriz que no somos capaces de sobrellevar. Quizás todos habitamos en la sombra que separa ambas. Esta sombra que se deshilacha lentamente en un hilo de fiebre y sueños. Mi dolor es el dolor de un mundo que se resquebraja. La pérdida en sí misma es la enfermedad del querer

vivir. Las sombras gritan mientras las gotas de plomo fundido caen continuamente sobre la superficie de las cosas. Dios quería que la noche fuera eterna. Eternamente oscura y fría. Pero yo existo en la sombra. A través mía entra la luz del fuego en la noche.

### 3. La enfermedad y la filosofía

Muchos filósofos se han ocupado de qué es la enfermedad. Descartes, que es una referencia obligada en virtud de su concepción mecanicista de las funciones orgánicas, discutió en su *VI Meditación* si podía compararse un enfermo con un reloj que no funcionara correctamente. El filósofo francés aseguraba que la desregulación maquinaica del reloj no equivalía a lo que para el hombre es la enfermedad. A pesar de su materialismo mecanicista, Descartes tenía que admitir el hecho de que la enfermedad estaba inscrita en la naturaleza humana como algo absolutamente propio de ella. Esta distinción entre lo orgánico y lo maquinaico desbrozaba el camino que conduciría a pensar la enfermedad como una *inadecuación* en ella misma. Con Hegel y Nietzsche, el discurso filosófico lleva este planteamiento a su máxima radicalización. La enfermedad es una inadecuación y por eso la propia condición humana es sinónimo de enfermedad.

El estado de enfermo es, según Hegel, un endurecimiento de la fluidez de la actividad vital, una limitación o aislamiento de la procesualidad, que de esta manera permanece encerrada en ella. El animal enferma cuando es desplazado de su lugar natural, que es el que le asigna su particularidad. De ahí que la enfermedad, en el caso del animal, pueda ser vista como un intento de ir más allá de sí mismo, de querer trascender lo que él propiamente es. Sin embargo, el animal no puede autosuperarse, ya que no es capaz de alcanzar la universalidad del Espíritu. Como afirma Hegel en su *Enciclopedia*, “Su inadecuación a la universalidad es su enfermedad originaria y la

escondida semilla de la muerte”.<sup>1</sup> En su intento de autotranscendencia muere y, a la vez, culmina su destino. El hombre, en cambio, sí puede tomar conciencia de su finitud, aunque ello suponga la muerte del animal que vive en él. Solo el hombre es capaz de arriesgar su vida por una idea, y por eso él mismo es la enfermedad mortal del animal. Hegel lo resume en las *Conferencias de Jena*: “El animal muere (pero) la muerte del animal (es el) devenir de la conciencia humana”.<sup>2</sup> Con lo que la enfermedad propia del hombre es, en definitiva, la muerte de la naturaleza, la necesaria negación de la misma para hacerse Espíritu. Retomando las conocidas palabras que Hegel aplicaba al Espíritu, se podría afirmar que la enfermedad del hombre es, simultáneamente, tanto un desgarramiento absoluto como su superación. En este sentido, la enfermedad es solamente un momento en el camino hacia la verdad del Absoluto.

Para Nietzsche es consubstancial al hombre una condición enfermiza. “El hombre está más enfermo, es más inseguro, más alterable, más indeterminado que ningún otro animal, no hay duda de ello, él es *el animal enfermo*”<sup>3</sup> se afirma en *La genealogía de la moral*. Esta enfermedad, que hunde al hombre y conlleva el triunfo de las fuerzas reactivas, se llama moral. La mala conciencia, el resentimiento, el ideal ascético..., en definitiva, el nihilismo pasivo socava la vida, empuja a la adaptación. Desde el cristianismo a la ideología socialista, pasando por las distintas formas históricas de devaluación de la vida, la enfermedad es siempre sinónimo de decadencia y conlleva obligatoriamente impotencia. Nietzsche, ciertamente, no se queda aquí en lo que sería una concepción puramente negativa de la enfermedad, sino que, muy al contrario, se debate incesantemente con la dualidad salud/enfermedad. ¿Intentar expresar cuál es la relación entre enfermedad y salud no sería quizás el objetivo central de su obra? En principio, Nietzsche parece retomar la dialéctica hegeliana.

1. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, 1997, p. 429.

2. Citado por A. Kojeve en *La idea de muerte en Hegel*, Buenos Aires, 1982, p. 77.

3. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, 1980, p. 140.

El “desgarramiento” del que hablaba Hegel se denomina ahora “herida”, aunque la función es semejante. En Hegel, el hombre vive asumiendo un desgarramiento que tiene que atravesar; en Nietzsche, el hombre vive porque “la herida le constriñe a vivir”.<sup>4</sup>

Lo que ocurre es que Nietzsche irá más lejos y no se conformará con hacer de la enfermedad únicamente un momento en el camino hacia la salud. Su propuesta, *la gran salud*, coincide con la enfermedad, es la condición misma de enfermo. Cuando Lou A. Salomé sostiene que la filosofía de Nietzsche emerge de su propio ser, del intento de explicarse a sí mismo el enigma de su naturaleza, a pesar de su enfoque psicológico, posiblemente acierte. La dialéctica salud/enfermedad se hace más compleja, porque la *gran salud* no es más que la alianza entre salud y enfermedad, si bien desde la hegemonía de la enfermedad. La *gran salud* se confunde, pues, con la enfermedad, pero una enfermedad cuyo origen no es la impotencia, sino el exceso de vida. La salud, la verdadera salud, requiere asumir la enfermedad, dominarla y convertirla en estímulo para vivir. No hay curación si previamente no se está enfermo. Nietzsche nos propone, como dice Deleuze, “un arte del desplazamiento”, de “la movilidad” que nos posibilite hacer de la enfermedad un criterio de evaluación de la salud<sup>5</sup> y, por tanto, de la cantidad de vida. Lo que Nietzsche hace, en definitiva, es aplicar a la enfermedad su gran descubrimiento: la relación que existe entre lo apolíneo y lo dionisiaco como explicación de lo trágico. La enfermedad, como la tragedia, “excita, purifica y descarga”,<sup>6</sup> y en la *gran salud* se efectúa la afirmación dionisiaca. La dialéctica enfermedad/salud queda reformulada así: la enfermedad vence a la enfermedad, el nihilismo se supera a sí mismo, la transvaloración crea nuevos valores y va más allá de la moral. Lo negativo se transforma en afirmativo. Poner el “sí” dionisiaco en el corazón de la enfermedad para interpretarla en clave trágica tiene una doble consecuencia. En primer lugar, la enfermedad posee ahora un horizonte

4. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 144.

5. N. Deleuze, *Nietzsche*, París, 1966, p. 17.

6. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, 1978, p. 166.

de consuelo metafísico, puesto que la convalecencia habita en ella como una de sus posibilidades. En segundo lugar, la distinción entre fuerzas activas y fuerzas reactivas abre el camino para hacer de la enfermedad, o mejor de la *gran salud*, una prueba selectiva que separa los fuertes de los débiles, los señores de los esclavos. Esta elitización de la enfermedad será también apoyada por autores como T. Mann, pero aquí no es lo fundamental.

La justificación estética de la existencia que defiende Nietzsche –“la vida es indestructiblemente poderosa y placentera”–<sup>7</sup> convierte la afirmación de la vida a partir del sufrimiento en fuente de goce. En el fondo de todo sufrimiento asumido hasta el final hay placer. Evidentemente, el eterno retorno juega aquí un papel esencial. El esfuerzo sobrehumano de Nietzsche por dar un carácter afirmativo a la enfermedad acaba por tener un efecto contrario al esperado. La enfermedad es vaciada de enfermedad y la gran salud es, finalmente, una máscara en la acepción más tradicional, puesto que oculta la enfermedad coloreándola de alegría. Deleuze será quien pensará este carácter afirmativo, trágico y alegre de la vida hasta sus últimas consecuencias. Es admirable. Pero se le olvidó que Artaud sufre.

Nietzsche, en cierta manera, no se separa tanto de Hegel. Ambos quieren bajar a la tierra el sujeto trascendental kantiano, quieren que el Yo deje de ser una máquina lógico-formal, un espectador y legislador de lo que vive el yo empírico. Por eso lo desgarran y hieren al poner el sufrimiento como su verdad. El Yo es un Nosotros (y el Nosotros un Yo), pero esta coincidencia, nos dice Hegel, solo se alcanza en el Absoluto, es decir, después de pasar por todo tipo de enfrentamientos trágicos. El hombre es un ocaso que tiene que ser superado hacia el superhombre, afirma Nietzsche, pero solo hay resurrecciones en los sepulcros. El sufrimiento de la separación, el dolor de la inadecuación, que son paso obligado para salir de la clausura del Yo abstracto, hacen de la enfermedad *una abstracción*.

7. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 77.

Porque una enfermedad que se sabe convalecencia no es una verdadera enfermedad. Desde una perspectiva trágica, ya sea dialéctica (Hegel), ya sea afirmativa (Nietzsche), se nos expropia la enfermedad. Kierkegaard quiso devolver a la enfermedad lo que pertenece a la enfermedad: la desesperación.

La existencia no puede subsumirse en un sistema de pensamiento, por esa razón la obra de Kierkegaard plantea una crítica total a Hegel. El sistema hegeliano, prisionero de la fría indiferencia del concepto, con su desconocimiento de lo particular frente a lo general, de lo subjetivo frente a lo objetivo, sería incapaz de expresar la vida en su irreductibilidad. Esta vida que no cabe en la abstracción, porque lo abstracto no existe y, en cambio, *mi* vida sí. La existencia, sin embargo, al permanecer inextricablemente asociada a la individualidad, está necesariamente enferma. El nombre que Kierkegaard dará a esta enfermedad será la *desesperación*. Esta aproximación a la existencia se desprende directamente de su concepción del hombre, más exactamente, de su análisis del Yo. “El yo del hombre es una relación puesta por derivación que se relaciona con ella misma y que, relacionándose con ella misma, se relaciona con otra cosa”.<sup>8</sup> Así el pensador danés pone una diferencia en el hombre, una desproporción que reside en la propia síntesis del Yo. En otras palabras, la enfermedad del hombre se debe a que carece de un centro de gravedad interior, lo que le impide mantenerse a flote. La inadecuación hegeliana (*Unangemessenheit*) que arrastra consigo la tragedia se transforma ahora en la desproporción (*Misforhold*) que anuncia la desesperación. Lo que ocurre es que la desesperación, a diferencia de la tragedia, no puede ser atravesada, ya que el desesperado vive en la muerte, es decir, no puede morir. Dios nos clava en el Yo y no hay escapatoria. El dilema es huir del Yo o querer ser este Yo. Por eso el hombre solo puede curarse y salir de la desesperación si postula un fundamento de la autorrelación que él mismo es.

8. S. Kierkegaard, “La maladie à la mort” en *Oeuvres complètes* n.º 16, París, 1971, p. 172.

De la existencia a la trascendencia significa, entonces, la decisión de “escogerse a sí mismo” para devenir “Único ante Dios”. Aunque este Único que el salto a la fe posibilita acabe siendo un Yo nihilizado y humillado. El devenir individuo (cristiano) como modo de superar la enfermedad de la existencia se basa en que la singularización, es decir, la interiorización de la diferencia coincide con la salvación. La autorrelación solo se hace transparente ante Dios cuando lo reconocemos como la verdadera potencia fundadora. Es la no-coincidencia del hombre consigo mismo, la tensión de la diferencia, lo que nos obliga a ahondar en la inmanencia de la interioridad y lo que nos aboca finalmente a la trascendencia absoluta. Resulta fácil constatar que tanto la desesperación como la curación funcionan en el interior de la dialéctica. La relación identidad/diferencia que Hegel despliega en su *Lógica* es omnipresente.

Ciertamente se trata de una dialéctica sin mediación que admite rupturas y saltos, si bien la existencia es pensada en todo momento como contradicción (y no ambivalencia) por estar ligada a un déficit, consecuencia de la caída en el pecado. La estructura lógica presente en Kierkegaard se clarifica entonces muy bien. Podemos hablar de dialéctica (perderse para encontrarse), de teleología (desde el sí mismo no auténtico hacia el sí mismo auténtico) y de fundamento (Dios como referencia exterior hipostatizada). Este esquema exige, como ya hemos dicho, partir de una diferencia (desproporción, desequilibrio...) que obligatoriamente ya contiene –y lleva en sí misma– el movimiento de su superación: la identidad. En el camino hacia esta identidad, que hace de la existencia una tarea, la repetición juega un papel fundamental. Es la categoría religiosa por excelencia, por cuanto gracias a ella el hombre retorna sobre sí mismo y se arrodilla ante Dios. Ahora bien, ¿qué desesperación es esta que cabe en una “forma algebraica”? Esta estructura lógica que define tanto la enfermedad de la existencia como la posibilidad de su curación actúa del mismo modo que la noción de convalecencia. Es una brújula que en la noche de la desesperación indica el camino de salida. En el caso de Kierkegaard ese horizonte acogedor es, evidentemente, Dios. Dios

fija la ambivalencia de mi querer vivir. Dios me salva si pongo en mi interior el miedo. Con lo que se puede afirmar que Kierkegaard se asoma a la verdad de la enfermedad para, en seguida, huir de ella recubriéndola con la tristeza impotente de la culpabilidad.

El discurso filosófico intenta pensar la enfermedad en su radicalidad. Lo que sucede es que cuando se acerca a ella para aprehenderla como enfermedad de la existencia, la propia enfermedad parece desembarazarse de lo que ella es. De aquí que la contextualización histórica y social sea el único camino para no sucumbir a los peligros de la esencialización. Foucault ha sido quien con mayor rigor ha explorado esta vía de aproximación, lo que no es de extrañar, ya que para él la filosofía no puede ser sino análisis histórico, es decir, determinación de las condiciones de posibilidad de una práctica y del consiguiente surgimiento de un objeto de conocimiento. La realización de una arqueología de la mirada médica va a ser su propuesta. Gracias a la mirada médica que implica una nueva alianza entre las palabras y las cosas, entre el decir y el ver, la enfermedad empieza a separarse de una metafísica del mal y de la correspondiente culpabilidad, para mostrarse en su verdad. “En último término la enfermedad es, en una época determinada y en una sociedad concreta, aquello que se encuentra práctica o teóricamente medicalizado”.<sup>9</sup> La mirada médica es el ojo que tiene el poder de observar, vigilar y curar, porque es capaz de establecer la separación entre lo normal y lo patológico. En este sentido, la mirada médica posee ya desde su inicio un carácter normativo, si bien lo patológico solo se concretará verdaderamente en el siglo XVIII cuando aparezca el concepto de *vida patológica*. Con Bichat la enfermedad deja de ser “una colección de síntomas” y nada en sí misma, para convertirse en una “desviación interior de la vida”,<sup>10</sup> en una forma patológica de la propia vida. Desde este enfoque vitalista, la enfermedad ya no es un mero accidente exterior, sino que pasa a inscribirse como la

9. M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, Madrid, 1990, p. 26.

10. M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, Madrid, 1989, p. 216.

instancia mediadora de la secuencia vida-enfermedad-muerte. No hace falta decir que la anatomía patológica, al considerar el cadáver como un “interior revelado”, ha jugado un papel fundamental en este retorno de la muerte. Esta especialidad médica es la que posibilita el establecimiento de este nuevo concepto de enfermedad que se espacializa en el cuerpo y se singulariza en el individuo.

A partir de este momento, la dualidad salud/enfermedad reformulada como lo normal/lo patológico podrá extenderse a los campos de conocimiento más diversos: la enfermedad es una forma patológica de la vida, la locura una patología de la vida psíquica, la delincuencia una patología de la vida social... Son las figuras de lo Otro que el poder intenta reconducir y encerrar. En una nota a pie de página de la *Arqueología del saber*, Foucault consideraba que el término “mirada médica” empleado en su libro *El nacimiento de la clínica* no era muy feliz, puesto que remitía a un sujeto con todo lo que comporta. El concepto de dispositivo de poder, mucho más complejo, vendrá a sustituirlo y a ampliarlo. Según Foucault vivimos, hablamos..., resistimos en y con unos dispositivos que son unos mixtos de poder y saber. En otras palabras, no estamos confrontados a la locura, a la enfermedad, al sexo... como algo en sí mismo, sino al dispositivo de poder/saber que en cada caso produce el objeto de conocimiento. Esta mayor precisión no resuelve el problema que a Foucault ya se le planteaba en su primera etapa arqueológica. El Otro que se pone ante el Mismo ¿es una alteridad pura con una existencia propia o es sencillamente una construcción histórico-social? Desde el nuevo planteamiento la cuestión se formula así: ¿hay un más allá del dispositivo de poder? En la lectura que Deleuze hace de Foucault en su libro del mismo nombre, la respuesta es claramente afirmativa, ya que lo encerrado remite a un Afuera. Existe, pues, una metafísica del Afuera.

Las dudas del propio Foucault respecto al estatuto de la locura nos llevan a concluir que el problema es complicado. El primer Foucault, aún muy romántico, defendía una especie de locura “en sí” con idioma propio, y que era capaz de triunfar en su explosión lírica frente a la razón. Posteriormente, seguramente forzado por las críticas, tuvo

que admitir que reivindicar este Otro es imposible, y que querer decir lo no-dicho simplemente no puede decirse. No se puede hablar desde el silencio de un saber sometido. Foucault parece entonces resignarse a estudiar las reglas que construyen lo dicho, el Mismo. A pesar de todo, no renuncia a decir lo no-dicho. Por eso se niega a aceptar que su concepto de dispositivo de poder quede incluido dentro de la misma concepción del poder que sustenta la teoría general de sistemas. La única manera de evitarlo es que exista la posibilidad de referirse a un Afuera. Se podría afirmar que Foucault abandona ciertamente la idea de un Otro absolutamente Otro. Más exactamente, lo que hace es redimensionarlo como un Afuera o espacio de exterioridad en el que se despliegan los juegos de fuerzas. Entonces este Afuera al que apelar constituye la garantía de que es posible: 1) Dar la palabra a lo excluido y subvertir el dispositivo. 2) Otra experiencia del pensamiento, ya que, efectivamente, podemos medirnos con lo impensado. 3) Una estética de la existencia que hace de la propia vida una obra de arte. Con todo permanece una ambigüedad no resuelta. Podemos aceptar que, mediante esta metafísica vitalista del Afuera, se relativiza la alteridad de lo Otro, pero su estatuto ontológico sigue sin aclararse. En concreto, la enfermedad, que es lo que aquí interesa, permanece aún desdibujada. En el prólogo a *Las palabras y las cosas* se aseguraba que la enfermedad oscila entre “la experiencia límite del Otro (y) las formas constitutivas del saber médico”.<sup>11</sup> Desde la perspectiva que nos da el Afuera, tampoco se gana en precisión. Todo parece indicar que es el dispositivo médico-legal el que, mediante su poder de medicalizar, construye la enfermedad.

En resumen, la enfermedad, como en general el Otro, o bien es una alteridad pura casi mítica, lo que en la locura es muy evidente, o bien es una mera construcción histórico-social. En ambos casos, la enfermedad ha perdido toda relación con el sufrimiento. Ocurre como si, en Foucault, la historización de la enfermedad mediante la dualidad normal/patológico tuviera como efecto su vaciamiento

11. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, 1985, p. 9.

al convertirse ya sea en una alteridad absoluta inexistente, ya sea en una forma histórica concreta de la que está ausente el dolor. Respecto al hombre y a la existencia en tanto que enfermedad, sucede algo semejante. Si para Nietzsche el hombre era una enfermedad de la piel de la tierra, para Foucault el hombre no es más que un rostro de arena en los límites del mar que un día se borrará. La pregunta por la existencia, en tanto que enfermedad del hombre, ha sido sustituida por la pregunta acerca de la génesis del hombre moderno. La enfermedad se hace histórica para un Foucault que se ve a sí mismo, en continuidad con Nietzsche, como un filósofo-médico de la cultura de Occidente.

El gran mérito de Foucault es *politizar la enfermedad* al descifrar la mirada clínica como ojo del poder. La enfermedad es “desorden, peligrosa alteridad en el cuerpo humano que llega hasta el corazón mismo de la vida”. Con esta politización se pierde, sin embargo, la dimensión más existencial de la enfermedad, que es el dolor. Esta pérdida no se debe solo a la aproximación histórica que lleva a cabo Foucault, sino que es una consecuencia directa de la propia mirada clínica. La medicalización de la enfermedad a la vez que nos cura, y ¿quién no quiere ser curado?, nos expropia de un dolor que es nuestro y nos pertenece. Pero cuando las limitaciones del análisis de Foucault se nos muestran más evidentes es, sobre todo, al aplicarlo a las enfermedades actuales. El pensador francés entiende la enfermedad como “una peligrosa alteridad” porque, en última instancia, es deudor de la tríada romántica enfermo-loco-genio. Foucault, en verdad, nunca ha abandonado el elogio del anormal. En la actualidad, la enfermedad sigue siendo “una peligrosa alteridad”, ciertamente, aunque ya no por las razones anteriormente señaladas. Hoy la anormalidad se ha transformado en *anomalía*. Solo una politización de la enfermedad que recupere su dimensión más existencial podrá estar a la altura de este desplazamiento.

## 4. La enfermedad como malestar social

La enfermedad no tenía para los románticos el estigma del pecado, bien al contrario era portadora de un signo de distinción. La tuberculosis, por ejemplo, convertía en misteriosas y elegantes a las heroínas de las novelas. La salud, en cambio, adolecía de poca profundidad a causa de su trivialidad. El hombre enfermo era en cierto modo más humano, ya que la enfermedad se asociaba esencialmente a la existencia. Epilepsia, locura y genialidad iban de la mano. La locura, en particular, se veía como una auténtica fuente de inspiración. Esta mitificación se extenderá desde Schopenhauer a Foucault, pasando por los surrealistas y tantos otros. Cuando Foucault sostenía que la locura era la verdad de la razón<sup>1</sup> aplicaba a la locura un potente modelo de análisis en clave de política que hábilmente extendió a otros ámbitos de su interés. La ilegalidad frente a la legalidad, la enfermedad frente a la salud, en todos los casos la *excepción* jugaba el mismo papel. La excepción aparecía como la verdad de la normalidad. C. Schmitt en su libro *Teología política* ya había defendido que “La excepción es más interesante que el caso normal. El caso normal no prueba nada, la excepción lo prueba todo”.<sup>2</sup> En la época global, este uso heurístico y político de la diferencia ha perdido relevancia. La normalidad en sí misma se ha hecho mucho más interesante que la excepción. Hay que abandonar la tríada enfermedad-locura-genio y toda su carga de elitismo para ir al hombre anónimo y a las enfermedades de la normalidad. El malestar social. En definitiva, politizar la enfermedad,

1. M. Foucault, *Historia de la locura*, Madrid, t. I, p. 63.

2. C. Schmitt, *Politische Theologie*, Berlín, 1993, p. 22.

como ya había empezado a hacer Foucault, requiere en la actualidad expulsar de ella todo rastro de romanticismo.

La historia de lo sucedido con la locura es indicativo. La locura que se presenta como silencio, como ausencia de obra, no se halla fuera del tiempo histórico, sino que siempre está situada en una sociedad concreta. No existe, dice Foucault, una locura en “estado salvaje”, y por esa razón es posible realizar su arqueología. Las distintas etapas no son aquí lo más importante. Lo verdaderamente crucial es la categoría que servirá para desplegar el análisis, puesto que en ella se condensa tanto la estrategia de poder en acto como su misma posibilidad de subversión. El concepto de “*partage*” (“reparto”) juega el papel fundamental. Sobre el diálogo inmemorial existente entre la razón y la insensatez, en una cultura dada y en un momento dado, se proyecta un corte que permitirá levantar “una estructura del rechazo” mediante la que “se podrá denunciar una palabra como no siendo lenguaje, un gesto como no siendo obra, una figura como no teniendo derecho a ocupar un lugar en la historia”.<sup>3</sup> La razón encuentra entonces en la locura la presencia oscura de su contrario. Evidentemente ya no habrá más diálogo. La razón se encargará, a partir de este momento, de construir una hegemonía que ya es total. Primero, apropiándose de ella en la medida que le puede ser útil para su propio despliegue, después encerrándola junto con otras formas de anormalidad. Finalmente, y gracias a la mirada médico-psicológica, convirtiendo la anormalidad en enfermedad mental. La locura definida científicamente como patología, y ya no exclusivamente como problema jurídico de orden público, tendrá en el asilo su lugar de tratamiento. Así es como pierde tanto su dimensión trágica como su “poder de revelación”.<sup>4</sup> El objetivo último de Foucault con su *Historia de la locura* queda ahora muy claro: pasar del alienado al insensato y devolver a la locura este poder de revelación perdido.

3. M. Foucault, *Dits et écrits*, París, 1994, t. I, p. 191.

4. *Ibidem*, p. 192.

Con su normalización, la locura lentamente ha perdido su halo romántico. Incluso el mismo Foucault suprimió el primer prólogo de su libro sobre la locura. Cada día tiene sus noches. Cada sociedad tiene sus enfermedades. No hay una norma general que permita distinguir entre lo normal y lo patológico. Pero yo sé que estoy enfermo. Que la enfermedad es la enfermedad. Y lo sé con la fuerza de una convicción. La noche del malestar no tiene, sin embargo, ningún secreto. Como la nada. Yo soy el secreto. Nosotros. Las enfermedades que revelan ahora la verdad de la sociedad son vulgares, tan vulgares como el mismo hombre anónimo que somos cada uno de nosotros. En la época global, el malestar social es la enfermedad que acusa a esta sociedad de ser opresiva, huera, descarnada e injusta. Es un *estar-mal* que se manifiesta en una multitud de enfermedades indefinidas y generalizadas. Enfermedades del vacío como la depresión, la ansiedad, la anorexia; enfermedades del sistema inmunológico como el síndrome de fatiga crónica, la sensibilización química múltiple, la fibromialgia... Y tantas otras enfermedades que escapan a la mirada clínica, aunque constituyen el grueso de las visitas a los ambulatorios. De la misma manera que el ser, el malestar social se dice de muchas maneras, aunque todas ellas tienen la misma referencia esencial: *querer vivir y no poder*. Y ese querer vivir que no puede actúa tanto hacia adentro (interiorización del vacío, sistema inmunitario estallado...) como hacia fuera (descoloca, frena...). ¿Cómo llamar a la enfermedad de la normalidad? El nombre más adecuado es seguramente el de *fatiga*.

Se acostumbra a afirmar, por parte de los mismos enfermos y con razón, que el síndrome de fatiga crónica (SFC) es mucho más que fatiga. Esta patología sería una de las enfermedades que junto con otras formaría parte de los denominados síndromes de sensibilidad central. De acuerdo, aunque quisiera plantearlo de otra manera. La *fatiga* de la que hablo no se confunde con una enfermedad concreta ni tampoco con el mero cansancio. Fatiga es el nombre de lo que me pasa y no alcanzo a expresar. Me niego a que mi imposibilidad de

pensar se denomine “problemas cognitivos (de memoria y de orientación)”. Me niego a que las dudas que me embargan se denominen “destrazo de la autoestima”. Me niego a que mi imposibilidad de vivir se denomine “una gran discapacidad personal y laboral”.<sup>5</sup> La fatiga en su generalidad, y precisamente gracias a ella, expresa muy bien el hecho de que hoy, y más que nunca, cada enfermedad es un enfermo y cada enfermo una enfermedad. La indefinición más grande coexiste con la singularización más absoluta. La medicina está condenada al fracaso en el instante mismo en que cada enfermedad debe ser abordada como una toma de palabra por parte de un cuerpo que no se doblega ante lo que hay. La palabra *fatiga* recoge ciertamente muchos síntomas comunes a estas “nuevas” enfermedades: dolor crónico, ansia de vomitar, desequilibrio, sufrimiento inespecífico, extenuación, pero es sobre todo la definición técnica de fatiga la que curiosamente mejor formula esta imposibilidad de vivir para el propio querer vivir. Fatiga es “la pérdida de resistencia de los metales debido a la repetición del mismo esfuerzo, lo que conlleva una exposición a la rotura”. El interés de esta definición es aún mayor por cuanto establece la *vida rota* como el único horizonte posible dentro de esta sociedad.

Reivindicar la fatiga como mi propia enfermedad y, a la vez, como el agujero negro que vincula todas estas enfermedades indefinidas y cada vez más extendidas se convierte en una decisión política. La fatiga nombra lo que nos pasa, y también lo que somos. La fatiga está clavada en el corazón mismo del malestar social. Ante ella, la medicina no sabe qué decir. Su mirada simplista se asusta frente a una complejidad que no entiende. No hay modo de clasificar lo que es de por sí inclasificable. Entonces es cuando la psicología acude en su ayuda. Cuando la clasificación es imposible siempre queda el recurso de la culpabilización. La psicología empieza por construir las distintas figuras de la fatiga: la personalidad fibromiálgica, la per-

5. Las citas están sacadas del libro de Clara Valverde, *Pues tienes buena cara. Síndrome de la fatiga crónica. Una enfermedad políticamente incorrecta*, Madrid, 2009.

sonalidad depresiva, la personalidad bulímica, etc. Gracias a ellas, es mucho más sencillo levantar el tribunal que luego nos juzgará responsables de lo que nos acontece. Quieren atarnos a estas identidades para aumentar la colección de mariposas que languidecen detrás del cristal de la caja. La industria farmacéutica contempla la colección y se ríe. Satisfecha.

La locura significa otro lenguaje. El loco es un Otro, un extranjero. Mezcla de misterio y de peligro. En la fatiga, por el contrario, no hay un Otro. Soy yo, este que cada día ves y al que no puedes creer. Quien vive con la fatiga es el verdadero extranjero. Aquel que está cerca, incluso junto a ti. Con quien hablas, a quien miras y, en cambio, necesariamente desconoces. La extrañeza inquieta. La desesperación asusta. Los numerosos suicidios son políticos. De la locura, la razón podía sacar algo. La inspiración que alimenta la creación, un apoyo ante el absurdo. En última instancia, la razón más cínica es capaz de hacerse con la locura como una figura de ella misma. De la fatiga, por el contrario, el poder no puede sacar nada. La fatiga, en tanto que pura desesperación, es la impugnación total de la realidad. Ni todo el dinero del mundo arrancado a los enfermos puede esconder este grito. La fatiga impugna un modo de vida creado y al servicio de la acumulación capitalista. Esa impugnación, porque se hace desde el sufrimiento, muestra además una dimensión metafísica de la vida que no cabe en esta realidad impuesta. En este sentido, estas enfermedades *intratables* son expresión de una politización que supera los límites en los que la locura permanecía encerrada. Cuando la fatiga se convierte en una patología ordinaria que puede afectar a cualquiera, se politiza máximamente. Se hace crítica práctica y compartida de la realidad. A pesar de todo, no produce alarma social. Ni mata ni contagia. No constituye, por tanto, un peligro para el orden público. De aquí que la estrategia del poder, no pudiendo recuperar al enfermo de fatiga para la producción, consista sencillamente en destruir un cuerpo ya destruido. Para controlar la locura se tuvo que inventar la Razón con mayúscula, ya que se requería

una dualización. Ahora no es el caso porque la fatiga es neutralizada políticamente desde ella misma. El procedimiento consistirá en una invisibilización generalizada que las propias características de la enfermedad posibilitan. La fatiga implica una triple invisibilidad que, a menudo, atenaza al enfermo: 1) No sale a la calle o muy poco. 2) No muestra ningún signo en su rostro. 3) No se le cree. La exclusión del loco, siendo ciertamente terrible, contemplaba al Otro aunque fuera como un objeto a marginar. La invisibilización nos pone dentro de un limbo jurídico y sanitario. No existimos. Vivimos en la intemperie. Dentro de la soledad. Únicamente somos el riesgo potencial, aunque ciertamente solo económico, que conllevaría tener que reconocer un estatuto de legalidad para lo que nos pasa. Sin embargo, en nosotros y en nuestro cuerpo destruido sigue viviendo el peligro de una impugnación que no cesa.

La vida que la fatiga conforma hace saltar la dualidad normal/anormal. La fatiga no es una anormalidad sino una *anomalía*. Como es sabido, se trata de dos palabras que se emplean como sinónimos y, en cambio, tienen un origen distinto que las diferencia. “Anormal” es un adjetivo latino que se refiere a aquello que o no sigue una regla o bien la contradice. “Anómalo” proviene de un sustantivo griego que significa “anomalía” con el cual se designa lo desigual, lo irregular, lo rugoso.<sup>6</sup> Si el malestar social es la disfuncionalidad de un grito de protesta generalizado, la fatiga son las múltiples anomalías concretas que, en silencio y diariamente, son producidas por el funcionamiento de esta realidad. Ahora bien, la anomalía es efecto y, a la vez, causa. La fatiga, en tanto que enfermedad, es un efecto producido por esta máquina capitalista que llamo realidad, pero también es un modo de rebelión. Hay que salvar la verdad de la fatiga antes de que sea demasiado tarde. He dicho que la fatiga no supone un problema de orden público. Cierto. Con todo hay en ella un peligro inconmensurable muy difícil de llegar a expresar. Imagínate

6. Ver el libro de G. Deleuze y F. Guattari, *Mille Plateaux*, París, 1980, p. 298 que a su vez cita a G. Canguilhem, *Le normal et le patologique*, París, 1966, pp. 81-82.

que estás encerrado de por vida en Guantánamo. Que la tortura es continua. Que no puedes ver la luz. Que estás completamente solo. Intenta, sobre todo, imaginar que la prisión de Guantánamo está localizada en cada una de tus células. Entonces seguro que ya no sientes ningún temor. ¿Qué nos ata a este mundo? Todo y nada. Contemplar la calle desde la ventana de casa, una mirada fugaz, una caricia perdida, una palabra que nos emociona... La conocida frase de Marx referida al proletariado, con la que concluye el *Manifiesto Comunista*, adquiere para nosotros una fuerza inaudita: “no tienen nada que perder, como no sean sus cadenas”. Artaud fue uno de los que se atrevió a decirlo sin rodeos: “De la nada interna / de mi yo / que es noche, nada / irreflexión / pero que es afirmación explosiva, /(anuncia) que hay algo / a lo que dejar sitio: mi cuerpo”.<sup>7</sup>

Somos un cuerpo que vive entre la implosión y el estallido. La locura posee un poder de revelación. En la fatiga, este poder de revelación se muta en crítica efectiva y generalizada. La verdad de la fatiga no dice simplemente la verdad de lo que hay, sino que lo corroe imposibilitando su marcha. Porque este es el auténtico cambio respecto a las enfermedades del siglo XIX. Nosotros, los enfermos de normalidad, somos una anomalía. Un error del sistema. Y lo que más deseamos, por encima de todo, es que este lo pague caro. Nuestra verdad es la verdad del mundo. De su funcionamiento. El cuerpo enfermo de fatiga se inscribe en el interior de un nuevo tipo de politización más existencial que, por un lado, instituye una verdad capaz de producir un desplazamiento y, por otro lado, converge con la práctica política de la fuerza del anonimato.

7. Artaud, A., *op. cit.*, t. XIII, p. 94.



## 5. La anomalía y la verdad

La vida destrozada por el dolor crónico que sigue hablando al mar. La vida desaparecida del cuerpo que persiste como un grito de rabia. La vida fatigada por el peso de la noche arrastrada que no se rinde a la luz. Anomalías. Son anomalías que no se dejan capturar por las dualidades activo/pasivo o vivo/muerto. En el concepto de enfermedad y en el fondo del mismo, ya estaba expresada esta fuerza irreductible del querer vivir. La palabra “enfermo” proviene del latín *infirmus*, compuesta por el prefijo de negación (*in-*) y el adjetivo *firmus* (“firme”), es decir, enfermo es “el que no está firme”. La palabra *firmus* parece venir del indoeuropeo *dher* que significa “sujetar”. Enfermo sería, más exactamente, el que se cae porque se des-sujeta, el que se libera debido a su inadecuación respecto al lugar asignado. En este sentido, la anomalía es un fenómeno de frontera. Para Deleuze, el anómalo se define en relación a una multiplicidad. Un chamán, por ejemplo, se distingue respecto a los demás miembros de la tribu por ser capaz de establecer una alianza con el demonio.<sup>1</sup> El enfermo, en tanto que anomalía, es también una posición de frontera, si bien en este caso la relación se establece con la propia realidad. Todo el esfuerzo del anómalo apunta a un objetivo: salir de la realidad, ir a un afuera que no existe. Aunque para ello tenga que alzarse entre la vida y la muerte. Aunque para ello tenga que aliarse con la *potencia de la nada*. La vida fatigada es una enfermedad, y como tal implica una disfuncionalidad, nos asegura la sociología. Parsons fue uno de los

1. G. Deleuze y F. Guattari, *Mille Plateaux*, París, 1980, p. 301.

primeros en vincular la enfermedad con una incapacidad para desempeñar roles sociales.<sup>2</sup> Este enfoque conservador evidentemente se queda corto. No es de extrañar. La anomalía supone mucho más que una mera disfuncionalidad. Se trata de un *desplazamiento* respecto al orden que, en su efectuarse, acusa al propio orden. Algunos hemos decidido convertirnos en una anomalía, y por eso nos burlamos de una curación que, sin embargo, necesitamos imperiosamente. Vivir quizás solo puede consistir en vivir esta anomalía hasta el final.

*Constituirse en anomalía* significa aceptar lo insoportable para poder afirmar una verdad que está grabada en el cuerpo. No se habita en la verdad. Es ella la que habita en mí cuando me hunde en la desesperación o cuando, lleno de rabia, me empuja a atacar el mundo. La verdad no tiene contenido y es solamente la inadecuación de la anomalía llevada hasta sus últimas consecuencias.

Es necesario retomar la crítica del concepto usual de verdad: la verdad-adecuación. “Adecuación” o “rectitud” significa que la verdad se produce cuando entre pensamiento y realidad existe un acuerdo o una correspondencia, lo que implica, evidentemente, permanecer en el interior de la relación sujeto/objeto. Es sabido que Heidegger rechaza esta concepción tradicional de la verdad que él hace remontar a Platón, ya que, si bien nos dice dónde está la verdad (en el juicio que expresa la correspondencia), no nos dice qué es propiamente la verdad. La crítica de la verdad-adecuación en su libro *Ser y Tiempo* le llevará a una definición de la verdad como desocultamiento (*alétheia*). La verdad es el “mostrarse de las cosas mismas”, lo que le permitirá conectar con una experiencia más originaria del pensamiento griego. Más adelante, se separará de esta primera concepción<sup>3</sup> porque, según él, la verdad en tanto que desocultamiento exige un preguntar más radical por el “dónde y el porqué” del ocultamiento y del desocultamiento. De aquí que Heidegger introduzca, finalmente, una

2. T. Parsons, *Eléments pour une sociologie de l'action*, París, 1955, p. 197.

3. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969, p. 77.

concepción de la verdad como *Lichtung* que ya no busca explicar el juego de lo oculto/desoculto, sino aproximarse al lugar mismo en que este juego se enraíza, o sea, no a la luz sino al fundamento de la luz y de la oscuridad. La verdad es la apertura que se funda ella misma. La *Lichtung* viene caracterizada entonces mediante la metáfora del “claro del bosque” y descrita como un “corazón en paz”.<sup>4</sup> Para mí la verdad es también apertura, pero esta apertura solo puede ser *interrupción y desplazamiento*. No existe ningún origen puro y auténtico en el que recogerse. Ni los presocráticos. Al introducir el conflicto en el origen mismo, la neutralidad del espacio fenomenológico de aparición queda completamente invalidada.

La verdad es un desplazamiento, un proceso y no resultado, aunque evidentemente no todo desplazamiento es en sí mismo una verdad. Para ello el desplazamiento tiene que cumplir unas condiciones que dan a la verdad una dimensión pragmática. La verdad-desplazamiento tiene que dar lugar a una nueva constelación de cuerpos-cosas-palabras en las que el verbo *querer vivir* efectivamente se conjuga. Una constelación en la que el querer vivir deje de estar secuestrado y recupere su ambivalencia. La verdad es el desplazamiento y el efecto del desplazamiento es “lo verdadero”. Más exactamente: la verdad solo puede ser una interrupción que prepara un desplazamiento. Algunos ejemplos de esta verdad-desplazamiento. Si en lugar de autoestima hablamos de dignidad, abandonamos el ámbito de los libros de autoayuda, que en el fondo siempre plantean un pacto cobarde con la vida, hacia una posición desafiante; si en lugar de participación hablamos de implicación, nos alejamos de una problemática interna al mismo poder hacia una posición crítica respecto al poder... La verdad es el desplazamiento o, de manera más precisa, la verdad se produce en el momento del desplazamiento. Eso quiere decir que “lo verdadero” no está eternamente establecido, y que la dignidad o

4. “El corazón en paz que es la *Lichtung*, claro de lo abierto, es el asilo en cuyo seno encuentra su sitio el acorde de ambos (ser y pensar. Escrito por S.L.P.) en la unidad de lo Mismo”. Heidegger, M., *op. cit.*, p. 146.

la implicación que aparecían en mis ejemplos anteriores son “lo verdadero” mientras son “lo verdadero”. No existe ninguna seguridad de que desde el poder no se recupere el concepto de dignidad o el de implicación. O tantos otros. Aún sigue siendo cierta, por lo menos parcialmente, la frase situacionista “El poder no crea nada, solo recupera”. Sin embargo, hay algo que permanece válido en todo momento. La verdad es el gesto siempre inacabado del desplazamiento.

El sentido, por su parte, surge siempre como un efecto. Se produce cuando la constelación de cosas-palabras-cuerpos se cierra en sí misma. En cierto modo, el sentido aparece como la comprensibilidad –“comprensibilidad” (*Verstehbarkeit*) es un término de Heidegger– de todo lo que la constelación encierra. El proceso se puede explicar del siguiente modo: con la verdad-desplazamiento surge el sentido o, mejor, los sentidos, puesto que el sentido siempre es plural. Y el sentido engloba, en seguida, la verdad en la medida que esta se hace fuerza, es decir, idea. La verdad se carga de sentido(s) y, solo entonces, se convierte en idea. La verdad es, por tanto, anterior al sentido. Sin embargo, la verdad se impone gracias al sentido. La verdad cargada de sentido se convierte en fuerza. La verdad se plasma así en la idea. De lo contrario, y en ella misma, se desconoce la fuerza de la que es capaz. *Verdad-sentido-idea* es la tríada que organiza el combate del pensamiento que viene a sustituir a lo que antes se denominaba la lucha ideológica.

“Toda idea es verdadera” porque está conectada con la verdad, es decir, con el desplazamiento que la ha producido. El sentido sostiene la verdad y, a la vez, la separa de sí misma. Remontarse de la idea a la verdad sería el modo de saber si la idea es propiamente idea y, por tanto, idea verdadera. Verdadera idea es, pues, la idea verdadera. En este caso es adecuado hablar de veracidad. La idea (verdadera) es verdadera en sí misma. A esa coincidencia es a lo que llamaría

veracidad.<sup>5</sup> Idea verdadera significa idea con veracidad. El resultado alcanzado se puede resumir en una breve fórmula: *idea = verdad + sentido*. Falta un último paso. La idea debe hacerse fuerza material para ser verdaderamente idea. Solo entonces la verdad-desplazamiento desemboca en una idea (verdadera) capaz de actuar sobre el mundo. Con lo que se puede afirmar que, en última instancia, no hay producción personal de ideas. Otra cosa serían los conceptos.

La anomalía es portadora de una verdad-desplazamiento, ella en sí misma es ya una verdad que desplaza la obviedad que cubre la realidad. Ahora solo hay un cuerpo que se resiste y lucha a muerte con la vida. Desde esta posición, y toda posición es resultado de una conquista, se reorganiza el espacio y el tiempo. Así surge una nueva constelación de cuerpos-cosas-palabras en las que el verbo *querer vivir* se conjuga efectivamente en su radical ambivalencia. Aunque sea como un cuerpo enfermo. De nuevo la verdad-desplazamiento también libera. Esa liberación, ciertamente, no hay que verla como un añadir dimensiones a una realidad que ya de por sí es una multi-realidad,<sup>6</sup> sino como una sustracción de dimensiones que lleva a la superficie lo que no se percibe. Pero esto es justamente lo que hace el enfermo mediante su mirada: simplificar para ir a lo esencial. No

5. Conviene aclarar que esta determinación de la idea como idea verdadera no tiene nada que ver con la existencia de ideas verdaderas en sí mismas. Es más, justamente trato de rebatir esta forma de idealismo de la autenticidad. Si es cierto lo que acabo de introducir, tenemos que llegar a la conclusión de que las ideas falsas no existen. Más claro: una idea falsa o ideológica no es propiamente idea, ya que no puede estar conectada con la verdad-desplazamiento. Sería solo sentido, formulaciones diversas que despliegan sentidos. Y, sin embargo, puede ocurrir que una idea falsa (o ideológica), una idea que no es por tanto verdadera idea, se convierta en idea. Por ejemplo: la verdad neoliberal aplicada a nuestro mundo. La verdad neoliberal explica mejor nuestro mundo que una aproximación basada en un marxismo más o menos renovado. Este hecho no tiene que sorprendernos, puesto que no es más que la consecuencia de algo bien simple: la verdad del capital ha vencido y organiza el mundo. Con todo, no se trata de una idea verdadera (por veracidad, como índice de sí misma) sino por *correspondencia*.

6. Para quien desee una ampliación de lo tratado, ver *Breve tratado para atacar la realidad*, Buenos Aires, 2009, p. 47.

tiene otra opción, ya que en ello le va la vida. Esta intervención sobre el mundo se separa, evidentemente, de la reducción de complejidad sistémica. El cuerpo fatigado, por su parte, actúa revelando el entramado que nos atenaza. La verdad se produce también en el momento del desplazamiento, en el *gesto* siempre inacabado, realizado en este caso por un cuerpo que no quiere adaptarse a lo que hay.

Entro en una galería comercial, veo un juguete en un escaparate y en seguida pienso en los niños que en el mundo no tienen juguetes, y de allí paso a pensar en mis hijos, en su escuela, etc. Es una asociación de cuerpos, palabras y cosas, pero no una constelación. En cambio, si entro en la misma galería comercial y, porque estoy fatigado, me siento en una esquina sin molestar a nadie, vendrá un policía privado y me obligará a levantarme. Lo sé por propia experiencia. El simple gesto de sentarme en el suelo *unilateraliza* el espacio-tiempo, y entonces queda claro que no hay objetos, sino mercancías expuestas para ser compradas. El escaparate deja de ser escaparate y, a la vez, es más radicalmente puro escaparate. La anomalía, el cuerpo que se desliga de la realidad impuesta, interrumpe y desplaza. En su solo *estar* muestra la verdad de la realidad.

La anomalía está atravesada por un vector que, si bien se apoya en el cuerpo enfermo, apunta fuera de sí. Este vector, que hiere y me hiere, es la verdad-desplazamiento. Ocurre, sin embargo, que la verdad aparece siempre rodeada por el sentido o, mejor dicho, por un murmullo de gusanos. Estoy en mí junto a la soledad del enfermo y puedo hacer un mapa del mundo porque poseo su verdad. Mis párpados no están bien lubricados y me cuesta ver. Me cuesta también mover la cabeza paralizada por la ausencia. Ha tenido lugar una carnicería que extrañamente no ha dejado ningún rastro de sangre. Vuelven las preguntas más allá de las preguntas. ¿Por qué a mí? ¿Cuánto tiempo podré aguantar lo insoportable? Hace tiempo que no espero ya nada. Me construyo pequeñas narraciones que apacigüen la desesperación. Gusanos de sentido merodean alrededor del lecho. ¿Por qué necesito

sentido(s) si la verdad está ya marcada en mi cuerpo? Se quiebra el cuello que sostiene el orgullo de estar en pie. Cuando no hay horizonte en el que depositar los ojos, el cuerpo se desgaja en sombras que se huyen. Cuesta, cuesta vivir sin una salida. He descubierto que al apretar los ojos fuertemente con las palmas de mis manos disminuye el dolor de mi cabeza. Siento una sensación de alivio, aunque temo que se caigan dentro de mí y se pierdan definitivamente. Pero si en mi cuerpo vive la verdad, ¿para qué necesito los ojos?

Cuando el desplazamiento que es la verdad lo efectúa el propio cuerpo, es decir, la enfermedad vivida como anomalía, ¿qué idea se produce? En otras palabras, si el combate del pensamiento transcurre únicamente a través del propio cuerpo, ¿qué idea puede surgir? La *idea de muerte*. La idea de muerte es la idea asociada directamente a la anomalía que soy, y a su verdad-desplazamiento. La anomalía lleva en ella una condena a muerte. Ahora bien, hay dos modos de situarse en relación a la idea de muerte. Si vacío de sentidos el cuerpo de la anomalía, estrujo el miedo entre mis manos hasta arrancarle la risa loca que lo desautoriza, hundo la maldita esperanza en una cueva en el fondo del mar, entonces sí puedo escupir la verdad de mi cuerpo fatigado contra el mundo. Aunque al faltarme el camino que ofrece el sentido, la verdad-desplazamiento se clavará en mí irremediablemente. La anomalía, al ahondar en ella misma, va más allá de ella y se fragmenta como una bomba de racimo dentro de la realidad que la encierra. Mi cuerpo vaciándose vacía la propia realidad que se muestra como lo que es. Relaciones de poder, de explotación y de sentido. Apuesto mi destino a esta verdad que no me deja vivir. A todo o nada. Se entreabre el cuerpo y ya no es posible urdir ninguna senda de luz. La anomalía despedazada que soy está ahora más viva que nunca. Anomalía es sinónimo de subversión. La idea de muerte que reorganiza mi cuerpo y lo libera es extraña. Al no tener el puente del sentido queda retraída en la verdad, y se confunde con *mi* verdad. Pero si no consigo vaciarme, el miedo y la esperanza se unirán para levantar un horizonte que solo puede ser una idea de muerte que

encadena. Anomalía es ahora sinónimo de adaptación. Con los materiales de mi derrota, la verdad-desplazamiento se hincha de sentido. La idea de muerte se pone fuera de mí. Y yo me transformo en un esqueleto vivo que espera.

La idea de muerte se desprende de la verdad-desplazamiento incrustada en mi cuerpo. De la anomalía que soy. No sé de qué depende que esta sea subversiva o funcional. Dicho más directamente: no sé si existe una decisión que determine lo que a menudo vivo como un destino. Aunque sé muy bien qué diferencia hay entre una idea de muerte separada de mí o en mí. Su fuerza material es completamente distinta. Tener la idea de muerte encadena y somete. En cambio, cuando la idea de muerte se afirma en mí es liberadora. Me transforma en una *simple* anomalía despojada de estupidez y de neurosis, que es capaz de abrirse paso entre los bloques de hielo rojo. Quizás, ¿la anomalía podría ser un cuerpo colectivo? Las pruebas cansan a la verdad, y la propia verdad también se cansa con el peso del malestar. Es duro amoldar el cuerpo a la forma de la anomalía y no resignarse. A veces, en la hora más profunda de la noche, me pregunto de qué me sirve esta verdad clavada con clavos inoxidable comprados en Ikea. Desearía adquirir una hamaca para colgarla en la terraza que no tengo. Y descansar. Pero no puedo. Nunca me distraigo porque jamás pierdo el hilo. El dolor que no cesa que odio y agradezco. La idea de muerte que me salva y me da fuerza.

Mi verdad me abre a la verdad del mundo, y entonces la realidad se revela como un problema político. Como *el* problema político. Es decir, como metafísica consumada.

## 6. Sombra viva

El capitalismo se ha querido siempre antimetafísico, y no digamos ya la economía al reivindicarse como ciencia. Marx, sin embargo, ya demostró lo ridícula que era esta pretensión. No se sale tan fácilmente de la metafísica. La mercancía es metafísica pura, puesto que no es algo concreto, sino una simple cantidad de valor abstracto constituido en el proceso tautológico de trabajo produciendo más trabajo. De aquí que en la definición del capital nos encontremos desde las características propias de la sustancia aristotélica “pensamiento que se piensa a sí mismo” –traducido por Marx como “valor valorizándose a sí mismo”–<sup>1</sup> hasta el mismo sujeto hegeliano que le sirve a Marx para describir el capital como “una sustancia en proceso, una sustancia que se pone en movimiento a partir de sí misma”.<sup>2</sup> Esta autorreferencialidad del capital que se plasma en la espiral sin fin de la valorización produce tanto su autonomización como una desrealización del trabajador y de la esencia del ser humano en general. Ambos efectos pueden subsumirse en un proceso general de nihilización y, desde esta perspectiva, la *consumación de la metafísica* no sería más que este proceso conducido a su máxima expresión. Superar el nihilismo aparece, entonces, como la condición de salvación para la humanidad. Sin embargo, antes de plantear esta cuestión, y en definitiva nuestra relación con el nihilismo, es conveniente precisar mejor cómo se produce esta consumación de la metafísica y cuáles son sus efectos.

1. K. Marx, *El Capital*, MEW, 23, p. 209.

2. K. Marx, *op. cit.*, p. 169.

Que la realidad es un problema político señala la entrada en la época global. Para Marx no era así. La crítica de la economía política tenía como objetivo principal una comprensión científica de la realidad capitalista entendida no como un simple fenómeno, sino en su proceso de constitución mismo. Con todo, para la crítica marxiana la propia realidad no significaba todavía un problema político. Reconducida a objeto de conocimiento, la *realidad capitalista* estaba limitada en ella misma, y constituía el campo donde se desplegaba la lucha ideológica. Había un afuera desde el cual criticarla, y esa condición era lo que determinaba tanto la posibilidad de la crítica como las propias características de la misma. La crítica se concebía como lucha ideológica, y el concepto de “alienación”, junto con los demás conceptos asociados “falsa conciencia”, “reificación”, “fetichismo”, etc., jugaba un papel fundamental, puesto que permitía construir un discurso crítico desde el punto de vista de la totalidad. El rechazo de la alienación en sus diferentes expresiones (religiosa, política, ideológica...) alcanzaba en la denuncia de la alienación económica su auténtico cenit, ya que, como es sabido, todas las alienaciones se originaban, en última instancia, como consecuencia de la alienación económica, es decir, de la explotación capitalista. La crítica de la economía política no podía contemplar la realidad como problema político, sencillamente, porque la metafísica no se había consumado, capitalismo y realidad aún no se confundían.

Bien es verdad que Marx había mostrado fehacientemente que “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”, pero esta afirmación central del materialismo histórico *solo* dice que la ideología impregna y coloniza la realidad. En la época global, queda impugnada la exterioridad asociada necesariamente a términos como “impregnación” o “colonización” y a todas las variantes que, en última instancia, reposan en la dualidad sujeto/objeto. El concepto de “ideología” entendido como falsa conciencia, como reflejo distorsionado, se problematiza cuando la realidad aumenta constantemente sus dimensiones como manera de asegurar su permanencia. A pesar

de ello, el concepto de “ideología” no desaparece como tal. Al contrario, retorna en la materialidad de la realidad. La realidad, en el fondo, no es más que pura ideología capitalista materializada gracias a la *movilización global* de nuestras vidas, es decir, apoteosis de la presencia y de la sobreexposición, imperialismo del sentido. Y, sobre todo, desbocamiento del capital. Metafísica consumada. Es así como la realidad se convierte en problema político y la enfermedad adquiere también un nuevo estatuto político. El Colectivo Socialista de Pacientes (SPK) afirmaba que “La enfermedad es condición y resultado de las relaciones capitalistas de producción” y que la vida era una protesta contra la “transformación del trabajo en materia muerta (capital, mercancía)”.<sup>3</sup> Tenían toda la razón. Estar sano ha significado desde siempre poder ser explotado. En la época global, sin embargo, cuando la metafísica se realiza en la movilización, la enfermedad se politiza y se hace anomalía. Desde la anomalía podemos reconstruir un punto de vista de la totalidad, a pesar de que estemos dentro de una realidad plenamente capitalista. Dicho más directamente: un cuerpo enfermo que no encaja muestra que la realidad es un problema político de un modo muy preciso y nada teórico. La anomalía que somos al no funcionar desvela, por un lado, la máquina metafísica de movilización a la que estamos sujetos y que llamamos Vida, y, por otro lado, dice también que nosotros somos esta unidad de movilización de la que no nos es permitido escapar. Desde la posición que instituye la anomalía, la crítica de la metafísica consumada se desdobra, ya sea que atienda al Todo o a la parte. Y como la metafísica se realiza en la movilización, se puede avanzar también una primera conclusión: la anomalía subvierte la metafísica en tanto que *sombra viva* e interrumpe la movilización global en tanto que *emergencia*. Son las dos caras de una misma crítica que la verdad del cuerpo fatigado ya anunciaba.

Seguramente la historia de la metafísica es la historia de un error. Desde Heidegger, este error se ha pensado como el olvido del Ser.

3. SPK, *Hacer de la enfermedad un arma*, Heidelberg, 1997, p. 7.

Un olvido que se iniciaría después de los presocráticos y que consistiría en confundir el Ser que hace que las cosas sean y las propias cosas. El Ser, podríamos afirmar gráficamente, moriría aplastado en lo que es y de esta manera se cumpliría el destino de Occidente. Esta confusión presupone una igualación previa entre el Ser y el Poder que también constituye en sí misma una confusión. Intenté hace muchos años plantearlo bajo la forma de pregunta: ¿qué relación existe entre el Ser y el Poder? ¿Por qué cuando se piensan por primera vez, en ambos casos, se hace desde el Absoluto? Parménides con su afirmación de que “el ser es” y, muchos años después, en el siglo XVI, Bodin con su concepto de soberanía.<sup>4</sup> Explicar el porqué de este desfase no es aquí lo importante. Para mí lo fundamental reside en que al subsumir tanto el Ser como el Poder en el Absoluto se pierde el “entre” que vincula uno y otro. Por esta razón, la metafísica siempre es discurso político. En mi libro intentaba mostrar que este “entre” era el querer vivir, y que su olvido resultaba fácil de explicar. Sencillamente el querer vivir “desaparecía” en la medida que era incorporado a la máquina reproductora de la realidad como su pieza esencial. Solamente en algunos momentos, cuando el querer vivir se desprendía del Absoluto, podía ponerse como “entre” ambos. Es lo que ocurre cada vez que desde un nosotros decimos: “Somos lo que podemos y podemos lo que somos”. Usualmente no es así. El poder cubre el ser como si de una placa de hielo se tratara, y cuando surge este nosotros, se funde el hielo y se forman agujeros en los que el Ser y el Poder se interpenetran. El querer vivir entonces se hace desafío.

Al consumarse la metafísica como movilización global, el Absoluto se convierte en la realidad que proclama su tautología. “La realidad es la realidad”. El Absoluto es la bestia que nosotros mismos alimentamos y dentro de la cual sobrevivimos. Donde todas las corrientes de la vida remolcan los suspiros. Donde violentar el tiempo produce sueños que no dejan vivir. O, quizás, permiten vivir. Rasguños

4. “La soberanía no es limitada, ni en el poder, ni en la responsabilidad, ni en el tiempo...”. J. Bodin, *Los seis libros de La República*, Madrid, 1986, p. 49.

secretos que se abren más y más. Desrealizados, entificados..., cada uno de nosotros es tan solo una *unidad de movilización* en la que el Ser y el Poder se han encontrado para apropiarse de nuestro querer vivir. Para apropiarse de él y dirigirlo. Mero reflejo, pero que se cree automovimiento. La unidad de movilización corre en el corredor de la muerte con su currículum en la mano hacia la meta. Pasolini lo decía desde la nostalgia: “La tragedia es que ya no existen seres humanos: no se ven más que artefactos singulares que se lanzan unos contra otros”.<sup>5</sup> Artefactos o entes o unidades de movilización que no pueden descansar, ya que, de lo contrario, caerían. Caerían sobre sí mismos, y serían juzgados. Menospreciados. El miedo empuja sin piedad hacia delante. No mires atrás. Ascendemos, ascendemos por el hueco que nos han reservado, y no oímos los zumbidos incesantes que resuenan en los oídos. La vida nos llama irrevocablemente.

La anomalía es la unidad de movilización que se rompe. Un cuerpo fatigado que parece contravenir las tres características que Séneca asociaba a la enfermedad. En él no hay miedo a la muerte, los dolores corporales existen pero son menores frente a una desesperación no localizada y la alegría de vivir persiste aunque de un modo extraño. La anomalía que arrastra consigo la enfermedad tiene, sin embargo, una relación con ella que la invalida y descoloca. Ante la enfermedad se pueden adoptar dos actitudes distintas: vivir la enfermedad desde la rebelión o desde la inhibición, es decir, apropiarse o no de ella. La anomalía, en cambio, incorpora la enfermedad como lo más propio y, a la vez, como lo más impropio. De aquí que la *extrañeza* sea lo que mejor caracteriza a la anomalía. Toda anomalía es en ella misma extraña y productora de extrañeza. Por una razón que resulta difícil de comprender en un mundo habituado a la sumisión: la anomalía no es prisionera de nada ni de nadie. A diferencia de la unidad de movilización, la anomalía no se mueve sujeta a una línea vertical. Desconoce el ascenso o el hundimiento en su marcha hacia delante.

5. P. P. Pasolini, *Contre la télévision et autres textes sur la politique et la société*, Besançon, 2003, p. 93.

Huye, y en su huida desarticula la unidad que existe entre el Ser y el Poder. El cuerpo fatigado de la anomalía se pone entonces como el “entre” que impide la subsunción de ambos en el Absoluto. La anomalía, para sustraerse a las maquinaciones de la metafísica, tiene que hacerse sombra viva. Embalaje roto del querer vivir.

La anomalía erosiona la metafísica. Como sombra viva que es, hunde el concepto de presencia. El Poder se hace uno con el Ser en la operación matemática de contar. Contar es llevar a la presencia numerando. No en vano la estrategia de poder más antigua es seguramente “dividir para vencer”. Cuando *somos contados*, y son múltiples los modos de pasar lista, entramos a formar parte del Absoluto. El Ser y el Poder se encuentran sobre nuestra piel. La marca tatuada me identifica a partir de ahora como una unidad de movilización que gira dentro de la jaula del mundo. La sombra viva, en cambio, no es prisionera de la presencia, aunque para conseguirlo se haya dejado la piel. Nadie ni nada puede introducirla en el molde. Perseguida por las jaurías insaciables de la luz, se reinventa continuamente sobre el muro de la ausencia. Flexible pero obstinada, rehecha en cada grieta, agarrada al borde de la noche, se escurre sin fin porque desconfía de cualquier refugio. Sabe que son incontables. Pero yo esculpo mi soledad sobre la piedra del muro. La sombra viva se sostiene sobre su propia sombra y no le tiembla el pulso. No es prisionera de Dios. Dios requiere ser pensado como persona viva y todo lo demás es un subterfugio tranquilizador. Ahora bien, esto implica que Dios debe luchar contra Dios para autoengendrarse. Dios no nace en el mundo sino con el mundo. Yo diría aún más: Dios *se hace contra* el hombre. Por esto nos roba la luz y la palabra. Por esto solo podemos ser sombras vivas. Sin embargo, la sombra viva no es prisionera de ella misma. De la idea de centro. El centro de gravedad sirve para mantenerse a flote en el mar agitado. Gracias a él disfrutamos del consuelo que da la quietud del autoengaño. Con su insistencia impertérrita, la fatiga deshace el Yo al que nos gustaría permanecer agarrados. Se pierde la conciencia de sí cuando el dolor

se extiende hasta hacer imposible pensar más allá del dolor mismo. Y, entonces, el centro de dolor, que ya se ha confundido con el cuerpo, me dice que el juego de la vida es a todo o nada. Creo que un día podré acariciar la piel del mar.

La anomalía no preserva sus pertenencias ni intenta resguardarse, se expone. Sin embargo, su destrucción no lleva consigo una promesa de salvación. La anomalía hunde el escenario apocalíptico y toda su carga religiosa. Incluso las formas menos religiosas de mesianismo remiten a una verdad de la revelación, a una luz de la luz. El horizonte apocalíptico se ha convertido en una fábrica de impotencia que encierra todo resplandor en la figura de la supervivencia. La sombra viva no es un resplandor que sobrevive en la noche de la barbarie, porque la anomalía no se inscribe en un futuro apocalíptico, sino de descomposición. Es útil volver a pensar el concepto de descomposición que introdujeron los situacionistas.<sup>6</sup> Este concepto permitía describir el hundimiento de un mundo y, a la vez, la tardanza en llegar otro nuevo. Ante este impasse cabían dos actitudes: frenar el proceso o acelerarlo. Los “recuperadores” eran los que se beneficiaban con el fuego lento y prolongaban la agonía; los “revolucionarios”, por el contrario, eran los que deseaban hacer saltar la sociedad por encima de su sombra. No es difícil darse cuenta de cómo una y otra posición dependen, en última instancia, de una mirada apocalíptica sobre la historia que no tiene por qué ir asociada necesariamente al concepto de descomposición. “Descomposición” es, sobre todo, sinónimo de putrefacción y de disgregación. En una realidad que se descompone a causa de la marcha acelerada del capital, se abren grietas por las que escapar. La anomalía adquiere su verdadero significado en relación a un mundo que se descompone y en la pugna por desasirse de él.

La realidad que ha triunfado está organizada como un plató de televisión. Focos de luz cegadora, shows continuos en los que el público

6. *La creación abierta y sus enemigos. Textos situacionistas sobre arte y urbanismo*, Madrid, 1977, p. 25.

forma parte también del show, risas enlatadas que pautan los tiempos, espacios reales y virtuales que se mezclan para ocultar que nada se oculta. Esencia y apariencia se han fundido en una visibilidad total en cuyo interior habitamos. Continua exhibición de un Yo indiferente que, sin embargo, siente una necesidad terrible de la mirada del Otro. Encadenados, nuestros antepasados veían pasar las sombras que proyectaba el fuego encendido en la caverna platónica. Ahora, en cambio, todos somos figurantes del videojuego. Quisiéramos, como prometía un anuncio de la lotería, “desaparecer”. Pero es difícil hacerlo. Intentamos fugarnos en cuanto podemos. Y la fuga con la que todos soñamos es la misma: una playa lejana. Esta es la representación por excelencia de nuestro paraíso. Arrancar un instante de eternidad al tiempo para poder creer en algo. Mirar el horizonte. Lo que ocurre es que el horizonte hace mucho que ha desaparecido. La línea de horizonte se ha convertido en una soga de la que cuelgan los diez suicidados cada día en España, según las últimas estadísticas. La playa que un mar azul turquesa bañaba ha resultado ser un escenario de cartón piedra vigilado desde un dron que vuela incansablemente sobre nuestras cabezas. Estamos en guerra. En el interior de la vida que vivimos el único horizonte existente es el que ofrece la obsolescencia programada. Hasta que alguien se ahoga con tanta luz y se arranca la luz. La oscuridad, por fin la oscuridad de lo inhóspito. Nunca sabrán cuántos somos. La sombra viva enciende la noche.

## 7. Emergencia

“La cuestión fundamental es cómo se hace correr a la gente. Si usted solo quiere simplemente trabajar, no le van a dar este empleo. La empresa actual busca sobre todo a jóvenes que se ven a sí mismos como ganadores y no perdedores. Jóvenes dispuestos a comprometerse exclusivamente con el éxito. Gente que quiere moverse y hará todo lo necesario para conseguir sus objetivos. Asumir el movimiento es el elemento determinante. El segundo elemento es la polivalencia y la adaptación ante una reestructuración permanente, lo que implica abandonar un modo anticuado, por esencialista, de concebir la existencia. La gente corre para atrapar no solo el salario, no solo el reconocimiento, corre por el simple hecho de correr. Cuando se corre se crea un hilo, y si uno se detiene, el hilo se rompe. Correr es trazar una línea. Vivir. Esta línea no existe. Solo existe cuando se corre hacia delante y es la empresa la que te permite hacerlo. Hoy la empresa te lo da todo, por eso te lo puede quitar todo.” (Declaraciones de un famoso gurú promotor de la autollamada “cultura empresarial”).

Cuando esta línea de la vida se rompe se produce *una emergencia*.

La metafísica es esta movilización global de las vidas, la plasmación de la ideología capitalista cuando esta ha conformado ya totalmente el mundo. El concepto de *interpelación* que Althusser introdujo para explicar qué es la ideología constituye un buen punto de partida. La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia, pero el autor francés insiste en todo

momento en su materialidad. Las ideas que forman las creencias son actos materiales insertos en prácticas materiales. Este planteamiento se concreta en su tesis central: la ideología interpela a los individuos en tanto que sujetos. Y esta interpelación hay que entenderla en un sentido literal: “¡Eh, usted, oiga!”.<sup>1</sup> De esta manera se puede decir que la ideología, al transformar a los individuos en sujetos, estaría también reclutándolos. Aunque admitamos que el sujeto es construido, es evidente que la interpelación supone obligatoriamente una exterioridad. Es el poder, en sus diversas formas, el que llama a un nosotros-todos situado ante él. Esta exterioridad muestra que la ideología, contrariamente a lo que muchas veces se piensa, no pasa por la conciencia. Así lo recoge la famosa frase de Marx: “ellos no lo saben pero lo hacen”. El auténtico problema permanece, no obstante, sin resolver. No está claro por qué nos damos por aludidos y nos giramos respondiendo así a la llamada. En otras palabras, esta concepción de la ideología no explica la internalización de la máquina de poder.<sup>2</sup> Una manera de hacerlo sería completar la idea de reclutamiento que ya aparece en Althusser, explicitando la propia vida como el proyecto en el que dicho reclutamiento se inserta. Pasar de la *interpelación ideológica* (constitución del sujeto sujetado) a la *movilización global* (constitución de un Yo marca en tanto que unidad de movilización). En este caso la separación interior/externo no existiría como tal, puesto que se coimplican. No se borra la distinción, sino que se radicaliza la tensión, ya que en la unidad de movilización, en el Yo marca que aspiramos a ser cada uno en la medida que gestionamos la vida que tenemos, todo es exterioridad. La vida nos constituye y nos encierra en lo que somos, lo que significa que la unidad de movilización no es un simple efecto de un juego de poder sino que se produce como una unidad de sometimiento y de adhesión. En definitiva, la movilización global supone un paso más allá respecto a la interpelación, puesto que en este proceso la conciencia ha sido conquistada ya totalmente.

1. L. Althusser, *Escritos*, Barcelona, 1975, p. 159.

2. S. Zizek y J. Butler intentarían resolver la cuestión mediante una apelación al psicoanálisis. Existiría en el hombre un “deseo de ley”, una escena psíquica previa.

Ahora, cuando la ideología se materializa porque “ellos saben que lo hacen y lo hacen”, es un error seguir hablando de cinismo aplicado al Yo marca. Somos íntimamente capitalismo en la propia (auto)constitución. Y, sin embargo, la movilización global implica también un paso atrás en el dominio, pues abre la puerta a la *emergencia*.

Detrás de esta realidad existe la movilización global, y la propia movilización global es asimismo la realidad. Una realidad única por capitalista, y obvia por estúpida, que funciona abriéndose y cerrándose simultáneamente. Y que no deja nada fuera. 1. “¿Quieres potenciar tu marca personal? ¡Hazte un vídeo! Taller de videocurrículum para promocionarte a ti, a tu producto, etc. esta es tu oportunidad. Un equipo profesional de sonido e imagen realizará contigo sesiones de 30 minutos (Organiza: Universidad de Barcelona, junio 2012)”. 2. “Los jóvenes tienen que acostumbrarse a la idea de que no tendrán un puesto fijo de trabajo para toda la vida. Por otra parte, digamos la verdad, qué monotonía tener un puesto fijo para toda la vida. Es más bonito cambiar y tener desafíos” (Mario Monti, primer ministro italiano, *El Público*, 30-6-2012).

Vivir, hoy, implica constituirse en unidad de movilización. “Tener derecho a una vida” expresa la esencia de la disponibilidad misma. Es el ser-disponible que va a configurar la vida como nuestra cárcel. “Tener derecho a la palabra” expresa, por su parte, la esencia de la comunicación que va a configurar el lenguaje como el discurso interminable de la opinión, y dentro del cual será imposible tomar la palabra. Llegar a ser un Yo marca supone alcanzar el éxito. Éxito es, sencillamente, que la realidad te tenga en cuenta. El objetivo, por tanto, es muy claro: evitar por todos los medios caer fuera, y cae fuera el que *no significa* nada.

Ya son 25 los suicidios en France Télécom. El vigésimo quinto suicidio en casi dos años. Un ingeniero de France Télécom se ahorcó el pasado jueves. El cuerpo del hombre de 48 años fue encontrado

ahorcado en su casa, en Lannion (Côtes-d'Armor). El miércoles, en Marsella, salvaron por los pelos a otro empleado de la empresa de telefonía. El hombre, un padre de familia, estaba de baja por enfermedad desde hacía un mes. La baja se la dio el médico de la empresa. Un portavoz de la dirección de France Télécom anunció su muerte y añadió que Didier Lombard, el presidente del grupo, que acudió al lugar de los hechos, “estaba profundamente afectado por este gesto”. Otro empleado de France Télécom, también de Lannion, se suicidó la noche del 29 al 30 del pasado mes de agosto. Este suicidio es el vigésimo quinto desde el mes de febrero de 2008. Los sindicatos de France Télécom (CGT, CFDT, FO, CFTC, CFE-CGC/Unsa, Sud) hicieron este jueves un llamamiento al personal para que el día 20 de octubre, fecha de la próxima reunión de la mesa de negociación sobre el estrés laboral, “se lleven a cabo todo tipo de actuaciones, especialmente, asambleas generales, por considerar que los trabajadores están todavía en peligro”. El miércoles, los servicios de socorro pudieron impedir el gesto desesperado de un empleado de France Télécom. Se trataba de un ejecutivo de la misma empresa, un empleado de 54 años que tenía la baja laboral desde hacía meses, y que decidió poner fin a su vida. Le salvaron a tiempo de una muerte por ahorcamiento. “Creo que a final de este año estaremos en condiciones de evitar que lo que está sucediendo vuelva a pasar” declaró ayer el ministro de trabajo, el señor Xavier Darcos, después de lanzar un plan de emergencia y prevención del estrés laboral. El señor ministro también declaró que “las cosas ya se están estabilizando”. France Télécom distribuirá a partir del 19 de octubre unos cuestionarios sobre las condiciones laborales de sus 120.000 trabajadores franceses.

Tautología de la realidad quiere decir que la propia realidad es la que ilumina, satura y oculta. Para ello: ilumina y se autoilumina; satura y se autosatura; oculta y se autooculta.

La movilización global es el juego de la vida que jugamos. El videojuego en el que estamos inmersos. Con sus ganadores y perdedores.

El volumen de todas las transacciones financieras ha llegado a ser 75 veces mayor que el de la producción mundial total. Solo los capitales administrados por los llamados *hedge funds* pasaron de ser casi el doble que la producción mundial, en 1999, a ser treinta veces en 2010. Lo que es verdad no es real. Lo que es real no es verdad.

La movilización global actúa como una máquina de semiotización generalizada que impone una metafísica del signo con la correspondiente extensión del dualismo (significante/significado, palabras/cosas, vida/muerte...). La movilización global construye la discontinuidad, y expulsa lo continuo. Especialmente la dimensión continua del querer vivir, que es su ser inmanente a la relación con el otro. En definitiva, producir la discontinuidad es el modo de imposibilitar, paradójicamente, la interrupción misma. El signo, en este teatro de la desposesión tanto de la cosa como del lenguaje, es el fundamento de una realidad ficcional pero absolutamente real. En tanto que expresión más abstracta del movilismo, generaliza el imperialismo del sentido. Tan solo en el confín de la realidad acecha el *ritmo* que organiza lo continuo y que escapa a todo binarismo.

Con la movilización global ha tenido lugar un giro epistemológico que aún nos cuesta entender y que se puede resumir como el paso de lo objetivo a lo subjetivo. Evidentemente, el movilismo no es neutro políticamente, ya que estratifica la sociedad en clases sociales, pero, en la medida que la movilización global es antes que nada una máquina de individuación, también homogeneiza lo social. Esta homogeneización relativa se produce mediante la generalización de un nuevo tipo de vulnerabilidad que he llamado el “ser precario”. Todos somos *afectados* de la movilización global significa que, desde el sujeto sujetado hasta el sujeto autónomo considerados como figuras aparentemente extremas, estamos atravesados por el “ser precario” que es el ser que somos. La realidad nos sujeta cuanto más nos abandona, y nos abandona cuanto más nos sujeta. Sobre esta dualidad paradójica que nos constituye, porque se trata de una

auténtica precariedad existencial, el poder construye una forma de secuestro mucho más sofisticada y efectiva que el tradicional.<sup>3</sup> Se trata de un secuestro que, al funcionar mediante la proclama “Eres libre de hacer con tu vida lo que quieras”, supuestamente no es tal. Sin embargo, hablar de una cárcel abierta es demasiado simple, ya que supondría un espacio vacío y, en cambio, este espacio está lleno de voces que impiden el silencio. De hecho lo que ocurre es que la *interpelación* de la que hablaba Althusser constituyente del sujeto se ha transformado en una *proclama de libertad*. Cuando desde una actualización del psicoanálisis se sugiere que la represión del deseo ha sido sustituida por la llamada imperativa del “Debes gozar” o por una defensa de la transgresión, se permanece aún en el interior de la esfera del consumo. En el fondo, estas llamadas serían su máxima exaltación. Por el contrario, la proclama de libertad va más allá por cuanto involucra toda la realidad y a nosotros con ella. ¿Qué nos dice, pues, la realidad *a cada uno*? Sencillamente, que solo serás capaz de aprehender tu libertad si sabes entender que “tú eres tu propio límite”. No es de extrañar que el discurso de la autoayuda arranque de este punto y coincida perfectamente con el del capital. Ambos afirman lo mismo: “Rebélate pero dentro de un orden”. “No te engañes, la buena rebelión comporta adaptación”. La unidad de movilización es por tanto sinónimo de permanente autosuperación, aunque en el sentido de la “destrucción creadora” que Schumpeter atribuía al capitalismo, en la que veía el fundamento de su vitalidad.

La *proclama de libertad* es la puerta que cruzamos para entrar en la movilización global. Y también un aviso de guerra. Guerra de todos contra todos. Guerra de una realidad, que tiene nombres y apellidos muy concretos, en contra de todos nosotros. Guerra para que el desbocamiento del capital no cese en ningún instante.

3. Ver M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Madrid, 1982.

Deleuze sintetizaba así a Foucault: “El encierro remite a un Afuera, y lo que es encerrado es el Afuera”. En la movilización global ni hay encierro ni tampoco Afuera. Bajo un cielo de nubes desgarradas escarbamos la tierra en busca de un subsuelo en el que permanecer. En verdad, solo existe esta realidad que (re)producimos y cuyo movimiento nos lleva consigo. Estamos fijados a ella, como las moscas que chocan contra el cristal de la ventana. ¿Tú crees que se hacen tanto daño como nosotros? El “ser precario” nos enferma y corroe hasta las propias ganas de vivir. Contraatacamos con la fatiga, si bien a menudo nos conformamos con autogestionar la vulnerabilidad que se nos impone, y llamamos vida a arrastrarnos por la palma de la mano que nos da de comer. O lo que es igual: el poder utiliza productivamente las enfermedades que él mismo nos inflige, aunque para ello tenga que convertirse en un poder terapéutico<sup>4</sup> aparentemente protector. La relación terapéutica despolitiza el malestar social y evita que podamos aprehendernos como la anomalía que somos. Los cuidados que ofrece no son más que cuidados paliativos dirigidos a “dejarnos morir”. El deseo secreto que guía al poder terapéutico se resume en una frase jamás confesada: “Sobráis: ¡suicidaros ya!”. El poder terapéutico no es blando y su rostro sigue siendo asesino. El Fondo Monetario Internacional ha alertado recientemente en un informe del riesgo de que la gente viva más de lo esperado. “Si el promedio de vida aumentara en 2050 en tres años más de lo previsto hoy, los costos subirían un 50 por 100” (*El impacto financiero del riesgo de longevidad*. Abril, 2012).

La anomalía puede desembocar en una *emergencia*. La emergencia conlleva simultáneamente un *riesgo* (para nosotros) y un *peligro* (para el poder). Riesgo porque implica inseguridad permanente, parálisis o asfixia latente, incluso autoaniquilación. A la vez, este potencial de autodestrucción se traduce en un peligro de catástrofe para el poder. El poder, prisionero de su propio miedo, está sometido a una lógica

4. Ver Espai en Blanc, *La sociedad terapéutica*, Barcelona, 2008 (y en la web: <[www.espaienblanc.net](http://www.espaienblanc.net)>).

que lo socava: cuanta mayor seguridad ofrece, más inseguridad produce. Y con esta inseguridad crece su deslegitimación. Por eso necesita expandir, mediante estrategias creadoras de inseguridad, la seguridad de su persistencia. La anomalía no conoce el miedo. Sin embargo, el estatuto ontológico de la anomalía es complejo, puesto que es, simultáneamente, “la acción y el efecto de emerger”. Esta doble procedencia la acerca más a la ambivalencia que al exceso. Aun así la emergencia se aleja de toda ambigüedad cuando irrumpe, cuando sobreviene como accidente que requiere una respuesta inmediata. Posiblemente sea esta la característica fundamental de la anomalía. De ahí surge la necesidad de aislarla, de impedir que su “mala” influencia se extienda.

Frente a la anomalía que es emergencia, el poder se ve siempre en la obligación de responder. Se ha producido una inversión crucial. Ahora no es el poder el que nos introduce en la movilización y nos constituye, sino que somos nosotros, en tanto que anomalía, quienes lo obligamos a intervenir. Anomalía es sinónimo de sabotaje. La fatiga es, en último término, la propia vida hecha acto de sabotaje. No hay que confundirse. La acción de la anomalía no se inscribe en el interior de la lógica del terror construida a partir de la acción/reacción y su retroalimentación paroxística y criminal. Su objetivo no es que “el poder se muestre tal como es”, es decir, en su forma más represiva, sino descolocarlo, dejarlo fuera de juego. La anomalía es el gesto radical de un cuerpo que lucha. El desafío sustituye a la amenaza. La “crítica de la política” a la política. La anomalía se constituye en emergencia cuando es capaz de contagiar, de contaminar a otros cuerpos.

La anomalía ignora las preguntas ¿Hemos ganado?, ¿hemos perdido? Para ella no tienen sentido. Su acción no puede entenderse como transgresión de unos límites si no es a condición de encerrarla previamente en el marco de la anormalidad, que, por otro lado, jamás podrá contenerla. La anomalía intranquiliza porque no es previsible.

Resiste indefinidamente en su opacidad. G. Benn afirmaba que el artista busca la verdad a cualquier precio. La anomalía no la busca, ya que ella es la verdad. Por eso es insoportable.

La anomalía es una disonancia que insiste. Porque no le falta nada, en ella no existe un horizonte de reapropiación. Y, sin embargo, se reencuentra *en el* ritmo.

“La mercancía o la vida” era la alternativa que mejor supo expresar el rechazo al sistema capitalista. Hoy, en la época global, esta alternativa se podría reformular así: “Unidad de movilización o anomalía (emergencia, sombra viva)”.



## 8. La fuerza de dolor

Me repito una y otra vez, ¿qué es lo que me está ocurriendo?, ¿dónde estoy? Alguien ha roto el armisticio que había conseguido, gracias al cual podía escribir durante algunas horas a la semana. De pronto todo parece haber cambiado. Transcurren los días y mi cerebro es solo una tierra baldía. Pedazo de madera muerta vacío de pensamientos. Los ojos no distinguen si llevo las gafas para ver de cerca o de lejos. Intento convencerme de que este estado es pasajero, de que volverá esa normalidad artera que he sabido habitar. Pero siento que hasta la misma desesperación puede un día agotarse. ¿Qué queda entonces? ¿Qué queda cuando el querer vivir es únicamente un instinto de supervivencia exhausto? Intento retener este texto que escribo sobre el agua. Intento retener este cuerpo que me huye. Mi cuerpo lentamente deja de funcionar y poco a poco se aparta de mí. Los intestinos se duermen; los ojos se desploman; la cabeza cae sobre los hombros; las manos se buscan y se miran en silencio. No hay respuesta a la pregunta. Ningún instante de descanso. La noche y el día se confunden en el pozo de la mina. Para sobrevivir, los mineros chilenos atrapados en el abismo tuvieron que inventar un día y una noche que organizara la espera. Porque solo así la espera era soportable. En la oscuridad avanza una sospecha: ¿y si este sueño que me llena hasta ahogarme fuera lo único que me sujeta a la vida?

Cuando me convierto en rehén de la caída y la noche insaciable me sobrepasa, entonces solo sé que mi enfermedad, esta enfermedad que he llamado fatiga, me impide vivir. La vida se ha descolgado y

me asomo a la ventana para verla pasar. El malestar social es esta fatiga causada por la imposibilidad de expresar una resistencia común y liberadora frente a la realidad. *No-poder-vivir*. El plano subjetivo y el plano objetivo se entrelazan en la anomalía que soy, que somos. Después de vagar sin rumbo por la ciudad, me he sentado en un banco del parque de la Ciutadella y he cerrado los ojos. Siento una mezcla de temor y de tranquilidad, y permanezco sumido en este monólogo silencioso hasta que oigo una voz que amigablemente me anima a beber. Abro los ojos y un vagabundo me acerca una botella de vino mientras murmura unas palabras que maldicen la vida. Emocionado, le doy las gracias, aunque amablemente rechazo su ofrecimiento. Soy incapaz de abrazarle. Anomalía. No, anomalías, ¿siempre en plural?

*No-poder-vivir*, dice la enfermedad que se descuartiza en anomalías. Y lo dice en su radical ambivalencia. La anomalía no posee el exceso afirmativo propio del monstruo que Negri denomina la multitud.<sup>1</sup> Aunque tampoco el exceso de una negatividad que escapa a la dialéctica, tal como propone Bataille,<sup>2</sup> y que en su radicalización desconoce la teleología. En ambos casos, bajo un modo afirmativo o negativo, el horizonte es siempre el de la transgresión. La transgresión de lo inclasificable. En la anomalía, por el contrario, hay una ambivalencia que destruye las limitaciones de este marco. La ambivalencia de la anomalía es la ambivalencia del querer vivir. Por esta razón, entre la enfermedad y el querer vivir existe una rara proximidad. El querer vivir está en la enfermedad y la enfermedad en el querer vivir. Pero la ambivalencia no es la misma en ambos casos y, por tanto, no puede ser su fondo común. ¿Es el dolor de la ambivalencia lo que les une y separa, lo que constituye este *mismo* fondo? La irreductibilidad de la ambivalencia es su propio dolor. Un espejo contempla interminablemente otro espejo. Ve y no ve. Si yo pudiera escindirte, quizás una parte de mí alcanzaría la otra orilla. Quiero desdoblarme para poder

1. A. Negri y C. Casarino, *Elogio de lo común*, Barcelona, 2011, p. 239.

2. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, París, 1954, p. 130.

descansar y, sin embargo, el desdoblamiento me atraviesa con el cuchillo del desasosiego. Quiero estar en mí y, súbitamente, ya estoy encerrado en mí. De pie al borde de la ambivalencia, siento el dolor de nacer y morir entre dos vértigos desencajados.

El dolor de la ambivalencia y la ambivalencia del dolor anuncian lo que es verdaderamente impensable, y que hasta ahora solamente he insinuado. La proximidad entre enfermedad y querer vivir requiere reconocer que existe una *enfermedad del querer vivir*. La fatiga que tengo, esta imposibilidad de vivir, ¿me ataca a mí porque estoy enfermo o es algo inherente al propio querer vivir? Lo que es seguro es que la enfermedad del querer vivir es completamente incomprendible desde una mirada médica. Para el modelo de explicación endógeno, la enfermedad proviene fundamentalmente de la acción exterior de un agente real o simbólico, desde una infección microbiana hasta la cultura o la misma sociedad en general. Para el modelo exógeno, en cambio, el origen de la enfermedad se desplaza hacia el mismo individuo, con lo que se puede afirmar que, en última instancia, el enfermo crea su propia enfermedad. La división endógeno/exógeno, a pesar de todas las matizaciones que se introduzcan, y Pasteur ya lo intentó, es siempre una aproximación abstracta cuya vinculación con una explicación causal tampoco permite mejorar. El resultado es que la medicina mediante la noción más que problemática de causalidad –imputación causal en este caso construida a partir de la frecuencia estadística– introduce la idea de una “enfermedad en sí”. Evidentemente, desde esta perspectiva, la enfermedad del querer vivir no puede entenderse. Como tampoco las “nuevas” enfermedades que se derivan de ella, y que se presentan como indefinidas, generalizadas, y muchas veces sin localización anatómica. Un médico lo resumía perfectamente: “Son enfermedades que no llegamos a etiquetar. Nosotros, en tanto que médicos, no observamos nada. Y ellos, en tanto que enfermos, nunca se mueren”.

La enfermedad del querer vivir obliga a modificar el concepto usual de enfermedad y, a la vez, el de curación. Canguilhem constituye un buen punto de partida porque se ha atrevido a pensar la enfermedad como un “modo de vivir”. “Estar enfermo es para el hombre vivir verdaderamente otra vida, incluso en el sentido biológico”.<sup>3</sup> La palabra francesa que emplea es muy interesante por sus numerosas acepciones. La enfermedad es “une autre allure de la vie”. “Allure” puede traducirse como “ritmo, velocidad, manera de efectuar los movimientos o desplazamientos”. La enfermedad sería *otro* ritmo, *otro* modo de autopresentarse, que no puede reducirse a simple variante del estado normal, ya que no se deja deducir de lo que sería la salud. Se trata, en suma, de una nueva dimensión de la vida. Canguilhem insiste en que el estado patológico no es una ausencia de norma, sino una incapacidad normativa en ciertas condiciones. No es verdad, sin embargo, que la causa de la enfermedad sea debida a que el enfermo solo puede admitir una norma. Aquí es donde hay que separarse del autor francés. El enfermo de querer vivir rechaza toda norma o, lo que es igual, solo admite aquella norma que es justamente la que rechaza la movilización global en tanto que normativización generalizada de la vida. La anomalía se autoconstituye, pues, dándose nuevas normas de vida, lo que sucede es que este nuevo modo de vivir, al erigirse contra la realidad, roza la *imposibilidad de vivir*. De aquí que en la enfermedad del querer vivir exista en todo momento este dolor de la ambivalencia. El dolor de la contracción del infinito y de la nada en mí.

Juzgar al enfermo es no comprenderle. Porque si fuera comprendido no podría ser juzgado.

Mi madre ya no puede andar y permanece sentada a mi lado en silencio. Ensimismada en la profundidad del aire que aún respira. Le he dado unos fragmentos del libro que estoy escribiendo. Resigue las lí-

3. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, París, 1966, p. 49.

neas del texto con un dedo para no perderse. ¿Te das cuenta de que es tu hijo el que ha escrito lo que lees, de que explico lo que me pasa? Sí, escribes sobre la vida, me gusta mucho leerlo. Su rostro cambia por unos momentos lleno de inteligencia y de fuerza. No sé realmente qué es capaz de comprender. Su mirada se detiene durante casi dos horas ante una misma página. Tengo que marcharme, pero si quieres te dejo algunas páginas más y así podrás seguir leyendo cuando lo desees. No, gracias, quiero leerlas junto a ti.

La enfermedad del querer vivir nos pone ineludiblemente ante el sufrimiento. No intentaré evitar esta palabra, aunque quisiera descargarla del peso del miedo y de la ambigüedad acumulada. La sociedad actual pretende exorcizar el dolor y encuentra en esta negación razones para legitimarse. Se nos dice que es innecesario y que técnicamente puede ser eliminado. No es de extrañar, entonces, que reivindicar una dimensión metafísica para el sufrimiento sea totalmente extemporáneo, e incluso pueda parecer reaccionario. Y, sin embargo, el dolor retorna. Como efecto colateral de la propia acción humana, como reacción inesperada de la naturaleza, o porque un amigo muere. Sabemos perfectamente que el mal “político” no se confunde con el mal “natural”, aunque es difícil hurgar en el sentimiento y poder disociar dimensiones. La pregunta es siempre la misma: *¿para qué sirve el dolor?* Hay dos respuestas que desde hace siglos nos acompañan. El dolor no sirve para nada. Desde el budismo a Schopenhauer se afirma que “el sufrimiento es el fondo de toda vida”<sup>4</sup> y que el objetivo único del hombre es evitarlo. Evitarlo, y por tanto salvarse, consistirá en arrancar la raíz de esta sed insaciable, de este deseo que nos encadena. Saber que todas las cosas perecen, que el mundo es una ilusión, nos libera. El centro de dolor se transforma así en centro de indiferencia, en un Yo conquistado que, más allá del dualismo, ofrece estabilidad y descanso. El hombre sabio que disfruta del desapego “está lleno de luz ya en este mundo”.<sup>5</sup> Hay que

4. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt del Meno, 1986, t. I, p. 420.

5. El Dhammapada. *La sabiduría de Buddha*, Barcelona, 2008.

aclarar que esta indiferencia no impide la compasión. Por el contrario, para el cristianismo, y esta es la otra respuesta, el dolor sí sirve puesto que gracias a él nos acercamos a Dios. M. Eckhart aseguraba: “El animal más veloz que os lleva a la perfección es el sufrimiento”.<sup>6</sup> Hay una utilidad en el dolor que hace de él una oportunidad por la que incluso tenemos que dar gracias a Dios. Mediante el sufrimiento, Dios nos llama y muestra su amor de padre; doblega nuestro orgullo para impedir que nos condenemos; nos recuerda que somos débiles para hacernos fuertes; purifica la fe y prueba nuestras obras como el fuego purifica y prueba los metales. Lejos de ser una maldición, el dolor constituye la auténtica vía de salvación. Abrumado por la culpa, el cristiano se afirma en el centro de dolor con la esperanza de poder superar el sufrimiento *en* Dios. Anular el centro de dolor o afirmarse en él, las dos respuestas anteriores se definen en relación a la utilidad o no del sufrimiento. Existe, sin embargo, una posición que inutiliza la pregunta rectora, ¿para qué sirve el dolor?, y abre una vía distinta que propone pasar del centro de dolor a una *fuerza de dolor*. O lo que en la práctica es lo mismo: *asumir la fatiga como anomalía* y empezar a desarmar la trampa que tradicionalmente ha sido la idea de sufrimiento y el problema de su sentido.

Asumirme como anomalía es aceptar que la fatiga es mi destrucción. Palabras rotas y cuerpos deshechos con la soledad en sus entrañas. Permanezco expuesto en la calle donde los paseantes vestidos de domingo surgen de las piedras y ríen mientras toman el aperitivo. Sé que no encontraré lo que busco. La fatiga es esta imposibilidad de vivir que me rodea como la niebla. Efectivamente, no tengo mañana y el pasado es un recuerdo deshilvanado por el viento. Vivir el presente es lo que nunca puedo, huérfano de un tiempo arrancado. Pero la fatiga abre lo que ella misma cierra. Su otra cara no es lo inefable ni la impotencia. Hacer la experiencia de la imposibilidad de vivir es la condición de la posibilidad misma de poder de vivir. Para vivir real-

6. M. Eckhart, *Tratados y sermones* (trad. I. M. de Brugger), Barcelona, 1983, p. 254.

mente hay que acercarse hasta donde la vida se hunde en ella misma. Vivir la imposibilidad de vivir no es un elogio del fracaso hermoso, porque el fracaso nunca es hermoso. Tampoco es una reivindicación de la autodestrucción, lo que tampoco tiene hoy demasiado interés. Vivir hasta el final la imposibilidad de vivir es *simplemente* vivir. Con lo que la fatiga, en la medida que se acerca a lo que Artaud llamaba impoder,<sup>7</sup> se constituye como una auténtica prueba para la propia vida. *Vivir es hacer la prueba de la fatiga*, de que si bien estoy vivo aún no he llegado a vivir. El resultado, es decir, atravesar esta posibilidad/imposibilidad me permite asumirme como anomalía. En otras palabras, el resultado es una *posición*.

La anomalía es una posición alzada en el desierto circular que emplea la fatiga como prueba de la consecución de su objetivo. No es fácil y además se paga. Toda anomalía es dolorosa hacia fuera y hacia dentro. He dicho que vivir consiste en hacerse imposible vivir, y que esta imposibilidad produce necesariamente sufrimiento. Ahora bien, este sufrimiento es, en cierta manera, un indicio de que estamos empezando a vivir. A estar vivos. Artaud emplea lo que se podría denominar un cógito materialista: se trata de “sufrir para afirmarnos”.<sup>8</sup> Evidentemente, esta frase no tiene nada que ver con un sí masoquista al dolor, aunque tampoco es su negación. Artaud extrae algunas consecuencias importantes: no hay que descargar el dolor sobre los otros, hay que defender frente a las instituciones médicas el derecho a disponer del propio sufrimiento y, sobre todo, no hay que preguntarse por sus causas si queremos evitar interiorizar una instancia trascendente. En definitiva, lo que nos dice es que la vida es un combate y que si afrontamos el sufrimiento podremos expulsar el miedo.

Solo si el dolor deja de ser un objeto para el pensamiento, si el dolor deja de estar fuera de la vida para después venir a ella, podré inutilizar la pregunta por su sentido. Una anomalía no se plantea para qué

7. A. Artaud, *L'ombilic des limbes. Suivi de Le Pèse-nerfs et d'autres textes*, París, 1968, p. 97.

8. A. Artaud, *op. cit.*, t. XXII, p. 170.

sirve el dolor. Puede alzarse como posición sencillamente porque la ambivalencia se pone ante sí misma. Cuando la sombra viva persiste en la oscuridad de la noche o cuando la emergencia rompe el silencio ruidoso de la estancia en la que estamos compitiendo. No es una operación lógica, sino el aliento que se evade del cristal helado. Me hago anomalía porque, en la bifurcación que existe entre la noche y el día, escojo la noche. Porque presiento que el fondo de la desesperación no puede ser solamente desesperación. Porque tengo la convicción de estar masticando la verdad de un mundo desvencijado. Gracias al dolor de la ambivalencia que está en el querer vivir me introduzco en la prueba. La fatiga hunde o eleva. Si soporto la travesía que transcurre por un mar que arde, si no temo acarrear conmigo la condición de una imposibilidad posible, que no de la impotencia, entonces salgo adelante. Atravieso el sufrimiento y me desembarazo de un manto desvaído y triste que ahora se ha convertido en piel brillante e insensible. No siento ya el dolor porque yo soy *una fuerza de dolor*. Superar la prueba de la fatiga es pasar de ser un centro de dolor a ser una fuerza de dolor. ¿Qué ha cambiado? Todo y nada. Lao Tse afirmaba: “Desprendiéndose de su yo, conserva su yo”.<sup>9</sup> Desde mi lectura esto significa: mi Yo no es ya un centro de dolor, ni tampoco un centro de dolor hecho uno con mi cuerpo, se ha transformado en una fuerza de dolor. Mediante la prueba de la fatiga me levanto sobre lo incondicionado, aunque esta posición no se construye ya con los materiales del estoicismo ni de sus variantes orientales. La fuerza de dolor se sustrae a toda dependencia, incluso a la del sentimiento de dolor, pero no lo hace desde la indiferencia del que contempla un ciclo dolor-placer o una cadena interminable de reencarnaciones. La fuerza de dolor complica la noción de indiferencia hasta hacerla completamente inservible, y además inutiliza la pregunta maldita acerca del sentido del dolor y del modo de evitarlo. No, no hay salvación, pero no pasa nada. Se trataba de un falso problema. El pacifismo quiere vaciar de sentido a la guerra; por su parte, el militarismo pretende darle sentido. Ambas posturas se equivocan, ya que,

9. Lao Zi, *El libro del Tao*, Madrid, 1990, p. 103.

como Heráclito descubrió hace mucho tiempo, la guerra es el padre de todas las cosas y, por tanto, su fundamento. La fuerza de dolor es guerra. Combate a muerte con la vida. Artaud entrevió qué había más allá del centro de dolor: “Yo soy una espantosa fuerza de vida sin cesar INCREMENTADA por mi sufrimiento y mi dolor”.<sup>10</sup>

Asumir la fatiga como anomalía y, a la vez, como una prueba consiste en someter el querer vivir a un funcionamiento forzado que erosiona y enferma. El pensamiento en tanto que facultad libre y autónoma se derrumba, el lenguaje se desarticula y se hace grito, el cuerpo despoñado pierde el centro de dolor que lo ataba al mundo y alrededor del cual giraba. Con la fuerza de dolor ya no valen las excusas. Pensar es ahora “pensar contra el pensar”. Y vivir es vivir contra la vida. La fuerza de dolor me da una forma, una contextura, si bien débil y aislada, que quizás me permita algún día afirmar “He vivido”. La comodidad y la mediocridad cohabitan en la habitación del hotel, aunque pronto dejarán ver la herida. Las preguntas, que asoman la boca enterrada bajo la moqueta, han enrarecido el aire. Delante mío hay dos personas sentadas que juegan con su móvil. Junto a mí, un joven con los ojos cerrados tiene puestos los auriculares y supongo que escucha música. Alguien que arrastra un aparato de sonido y canta pasa ante nosotros. Nadie se mueve. El metro sigue su marcha. La fuerza de dolor hace insoportable la cárcel de la indiferencia.

En el interior del querer vivir hay una *lucha interna* que se despliega a tres niveles y que de más exterior a más interior son: 1. El querer vivir en relación a la enfermedad. 2. El querer vivir que, para poder conjurarse como verbo y abrir así las vidas que vivimos, tiene que empujar el ser que somos. 3. El centro de dolor en relación a la fuerza de dolor. La fuerza de dolor emerge y se separa del centro de dolor. Lo que supone arrancarse dicho centro y, a la vez, arrancar de él. Por eso la fuerza de dolor es una salida hacia fuera, una exposición que nunca

10. A. Artaud, *op. cit.*, t. XI, p. 94.

es definitiva, puesto que la (re)caída en el centro de dolor siempre es posible. La fuerza *de* dolor no se confunde con lo que habitualmente denominaríamos “la fuerza *del* dolor”. Esta última remite a un centro de dolor que siempre es recogimiento que encierra, contracción que se efectúa. Por el contrario, la fuerza de dolor es expansión. Ni estamos ante una negación que supera ni ante una afirmación pura. La fuerza de dolor supone un triunfo provisional en esta lucha interna al querer vivir, y la prueba de la fatiga es el modo como intervenimos sobre la ambivalencia para que pueda darse este avance. La fuerza de dolor nos obliga a pensar más y a vivir más. Y es así como ella crece. La fuerza de dolor que hago mía no siente el dolor ni se pregunta por su sentido, como la flor no sabe de su belleza. Es libre de sí misma y va hasta el final. Más allá de la desesperación. Hasta que el centro de dolor, que había sido dejado atrás, ahoga y tranquiliza.

La fuerza de dolor lucha. ¿Contra qué lucha? Artaud decía que contra esta “cosa horrible... que no tiene nombre y que, en su superficie y solamente en su superficie, puede llamarse sociedad, gobierno, policía, administración y contra la cual ni ha existido –en la historia– el recurso de la fuerza de las revoluciones. Pues las revoluciones han desaparecido, pero la sociedad, el gobierno, la policía, la administración, las escuelas... han permanecido siempre incólumes”.<sup>11</sup> La “cosa” o lo que yo llamaría la realidad, esta realidad que con la movilización global (re)producimos. No se sale de la noche hacia el día.

Esta fuerza de dolor que me destruye, y destruye también a los que quiero, es lo que me da vida para estar junto a ellos.

La fuerza de dolor y el centro de dolor se engendran y se oponen a partir de algo que no es ni uno ni otro, aunque ambos son las dos caras de los Mismo. Del no sale el sí. La muerte se alimenta de vida, pero de ella sale también la vida.

11. A. Artaud, *op. cit.*, t. XI, p. 271.

## 9. Crítica del pensamiento trágico-romántico

### Una tentación exánime

Cuando la vida se aparta de mí, la luz del atardecer tiñe las paredes contra las que choco una y otra vez. Aturdido, el tiempo me revuelca, aunque sigo extendido sobre el mismo suelo oscuro e insensible de siempre. La frase “No hay afuera” tantas veces empleada por mí en relación a la realidad capitalista es ahora una cadencia incesante que resuena en mi cabeza. Un inmenso dolor del que no puedo salir llena la habitación. Con duchas de agua fría y caliente consigo algunos instantes de ofuscamiento. Hago flexiones de piernas hasta casi perder el conocimiento. Me dejo caer sobre la cama. No hay manera de arrancar un instante de descanso a la desesperación. El cansancio no engulle la fatiga que completamente fuera de sí continúa escarbando en mi interior.

Me doy fuertes golpes en las piernas, en los meridianos por los que pasa la energía según la medicina china antigua. Con el deseo de que retumben brutalmente en el interior de mi cabeza. Para sentir dolor y que el vacío de la desesperación se llene por algún momento.

El que lleva la noche consigo nunca podrá dejarla atrás.

Atravesar la noche es no abandonar jamás, es ir siempre un paso adelante.

El cansancio *del* querer vivir se desdobra. Existe, por un lado, el cansancio *de* querer vivir. Este se debe al hecho de que, en la época global, la vida se confunde con una movilización permanente. La “fatiga de ser uno mismo” de la que Ehremberg habla<sup>1</sup> sería una lectura psicológica, y por tanto despolitizada, de este cansancio. Un cansancio que no nace simplemente de la culpabilidad ante la imposibilidad de tener éxito, ni de un exceso patológico de responsabilidad. Más allá de la esfera del consumo, del consumir como un consumirse, el cansancio es *por falta* de querer vivir, porque la máquina capitalista funciona con nuestra sangre. Por otro lado, existe el cansancio *por* querer vivir. Este cansancio asociado a un *exceso* de vida nos pone frente a la movilización global puesto que nos impide adaptarnos a ella y convertimos así en una pieza de su mecanismo. El cansancio *por* querer vivir nos expulsa de la vida y, a la vez, nos hunde más en ella. Este cansancio de “vivir en la imposibilidad de vivir” es el que he llamado *fatiga*.

Deleuze en su escrito sobre Beckett<sup>2</sup> distingue cansancio y agotamiento. El cansancio siempre es causado por algo. Se está cansado “debido a”, y la explicación última sería el agotamiento de los posibles, más exactamente de la realización de los posibles. El agotamiento, por el contrario, no tiene nada tras de sí. Se está agotado por nada. En este caso, se habría agotado el propio “posibilitar”, es decir, el campo de lo posible como tal. Solo el agotado, porque es quien verdaderamente ha renunciado, puede agotar lo posible. Este sería el gran acierto de Beckett según Deleuze. Haber hecho corresponder la exhaustividad lógica de los posibles con la exhaustividad fisiológica. A partir de esta lectura, la propuesta de Deleuze consistirá en la defensa del “agotamiento de lo posible” en los campos más diversos: en el lenguaje mediante un metalenguaje hecho de imágenes, en el espacio vaciándolo de sus potencialidades, lo que debe permitir nuevos encuentros. Y, todo ello, con la finalidad última de ir más allá del

1. A. Ehremberg, *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, 2000.

2. G. Deleuze, “L'épuisé” en S. Beckett, *Quad*, París, Minuit, 1992.

agotamiento de lo posible para situarnos ante el vacío. El agotamiento aparece, pues, en continuidad con el Blanchot filósofo de la ausencia, como la mirada lúcida que nos pone en la noche del insomne. Pero ya he intentado demostrar que la “noche del insomne” reivindicada por Blanchot es la noche de la impotencia, de la impotencia generalizada. Pretende ser una radicalización de la noche romántica, cuando en verdad supone su debilitamiento y la completa anulación de la acción. Dicho de otra manera, Blanchot y el Deleuze que lee a Beckett nos ponen ciertamente ante la nada. Una nada que se nos muestra bajo el rostro de la imposibilidad y de la indiferencia. En definitiva, se trata de una nada que ha perdido la *potencia de la nada*. El agotamiento bloquea la travesía de la noche.

El *pensamiento trágico-romántico* aparece entonces de nuevo como una tentación. Demos un paso atrás, la noche romántica nos ofrecía todas las posibilidades: refugio en el Yo o huida del Yo, pasividad contemplativa o impulso a la acción. Y, sin embargo, ya tuvimos que apartarla para acceder a nuestra noche. Es hora de abordar el pensamiento trágico-romántico como uno de los obstáculos más importantes para poder aprehender la realidad como problema político. Para poder medirnos con el nihilismo.

Sé que hablar de un pensamiento trágico-romántico es complicado y tiene que ser explicado. Cada uno de sus términos constitutivos se abre a innumerables acepciones. La tragedia antigua, el pensamiento trágico, las tragedias propias de la vida... En el caso del Romanticismo también es difícil precisar a qué nos referimos. El Romanticismo, al estar ligado a países concretos, adopta expresiones sumamente diferentes con su propia periodización interna, y una ambigüedad política que le acerca tanto a posiciones conservadoras como revolucionarias. Juntar tragedia y Romanticismo supone, por lo demás, chocar de lleno con las tesis que afirman “la muerte de la tragedia” o que el Romanticismo es necesariamente la negación de la tragedia. Y a pesar de ello, se puede defender que entre tragedia y Romanticismo

existe una relación tanto *exterior* como *interior*. No hace falta insistir en que para muchos románticos Grecia constituyó la patria perdida que se contempla con nostalgia. Ellos intentaron insuflar nueva vida al género trágico, que era considerado la forma suprema del arte clásico. Y el idealismo alemán, por su parte, vinculó filosofía y tragedia hasta llegar a concebir la condición trágica como inherente a la realización del Absoluto. Con todo, esta aproximación exterior no tendría valor alguno si no existiera una relación interior que es la verdaderamente determinante. Relación interior significa que ambos, tragedia y Romanticismo, pueden ser subsumidos en una *misma* red de conceptos. Esta red de conceptos sería la que seguramente ha sabido expresar mejor la grandeza y la miseria del ser humano: su fuerza y su debilidad, su generosidad y su egoísmo, su inteligencia y su estupidez. ¿Por qué el pensamiento trágico-romántico posee esta capacidad? Porque en tanto que red de conceptos puede plegarse de tres maneras distintas. 1. La piel del hombre o el arquetipo. 2. El aire que respira o el paradigma. 3. La cárcel que captura o el dispositivo. El pensamiento trágico-romántico, porque es la piel que mejor se adapta al cuerpo humano, porque es el aire que necesitamos para volar, y porque es la cárcel dentro de la que nos sentimos protegidos, abarca *enteramente* el querer vivir. Y nosotros, y cada uno de nosotros, somos el/un querer vivir. He escrito “el querer vivir” y no “la finitud humana”. Si el pensamiento trágico-romántico se limitara a expresar el carácter finito del hombre, para mí no tendría el menor interés.

Vengo del pensamiento trágico-romántico, aunque quiero dirigirme fuera de él. Sé de lo que hablo. Yo he vivido en su interior y me he alimentado de su calor aterciopelado. Ahora quiero abandonarlo, aunque quizás con él también se marche una cierta ingenuidad necesaria. Cuando era muy joven, rodeado de orbitales atómicos y tubos de ensayo, encerrado en un laboratorio incluso los días de fiesta, leía una y otra vez un fragmento del *Fausto* de Goethe que decía mi vida: “... Y lo que entre toda la humanidad se ha repartido / quisiera gozarlo dentro de mí yo más íntimo, / apresar con mi espíritu lo

más alto y más profundo, / que el bien y el dolor de ella se eleven en mi pecho / dilatar así mi propio yo hasta aquel yo suyo, / y de igual modo que ella, al final estrellarme así mismo”.<sup>3</sup> Efectivamente, finalmente me estrellé, aunque no fue un fracaso hermoso. Simplemente perdimos. Hubo mucho dolor y un silencio aterrador que cubría una vida que nos prometían color de rosa. Solos. Para poder permanecer en pie frente al viento que traía un olvido inmenso, para poder resistir el avance de una realidad cada vez más omnipotente, algunos inventamos la frase: “No sé si podré transformar el mundo pero al menos cambiaré mi vida”. Gracias a ella conseguimos abrir alguna playa dentro del espacio público privatizado. Sin embargo, esta frase no era más que una coartada inmejorable. Una buena excusa que confería un cierto estatus. Yo no era como los demás, estaba vivo. Y era verdad, y era una gran mentira. Hasta que la crisis desmontó el montaje. El pensamiento trágico-romántico apareció entonces como un autoengaño. ¿Quizás más veraz? En definitiva, un cuento que nos había ofrecido una pequeña dosis de sentido. Pronto la tragedia se haría cuerpo en los suicidados. A causa de los desahucios, a causa del malestar. El romanticismo se transformó en una burbuja en la que habitar con algunos indignados. ¿En canción de verano que dura lo que dura el verano? Nos falta más rabia y más estrategia.

## La tragedia antigua

Hay un antiguo adagio griego, “A quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco”, que expresa muy bien la venganza de los dioses frente a todo aquel que descuella en demasía, y también la complejidad de la afirmación subjetiva. La acción del héroe homérico, y la acción humana en general, era incomprensible para los griegos antiguos desde la dualidad determinismo/libre albedrío. Con los conceptos de Hybris, Ate, Menos... intentaron decir la desmesura, la

3. Pongo la versión que leí por primera vez en el libro de W. Kaufmann, *Hegel*, Madrid, 1968.

temeridad o el coraje de estados mentales que habían caído presos de una inestabilidad que no se juzga, simplemente se constata. Cuando Aquiles se enfada y desencadena la trama fatal de la *Ilíada* propiamente no es él, ya que está *poseído* por la cólera. Por eso el hombre griego, de la misma manera que no es culpable puesto que objetiva en una causa exterior la fuente de inestabilidad, tampoco tiene que justificarse o pedir perdón. Más bien son ellos, o sea los dioses, quienes tendrían que responder por las desgracias ocurridas. La causa psicológica funciona integrada dentro de la maquinaria explicativa “divina”, de aquí que resulte complicado determinar el estatuto de la acción heroica. Aquiles entra en cólera y ciertamente precipita todos los acontecimientos, pero lo relevante aquí es su posición ante la vida. Vale la pena recordar las palabras que dirige a Príamo, padre de Héctor a quien él ha muerto. “Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas”.<sup>4</sup> En la *Odisea*, Aquiles, habitando ya en el Hades, se lamenta por la existencia perdida, “porque yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despena que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron”.<sup>5</sup> Este fondo nihilista es el que verdaderamente explica la acción heroica y, en particular, el comportamiento último de Aquiles. El que tiene más coraje y valentía sabe la verdad de la vida. No se autoengaña.

El héroe homérico es aquel que, renunciando a toda ley de la medida, acepta la muerte y el sufrimiento. Esta ha sido la manera tradicional de explicar su comportamiento. El cristianismo dio un paso más e inscribió esta trayectoria vital dentro del esquema de la caída, lo que prolongó una lectura moralizadora muy antigua. En el héroe épico habría una culpa moral por la que necesariamente tendría que hundirse. Evidentemente, así se soslaya su carácter anómalo e inasimilable derivado de la posición que ocupa dentro de la sociedad: absolutamente central y, a la vez, completamente marginal. De ahí

4. Homero, *Ilíada*, Madrid, 2000, p. 525.

5. Homero, *Odisea*, Madrid, 2001, p. 488.

que se viera en él exclusivamente a un representante de una ética egoísta encaminada a conseguir el máximo honor. Esta aproximación es tranquilizadora y deja a un lado el fondo nihilista del que hablaba. Aquiles sabe perfectamente que es mejor morir por algo que morir por nada. Es lo que Sarpedón formula inapelablemente: “¡Tierno amigo! ¡Ojalá por sobrevivir a esta guerra fuéramos a hacernos para siempre incólumes a la vejez y a la muerte! ¡Tampoco yo entonces lucharía en primera fila ni te enviaría a la lucha, que otorga gloria a los hombres! Pero como, a pesar de todo, acechan las parcas de la muerte innumerables, a las que el mortal no puede escapar ni eludir, ¡vayamos! A uno tributará honor o él nos lo atribuirá”.<sup>6</sup> El héroe homérico, Aquiles, se rebela contra la vejez que al miedo llama prudencia, que deshace el rostro y paraliza los brazos. Y también contra la muerte que nos sume en este agujero negro donde reina la indiferenciación. La rebelión contra la vida le singulariza. Dejará un recuerdo tras de sí, jamás será olvidado y, por tanto, seguirá siempre vivo. A pesar de ello, la rebelión del que quiere ir hasta el final conlleva su muerte. No hay otra posibilidad. Desde la perspectiva del héroe épico, solo una muerte bella puede oponerse a la muerte terrible que la nada supone.

La vida hecha desafío que concluye con la muerte sería, pues, la única que abriría las puertas de la inmortalidad. Se ha dicho que la acción heroica, porque nos hace demasiado iguales a los dioses, tiene que comportar nuestra destrucción, y esta reflexión se ha extendido a la acción humana en general.<sup>7</sup> La imposibilidad, tanto de la “repetición del momento de plenitud” como de su “continuación”, pondría el fracaso en el corazón del obrar humano. En otras palabras, habitar el tiempo nos somete a la ley absoluta del tiempo. En el caso del héroe homérico no es exactamente así, y una vez más hay que insistir en su capacidad de medirse con la vida. Aquiles se rebela y con su muerte socava la *estructura de la espera* que toda rebelión lleva asociada.

6. Homero, *Iliada*, Madrid, 2000, pp. 322-328.

7. Paul de Man, *La retórica del romanticismo*, Madrid, 2007, p. 115.

Dicho más exactamente, la rebelión del héroe se dirige contra el tiempo porque actúa sobre el espacio. Y lo hace trazando la línea de demarcación entre lo que él está dispuesto a vivir y *lo que no está dispuesto a vivir* porque lo odia. La demarcación se efectúa mediante el rechazo de la vejez, de la muerte anónima, del poder arbitrario de los dioses..., de todo aquello que se podría denominar un fondo nihilista de la vida. Existe todavía una primacía del espacio sobre el tiempo, ya que el héroe homérico es un Yo descentrado y abocado hacia fuera, aún no es el hombre que se busca a sí mismo en todo lo que hace, y el tiempo para él no se recoge en la eternidad del instante. El tiempo se produce porque el ser y el poder se distancian. El tiempo surge en el “entre” que separa “lo que somos” de “lo que podemos ser”. La rebelión heroica quiere acabar con esta distancia llamada finitud.

Aquiles no es Ulises. Aquiles es implacable consigo mismo hasta llegar a quemar su propia vida. Ulises es calculador y su objetivo único es el retorno a casa. Espacio frente a tiempo. Desafío abierto frente a astucia. ¿Vivir frente a coleccionar experiencias? Aunque Aquiles afronta el nihilismo, acaba prisionero del Absoluto. Rechaza ser víctima, pero es una anomalía que no se soporta a sí misma. Sediento de sentido, persigue la muerte. Incapaz de autarquía, le ahoga la soledad que él produce y extiende. Es deudor de un reconocimiento social que necesita para existir, y por eso lo que más teme es el anonimato. La muerte social.

Homero fue llamado el padre de la tragedia porque sus relatos épicos eran considerados una anticipación de ella. Héctor se despide de su esposa con lágrimas en los ojos mientras sostiene en brazos al hijo de ambos, sabiendo que no volverá a verlos. Aquiles sufre, lucha y muere. Muchos más harán como él. Son ya héroes trágicos que en su actuación revelan rasgos fundamentales de la condición humana, y no por el hecho de que su destino sea ineluctable, sino porque en la acción humana misma hay ya algo de oscuro. Como si lo que más nos determinara se nos escapase necesariamente. El coro, esta voz

anónima que habla, nos advertiría del peligro que reside en querer “ir hasta el final” o, lo que es igual, de la imposibilidad de acceder a una plenitud de sentido. La tragedia sería, pues, un fenómeno único, una meditación descarnada sobre la acción humana que, al estar situada en el cruce entre libertad y condicionamiento, mostraría al hombre como “un huésped inoportuno en el mundo”. Y eso sería posible, ya que la verdad y la belleza, o si se quiere Dionisos y Apolo, encontrarían en ella su máxima compenetración. Desde esta perspectiva, que es la nietzscheana, la tragedia empezaría a morir al incorporar una racionalización asociada a un optimismo simple.

La crítica que habla de la muerte de la tragedia (Nietzsche, Steiner...) desatiende un hecho incontestable: en la tragedia, y respecto a la épica homérica, la moralización ya se despliega plenamente. El héroe trágico, mediante el dolor que sufre o produce, comprende cuáles son sus límites. “Su propia fuerza y heroísmo, llevados a extremos excesivos se convierten en *hybris*, y le hacen caer. Así surge la paradoja de que la impugnación del ideal aristocrático en cuanto evita la exposición de todo lo irracional e incontrolado acaba en una afirmación de la necesidad de la medida y la limitación”.<sup>8</sup> El desafío es entonces completamente redimensionado, y con él también la relación con lo que llamábamos el fondo nihilista de la vida. Ante la desposesión inherente a la existencia, pretender hacer del querer vivir un desafío se contempla necesariamente como un error. Por esta razón, el error será la clave explicativa de la tragedia griega. Con las tragedias sus autores buscan, y en esto consiste su principal aportación, una grieta<sup>9</sup> en el muro de la opacidad. Esquilo encuentra en la culpa una explicación a la fatalidad sobrenatural; Sófocles, más sombrío, anuncia que solo nos queda aceptar con coraje lo inexorable; Eurípides propondría más bien una especie de quietismo que preparara el sueño eterno. El error, que se deja encerrar básicamente en el esquema desmesura/caída, constituye

8. F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*. Madrid, 1980 p. 132.

9. A. J. Festugière, *La esencia de la tragedia*. Barcelona, 1968, p. 17.

el acontecimiento trágico fundamental en la medida que es a partir de él que se desencadena el proceso fatal. En otras palabras, la rebelión *contra* la vida se paga. El héroe, como afirma la Electra de Sófocles, es el que carece de medida, y de ahí la pertinencia del castigo divino. Pero de ahí también lo que la tragedia en el fondo siempre anuncia: algo terrible va a pasar. Se puede concebir, por tanto, la tragedia como *un paso al límite* que tiene una clara finalidad terapéutica. La tragedia muestra, por un lado, la necesidad de la medida y de la correspondiente desactivación del desafío, con lo que sirve para asentar los valores sociales imperantes; en definitiva, la Ley. Pero, por otro lado, la acción terapéutica tiene una cara también liberadora, ya que es gracias a la caída que podemos llegar a comprender el verdadero significado de la rebelión. La ambigüedad política está ciertamente en el centro de la tragedia ática. Ocurre, sin embargo, que esta ambigüedad remite a una serie de paradojas cuya solución permanece en suspenso: la relación que existe entre política y terapia es ambivalente; constatar la inexorabilidad del destino cierra y también abre a la acción; la tragedia es Ilustración y, a la vez, contrailustración... Esta ambigüedad de la tragedia griega maravillaba a Marx, y es *el resto* de la épica homérica que persiste y no ha sido anulado a pesar del mecanismo culpa/expiación ya en marcha. La moralización que reside en toda explicación, pues en el fondo toda explicación es una justificación, no ha arrancado todavía lo trágico de lo que sería el fondo nihilista de la vida, aunque esto suponga su indeterminación. En la tragedia griega, lo trágico es simplemente el enigma del dolor humano comprendido en el interior de un marco religioso.<sup>10</sup> Cuando con la modernidad surja el pensamiento trágico, esta indeterminación desaparecerá al ser puesta bajo un horizonte de redención.

10. "Sería inútil tratar de buscar una definición precisa y universalmente válida [de lo trágico, SLP]. Los poetas más antiguos no nos ofrecen, por lo menos, nada que nos permita formularla". W. Jaeger, *Paideia*, Madrid, 1975, p. 234.

Que los dioses envidiaban la felicidad de los hombres constituía la manera griega de afirmar que *la vida se venga con la vida de ser vivida*.<sup>11</sup> Los griegos antiguos intuyeron que los dioses estaban celosos del querer vivir que ellos nunca poseerían. Esta verdad abría el espacio de lo trágico y el manto nocturno no dejaba nada fuera. La vida sabía que era solamente el sueño de la muerte. La tragedia ática, aunque no apartó la mirada, introdujo un poco de orden para que la oscuridad no se derramara por la superficie de la Tierra. Y Platón fue más allá: puso la luz. Dios es el Bien. El Sol que nos ilumina no puede ser envidioso, se dice en el *Timeo*. El héroe se convirtió finalmente en mártir. “Sócrates muere voluntariamente... con superioridad inaudita pero sin desafío”.<sup>12</sup> Aristóteles, por su parte, terminó por ocultar aún más el intento heroico de desplazar la muerte con la muerte, de mantener a raya el horror de la indiferenciación reinante en el país de las sombras. Acertó cuando atribuyó a la tragedia una función terapéutica. La combinación de miedo y piedad posibilita una purificación catártica que es estabilizadora. Por eso en Aristóteles no queda ya nada de ambigüedad y su reflexión acerca del tiempo ofrece una senda que puede llevarnos a conseguir una vida feliz. La mañana, más allá de las incertidumbres que la corroen, nos aguarda. El tiempo, como se afirma en la *Física*, es ciertamente causa de destrucción porque “es el número del movimiento y el movimiento deshace lo que es”<sup>13</sup> pero también es “un buen inventor o colaborador”<sup>14</sup> para el hombre que persevera. El tiempo ha desplazado al espacio. Sin espacio, el desafío necesariamente se hunde. Solo nos queda vivir e intentar ganar un poco de inmortalidad dentro del tiempo mismo, sin querer escaparnos de él. En el instante aporético asoma el instante henchido de eternidad que el Fausto de Goethe intentará mucho después apresar

11. Esta frase es el hilo principal de mi libro *Amar y pensar. El odio del querer vivir*, Barcelona, 2005.

12. W. Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid, 2012, p. 107.

13. Aristóteles, *Física*, Madrid, 1995, 221b.

14. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, 1981, 3ª edición, I, 7, 1098, 24a.

sin éxito. Y también se vislumbra ya la idea de progreso con la que deberá al final conformarse. La infinitud del tiempo en sus formas más diversas nunca compensará nuestra extrema finitud.

## El pensamiento trágico

Tras la muerte de la tragedia, un coro de lamentaciones intentará explicarnos el vacío de su ausencia. No existe ya un público adecuado; a causa del cristianismo, el error se ha confundido con la culpa; somos prisioneros del pensamiento abstracto; cuando se borra el destino desaparece lo trágico. En verdad este no es mi problema. Nunca he querido que una lamentación continua por lo perdido organice mi existencia. Aunque tampoco deseo permanecer sujeto a la necesidad de su intempestivo volver. Deshilachar el hilo histórico que nos mantiene unidos con el momento álgido es fundamental si queremos evitar la prisión más terrible. Los griegos crearon la tragedia, pero no el pensamiento trágico. El llamado pensamiento trágico miró a la tragedia antigua para recuperar la dimensión de lo trágico. Pero en ese intento perdió lo que andaba buscando, ya que permaneció atado al proceso de moralización que con la tragedia ática se iniciaba. El odio a la vida que el héroe intentaba plasmar con su desafío se desplegaba alzando líneas de demarcación en el espacio. El pensamiento trágico moderno, por el contrario, desecha esta sobredeterminación del querer vivir. Al perder el espacio, ya solo le quedará el tiempo, y en relación a él únicamente caben dos posiciones: la afirmativa, decir “Sí a la vida” *en el* tiempo y hacerlo estallar; y la negativa, decir “No a la vida” poniéndose *fuera del* tiempo. Nietzsche y Schopenhauer, evidentemente, y aunque el pensamiento trágico abarca un abanico de autores mucho más amplio, lo cierto es que con su surgimiento se produce un desplazamiento fundamental y común a todos ellos: de la acción trágica se pasa al sujeto trágico, de un Yo volcado hacia fuera a un Yo que mira hacia su interior.

Estaba junto con algunos estudiantes agazapado detrás de una cortina hecha con grandes bolsas de basura negras que colgaban del techo del aula. Delante nuestro había corresponsales de los principales periódicos así como cámaras de muchas televisiones. Estaban expectantes porque habían acudido llamados por la sangre. Hacía muy poco, en la cumbre de jefes de Estado que había tenido lugar en Génova, la policía había asesinado a un manifestante y desencadenado una represión feroz. Era la señal de que el poder no permitiría ninguna obstrucción más. Nosotros habíamos decidido ocupar la Facultad de Económicas, que se hallaba situada en la zona de acceso prohibido por estar cerca del hotel en el que residían las autoridades. Era nuestro particular desafío. Teníamos pañuelos, limones... y todo lo que según se decía neutralizaba los gases lacrimógenos. Estábamos preparados para lo peor visto, lo sucedido en la cumbre precedente. La rueda de prensa tardaba en empezar. Nadie subía al estrado para tomar la palabra. Cuando el silencio inicial empezaba a llenarse con las quejas de los periodistas, un estudiante oculto detrás de la cortina sacó una mano que sujetaba un pequeño muñeco de madera. Y este se puso a hablar: “Bla, bla..., bla”. Interminablemente. Hasta que la paciencia de los periodistas se agotó y la sala toda, sintiéndose ridiculizada, profirió una especie de bramido: “Decid de una vez: ¿por qué habéis ocupado la facultad?”. La muchacha encargada de leer el manifiesto ya estaba entonces por los suelos, indispuesta a causa de la tensión ambiental. Con tanto alboroto la cortina de bolsas de basura se cayó, y aparecimos nosotros bastante desconcertados. Entonces, como nadie se decidía a hablar, se me ocurrió gritar: “Hemos ocupado la facultad porque la vida es insoportable”. Evidentemente, fue la gota que colmó el vaso. No recuerdo exactamente el final. Solo los insultos que recibimos. Nos acusaron de creernos muy inteligentes. De ser muy pocos los estudiantes allí encerrados. Les contestamos que éramos más que ellos. Los militantes más clásicos estaban enfadados porque no habíamos explicado las razones políticas que nos movían. Y, sin embargo, al día siguiente la extraña noticia aparecía en las primeras páginas de

los periódicos. Pero mi compañera, que estaba presente, me dijo: “No tenías que haber dicho que *la* vida es insoportable. Tenías que haber dicho que *esta* vida es insoportable”. No supe qué contestar, a pesar de que sabía que no estaba completamente de acuerdo.

Ahora, mucho tiempo después, creo saber mejor la respuesta. Lo insoportable está tanto en *la* vida como en *esta* vida. Y también en la separación que existe entre ambas. Imperturbables, una y otra se yerguen frente a frente, aunque se contagian a través de sus heridas respectivas. Lo más cómodo es huir de la bifurcación. *La* vida se hipostatiza en la Vida con mayúscula, lo que siempre es tranquilizador. *Esta* vida se historiza en unas condiciones espacio-temporales concretas, lo que siempre puede darnos una buena excusa. Cuando el viento de la no-coincidencia traspasa la ropa que llevo porque me niego a escoger, entonces siento que hay algo que se congela dentro de mí. La-vida-esta se apoya sobre el suelo que se abre a mis pies y la noche es tan blanca que ciega los ojos. Llegué allí antes de haber estado allí. No sirve de nada querer volar. O pretender vagar fuera de la separación. Hay que arrostrar una desesperación incommunicable y que por momentos puede parecer ridícula.

El pensamiento trágico prefiere no hacerlo. Szondi tiene razón cuando afirma que dicho pensamiento puede considerarse “una modalidad de la dialéctica”,<sup>15</sup> lo que en su opinión no implica una concepción esencialista de lo trágico. Así entendida la dialéctica sería un conjunto de operaciones lógicas: autoescisión, oposición, unidad de los contrarios, presente en todos aquellos autores que de alguna manera se reclaman de lo trágico. En todos ellos, desde Schelling a Kierkegaard pasando por Nietzsche, habría una lógica de la auto-superación que les llevaría a girar la aniquilación en salvación. Esta tesis no es sorprendente, ya que el pensamiento trágico constituye, en última instancia, una respuesta no nihilista al nihilismo. En él

15. P. Szondi, *Saggio sul tragico*. Turín, 1999, p. 75.

existe un horizonte de síntesis que, si bien desborda el marco de la dialéctica hegeliana, adopta formas que se pueden reconducir a la oposición con o sin reconciliación, a la indiferencia o al salto más allá de la propia oposición. Forzosamente surgen múltiples preguntas: ¿el pensamiento trágico ha entrado verdaderamente en la nada? Y si lo ha hecho, ¿por qué escapa tan deprisa de ella? Quizás el pensamiento cuando piensa lo trágico tiene que hacerlo siempre de forma afirmativa, como si estuviera condenado a creer en algo. Yo mismo me pregunto por qué sigo escribiendo este libro. Cada palabra escrita es un baluarte momentáneamente conquistado frente a una duda cargada de ceniza. Busco palabras que hagan daño para poder decir lo impronunciable. No hojas amarillentas que caen de los árboles para hundirse solas en el fango sin tan siquiera lanzar un grito. ¿Qué me importan a mí Hegel o Kierkegaard... si no consigo..., si habito el lugar de la desintegración.

El pensamiento trágico desata *la* vida de *esta* vida para que el hedor no la alcance.

Lo impronunciable cabe en una sola palabra.

Lo impronunciable es para mí esa palabra que ha atrapado mi cerebro. La leo una y otra vez. Incapaz de seguir. Me he detenido en ella porque mis neuronas están obnubiladas por el oleaje incesante del mar. Pasa el tiempo y sigo ante esa palabra que me mira. Incapaz de seguir leyendo por más que quiera. Es una palabra cualquiera, posiblemente muy poco interesante. La cabeza me estalla y tengo que ponerme a andar para comprobar si todavía estoy vivo. Tengo miedo de perder el equilibrio. No me acuerdo de qué palabra era. Solo recuerdo que se puso en pie y que me amenazaba.

El pensamiento trágico encuentra en Nietzsche su expresión más acabada al abordar por primera vez el fenómeno de lo dionisiaco. Nietzsche es en todo momento consciente de la innovación que

comporta su mirada, aunque le sea difícil al principio encontrar un lenguaje propio. El “descubrimiento” de lo dionisiaco le permite, por un lado, pensar la tragedia en el interior de una nueva lectura de la Grecia antigua y, por otro lado, aprehender la vida en el interior de una aproximación estética. Evidentemente, ambas explicaciones se apoyan mutuamente, puesto que, en última instancia, la hipótesis de lo dionisiaco es común a las dos. Desde el pesimismo de la fortaleza que habría sido la verdadera actitud de los griegos ante la vida, la tragedia aparece ahora bajo otra luz: el coro como símbolo de toda la masa agitada por Dionisos adquiere una importancia fundamental, la muerte de la tragedia es un suicidio que acontece cuando el espectador con su mediocridad sube al escenario de la mano de Eurípides... Sería un error concluir de lo anterior que Nietzsche apoya lo dionisiaco frente a lo apolíneo. En la tragedia se da una alianza fraternal, ya que “Dioniso habla el lenguaje de Apolo pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso: con lo cual se ha alcanzado la meta suprema de la tragedia y del arte en general”.<sup>16</sup> De esta manera, la ambigüedad trágica de la que hablaba es introducida dentro de una dualidad en la que se despliegan múltiples relaciones. Y esta extraña dualidad, este contínuum de Apolo y Dionisos que constituye el fondo de la vida, es la que la tragedia expresaría. Dionisos se muestra en la violencia del juego y Apolo en el juego de la violencia. La aprehensión artística de la vida es justamente esto, el hecho de que la vida tiene que ser pensada a partir del modelo del arte, y el viviente a partir del modelo del artista. Ahora bien, para Nietzsche el arte es sobre todo creación, es decir, juego. El mundo en su devenir es “un juego artístico que la voluntad juega consigo misma, en la eterna plenitud de su placer”.<sup>17</sup> El artista dionisiaco, o sea, el que vive más allá de sí y abandona su subjetividad, es el que se atreve a entrar en la circularidad del juego y se identifica con el dolor del Uno primordial. El que dice Sí a la vida.

16. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, 1978, p. 172.

17. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 188.

Con Nietzsche el problema de la vida –la existencia y el mundo– tiene una solución estética. O dicho en otras palabras, sólo la justificación estética de la vida nos ofrece un consuelo metafísico. La lógica de la autosuperación propia del pensamiento trágico se halla en la misma voluntad de poder. En este “querer” interno a una fuerza que continuamente dice: “Yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo”.<sup>18</sup> Sabemos que Heidegger desconstruyó la voluntad de poder en tanto que simple “voluntad de voluntad”, y que en ella hizo culminar el nihilismo. Ocurre, sin embargo, que esta lógica de la autosuperación no funciona solamente en un plano ontológico, y empleo un término problemático aplicado a Nietzsche, sino que constituye el fundamento de su *propuesta de redención*. “Osad ser trágicos porque seréis redimidos”<sup>19</sup> es la gran exhortación nietzscheana cuyo objetivo es conseguir que el sufrimiento deje de ser un argumento contra la vida. Si expulsamos toda culpabilidad y resentimiento, si nos desembarazamos de la tristeza, entonces podremos hundirnos verdaderamente en la vida, y esta nos salvará. Frente a la resignación impotente, Nietzsche propone pues una afirmación dionisiaca que emplea el arte, la apariencia apolínea, como protección ante la verdad terrible que la vida comporta. El estatuto de la apariencia respecto al Uno primordial o respecto a la voluntad de poder es ciertamente problemático, como ya he dicho. En cambio, es indiscutible que la propuesta de redención como tal se establece en relación al tiempo. Nietzsche comprende perfectamente que el tiempo es portador de una estructura autoritaria, que en él anida un espíritu de venganza que despota *cada* instante, puesto que la inmanencia es sometida a la trascendencia. De aquí que el éxito de su afirmación vitalista requiera ineludiblemente hacer estallar el tiempo. Con lo que, finalmente, la lógica de la autosuperación y la correspondiente propuesta de redención se plasma en la secuencia clave: *instante-intensidad-autenticidad*. No hace falta recordar que la operación que posibilita su despliegue es

18. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, 1979, p. 171.

19. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, 1978, p. 164.

una repetición, una repetición creadora que permite el retorno únicamente del ser de la diferencia (el devenir, el azar, lo múltiple). El eterno retorno o, mejor dicho, la afirmación que el eterno retorno comporta levanta un horizonte en el que significado y existencia, sentido y acontecimiento, se encuentran. El pesimismo de la fortaleza aparece ahora como optimismo dionisiaco. La alegría trágica ha arrancado un fragmento de eternidad en el que cobijarse, aunque ha tenido que hacer trampa. Distinguir una nada buena y una nada mala, una nada creadora y una nada impotente. Solo así la negación se puede poner unívocamente al servicio de la afirmación. El nihilismo activo ha vencido. El precio a pagar implicará una doble condena. La primera será que ante la vida estamos obligados a reír. Efectivamente, Zaratustra es el que ríe como un niño inocente, juega. Y la segunda será el imperativo que nos insta a “llegar a ser el que somos”. Nietzsche es mi mejor enemigo. Su obra muestra cómo la travesía del nihilismo puede quedar bloqueada en un oasis estético. Bien es verdad que si el arte salva, lo hace para mayor gloria suya y de una vida que se autocontempla a sí misma. Se trata seguramente de un refugio raro, aunque refugio al fin y al cabo. Nietzsche supo penetrar como pocos en el interior del sufrimiento. Sobre la capacidad de sufrir construyó lamentablemente una jerarquía. Nunca habría sido capaz de afirmar como hizo Artaud: “Y todos los hombres son como yo”.<sup>20</sup> No supo protegerse contra el uso fascista de su obra. Aunque también dejó escrito: “¿No estamos vagando como a través de una nada infinita?”<sup>21</sup> y persiguió de hotel en hotel poder abrazar la vida. Finalmente, solo pudo dar un abrazo a un caballo que estaban azuzando en la calle. Quizás porque reír no abraza. La sonrisa sí.

20. A. Artaud, *op. cit.*, t. I\*\*, p. 28.

21. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, 1988, n.º 125, p. 161.

## El Romanticismo

En la medida que el Romanticismo quería adentrarse en la noche y expresar ciertos “invariantes” de la condición humana, tenía necesariamente que volcarse hacia la tragedia griega para vivificarla y sacarla de su decadencia. Este acercamiento inauguró una nueva comprensión de lo trágico. Schelling en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* anunció admirablemente el desplazamiento que iba a tener lugar: “La tragedia griega honra a la libertad humana permitiendo que sus héroes *lucharan* contra la superpotencia del destino... Era un pensamiento *sublime* el aceptar voluntariamente el castigo por un crimen que era *inevitable*, para demostrar la libertad justamente a través de su pérdida y, además, sucumbir haciendo una declaración de libre albedrío”.<sup>22</sup> Según él, la tragedia ática no supo compatibilizar libertad y derrota. Los románticos sí. Schelling lo explica en un lenguaje que nos es sumamente próximo: contra la fuerza objetiva que amenaza nuestra libertad solo nos queda luchar. Entonces luchando –y perdiendo– comprobaremos nuestra libertad. Aunque Schelling construya todo su sistema sobre un Absoluto que es identidad entre libertad y necesidad, lo trágico ha sido ya introducido en el corazón mismo de la existencia. Gano mi libertad cuando, en verdad, la pierdo. Empiezo a vivir cuando muero.<sup>23</sup> El Romanticismo supuso indudablemente una rebelión contra el racionalismo de la Ilustración, contra los modelos estereotipados del clasicismo, contra el Orden y a favor de la libertad. Este inconformismo fue a menudo aplacado, y no por la realidad frente a la que se alzaba, sino por las mismas fuerzas que albergaba en su interior. El pensamiento trágico, en particular, le ofreció una herramienta para cuadrricular la noche. Así surgió la noche romántica. La condición impuesta fue no escarbar jamás bajo la máscara de la ingenuidad. Los dioses se han marchado y me hacen extrañas señales. Es desconocedor estar atado a una lógica de la autosuperación que siempre

22. F. W. J. Schelling, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid, 1993, p. 96.

23. Hölderlin, *Empédocles*, Madrid, 1977, p. 203.

hunde y desarma. La lucha es decepcionante. ¿Inútil? Después de la Revolución Francesa vino el terror. A oscuras, el enemigo se oculta y luchó contra mí, porque yo soy mi único enemigo. Preferiría creerlo así. El héroe griego se ha convertido en un peregrino que quisiera regresar a casa. Está cansado. El romántico es un Yo que *se deja caer* dentro de sí. Arrebatado por un viento que acudió a su llamada y ante el cual ahora siente miedo, se esconde.

El romántico quiere saberlo y vivirlo todo, y en su ansia por ir más allá de sí, llegar a fundirse con el infinito que ya vive en cada hombre. Se niega a separar lo real de lo irreal, la razón de la pasión... y toda su existencia acaba siendo una fuga frenética marcada por un fracaso anunciado. Sobre él parece actuar una maldición implacable que gira sus anhelos en contra de sí. La desmesura que apuntaba al Absoluto se territorializa en el Yo como centro. Entonces, el suicidio acaba siendo para algunos de ellos la única puerta abierta. O la locura. Con el objetivo único de abandonar esta realidad que no se deja doblegar. “Es artista quien tiene un centro en sí mismo... Pues sin un centro viviente, el hombre no puede llegar a ser.”<sup>24</sup> La tragedia se ha hecho completamente subjetiva. El romántico debe alcanzar este centro para hallar por fin sosiego. La lucha trágica ha perdido toda grandeza y sus materiales son únicamente las penas que acarrea este viaje. El coro ha desaparecido, y en su lugar clama la voz de la conciencia. Con todo, lo más terrible está aún por llegar, y es lo que algunos románticos sabrán entrever. Se puede ser culpable siendo inocente, esclavo siendo libre, desdichado siendo feliz. El fondo nihilista sobre el que descansa la vida vuelve emerger.

El Romanticismo prosigue la recuperación del Yo que se había iniciado durante el Renacimiento y después con la Ilustración. “Quiero mostrar a mis semejantes a un hombre en toda la verdad de su

24. A. W. Schlegel, “Ideas”, en A. Marí (ed.), *El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán*. Barcelona, p. 139.

naturaleza. Y este hombre soy yo” afirmaba Rousseau<sup>25</sup> adelantándose a su tiempo. El Yo que construye piedra a piedra su centralidad se verá rodeado por una inesperada dimensión trágica, y pronto una espesa oscuridad le envolverá. A pesar de que es imposible encerrar en un solo tipo de Yo lo que se quiere máxima singularidad, ya que en el fondo cada romántico se reivindica como único, atendiendo a simples consideraciones políticas, entre ellos encontramos las figuras más diversas: desde el conservador al revolucionario, pasando por fascistas, utópicos, resignados, etc. Precisar esta tipología no tiene mucho interés, aunque sí es relevante, y mucho, lo que ella deja traslucir: la coexistencia de posiciones tan diversas, tan opuestas, incluso durante la vida de una misma persona, indica que la interioridad romántica es *complicada*. Digo complicada y no compleja. Complicada significa, antes que nada, patética. Aunque también puede ser verdaderamente radical.

El Yo romántico se pregunta continuamente qué le pasa. De ser portavoz de una generación rebelde y llena de esperanzas, su trayectoria vital acaba en muchas ocasiones por hundirse en la melancolía y la decepción. “¿Por qué mi corazón bate tan rápido? ¿Qué hay en mí que se agite? ¿Y ante lo cual me siento horrorizado?”<sup>26</sup> Los románticos viven su sensibilidad exacerbada como signo de un alma diferente escogida por un destino que en cada uno de ellos se consume. El sufrimiento íntimo es sinónimo de enfermedad. Goethe consiguió resumirlo en muy pocas palabras: “Si el clasicismo es la salud, el romanticismo es la enfermedad”. Y el mismo A. Musset, que se declaraba “enfermo”, intuía que muchos más también lo estaban. De ahí su voluntad de escribir, y su esperanza de que quizás alguien podía escucharle. En el héroe romántico, y el héroe romántico es en definitiva el propio escritor, ha fermentado “un sentimiento de malestar inexpresable”<sup>27</sup> que Chateaubriand, en su novela *René* del año 1802,

25. J. J. Rousseau, *Les Confessions*, París, 1973, p. 33.

26. A. Musset, *Oeuvres complètes en prose*, París, 1963.

27. A. Musset, *op. cit.*, p. 65.

ya denominó el “mal del siglo”. Una mezcla de aburrimiento, inquietud, desesperanza, provocados por una permanente insatisfacción. Insatisfacción ligada a una sobreabundancia de vida que acaba por ahogar. En René, en Fausto, como en tantas otras figuras emblemáticas del Romanticismo, hay un deseo de infinito que evidentemente choca con la realidad, un intento desesperado por colmar el abismo de la existencia. Por esta razón, el alma romántica oscila en su inquietud entre el entusiasmo y la nostalgia.<sup>28</sup> Ahora bien, ¿se trata de una verdadera desesperación? Antes de que el “mal del siglo” se acabase convirtiendo en los conocidos estereotipos propios del Romanticismo, la pregunta por la verdad de esta desesperación ya se planteó. Algunos escritores coetáneos expresaron sus dudas respecto del héroe romántico. Veían en él demasiada coquetería, un orgullo que servía sobre todo para singularizarse ante los demás. Sainte-Beuve refiriéndose a René, aunque podríamos aplicarlo a cualquiera de ellos, aseguraba maliciosamente: “Leyéndole uno siente que terminará por curarse, o por lo menos que conseguirá distraerse”.<sup>29</sup>

La sed de infinito que acompaña a la exaltación del Yo, porque tiene que encontrarse necesariamente con la nada, no es fácil de domar. El Yo romántico está abocado al desencanto, a la tristeza, y el cansancio nunca le abandona. “Mi corazón cansado de todo, incluso de la esperanza”, afirma Lamartine.<sup>30</sup> Hölderlin, justamente a causa de su grandeza, sintetiza el destino del pensamiento trágico-romántico. Al final solo queda la interioridad frente a una realidad que ha desaparecido. Una interioridad inaccesible, autorreferencial, frente a una realidad borrada.

28. I. Berlin dirá que los románticos oscilan entre dos extremos: el de un optimismo místico y el de un pesimismo aterrador. *Las raíces del romanticismo*, Madrid, 2000.

29. Sainte-Beuve, *Oeuvres*, París, 1956.

30. Primer verso de la poesía “Le Vallon” de A. de Lamartine. *Méditations poétiques*, París, 2006.

En el héroe romántico hay mucha autocompasión y poca desesperación. Prefiere reconocerse víctima antes que asumirse como una anomalía. Prisionero de una pérdida. Separado de un origen. Atado a lo incompleto. Es así como se rodea con ventajosas excusas que levantan altos muros de silencio. No oye los susurros que vienen del páramo helado por la miseria. Rechaza tener una vida vulgar, aunque se contenta muy pronto: “un alma grande tiene que contener más dolor que una pequeña”, se dice a sí mismo. Es falso. ¿Qué sé yo? Es un maestro de la autojustificación. Busca continuamente garantías que avalen su posición, y llena su alma corroída por la realidad con flores que el desencanto ha secado.

Cree que el fracaso puede ser hermoso. Pero lo afirma porque no ha luchado nunca verdaderamente. Se acerca y aleja del nihilismo, incapaz de atravesarlo. Prendido de su Yo, en la soledad encuentra una fuente de legitimación; y en la muerte, la verificación de su desesperación. Jamás podrá aceptar la pregunta que guía una mirada desesperada sobre el mundo: ¿la desesperación absoluta es la otra cara de la esperanza infinita?

Nietzsche intuyó algo. Con su mirada descarnada mostró que detrás de la máscara pesimista de los románticos no había más que un hundimiento falaz; en verdad, un retorno al Dios cristiano y a la vieja fe. “Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros, hombres superiores, *aprended*, ¡a reír!”.<sup>31</sup> “Aprended a reír” y seréis auténticamente pesimistas, les reprendía Nietzsche, aunque él no estaba tan lejos del espíritu romántico. Los versos de Goethe que más le impresionaban decían: “Para deshabituarnos de lo mediano, / y en lo entero, bueno, bello, / vivir resueltamente”.<sup>32</sup> Y también como él, consideraba que la enfermedad era superior a la salud. Goethe, sin embargo, planificó su vida para que durara muchos años. Renunció al

31. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Madrid, 1979, p. 394.

32. Fragmento de la poesía “Confesión general” perteneciente al libro *Canciones de sociedad*. La tomo de la cita n. 14 del libro *El nacimiento de la tragedia*.

“instante” en nombre del progreso. Los excesos dentro de un orden. Nietzsche no. El pensamiento trágico es *interior* al Romanticismo, aunque de un modo extraño. Lo articula y, a la vez, quiere sacarlo fuera de sí. La casa a la que llegamos es solamente una infinita pared pintada de blanco. Nietzsche asegura que dando sentido al sin sentido encontraremos un lugar para guarecernos. Se puede reconducir este enjambre de desasosiegos con solo amar la vida. Tal como es. Tal como viene. ¡Ah!, este fondo estoico. No me ha gustado nunca su olor a mansedumbre. El amor a la vida de Nietzsche ¿no es finalmente un amor a sí mismo? Su egocentrismo sería entonces la apoteosis de la centralidad del Yo romántico y los pequeños Nietzsches, estas tristes imitaciones tuyas, no serían más que su caricatura. ¿Y en cuanto a su exhortación a reír? Nosotros ya no podemos reír como el niño de Heráclito. Esa risa inocente, tan inocente como el devenir, nos está prohibida. Sabemos demasiado. Somos niños viejos amenazados por el desencanto y la indiferencia. Ya no podemos reír, pero ¿quién nos impide ponernos *una sonrisa* en el rostro?

Todo es retórica, dirán algunos. El escritor romántico sueña con elevarse, en llegar a poseer un lenguaje que se funda con el mundo y, en cambio, está prisionero de la máquina tropológica.<sup>33</sup> Sujeto sujetado. Impostor. A pesar de ello algunos intentaron ir más lejos y quisieron destruir la misma máquina que les movía. Hoy, en cambio, el pensamiento trágico-romántico ya no escapa de la retórica. Yo tampoco estoy seguro de que lo consiga. Quiero hacer de este texto un grito, mi grito contra el mundo. Lo que es absurdo, porque entonces no expresará nada más que un puro gesto. Gesto que estará a un paso de convertirse en gesticulación. He decidido escribir gritando y gritar escribiendo. Tengo que acabar este libro. Me crecen las dificultades. Pierdo el tiempo buscando las palabras adecuadas cuando sé perfectamente lo que quiero decir. Lucho contra el reloj para vencer este enemigo invisible que a cada instante me recuerda la imposibilidad

33. Paul de Man, *La retórica del Romanticismo*, Madrid, 2007.

de lo que quiero. Efectivamente, lo trágico-romántico ha sido vaciado de toda fuerza. Nietzsche afirmaba que nunca podremos tener una vida feliz, pero que sí nos queda la posibilidad de tener una vida heroica.<sup>34</sup> Es falso. El héroe trágico ha sido reciclado y convertido en héroe cotidiano.

“Se buscan héroes. Gente que se esfuerza, que decide, gente que influye, que lidera. Gente que lucha, que se apasiona. ¿Conoces a alguien así, que merezca el título de *héroe cotidiano*? ¿Quién es tu candidato? ¿Una cooperante en Centroamérica? ¿Un aventurero que recorre el mundo en bici? ¿Una amiga que afronta una enfermedad con optimismo? ¿Alguien que persigue sus sueños hasta el final? Ayúdanos a premiarle: propón su candidatura en <[www.lavanguardia.es/heroes.html](http://www.lavanguardia.es/heroes.html)>. Un jurado formado por periodistas de *La Vanguardia* y RAC 1 escogerá la mejor historia”.

La despolitización<sup>35</sup> que C. Schmitt atribuía a la subjetividad romántica es ya total. El Yo endiosado, contemplativo e impotente, desconocedor de lo político y, por tanto, incapaz de decidir es en la actualidad el Yo banalizado que se expone en la red. De la soledad heroica hemos pasado al narcisismo. El cristianismo metamorfoseó el héroe trágico en mártir. Todavía es demasiado para el delicado estómago de los ciudadanos que mal que bien sobreviven. El “héroe cotidiano” será sencillamente una víctima que sale adelante, que se esfuerza. Un historia de autosuperación. En ningún caso, una anomalía que se asume como tal. Y eso es así por una razón que nunca hay que olvidar: una anomalía hecha desafío desocupa el lugar de víctima que la sociedad le asigna.

Busco en Google la palabra “romántico”. Esto es lo primero que encuentro: “¿Cómo ser romántico? El significado de *ser romántico* varía mucho dependiendo de la persona, pero, en esencia, el romanticismo

34. F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, Madrid, p. 65.

35. C. Schmitt, *Romanticismo político*, Buenos Aires, 2001.

consiste en hacer algo que exprese afecto de una manera significativa e inesperada. Un verdadero acto romántico requiere creatividad y sinceridad, inspirado por el amor (por su presencia o posibilidad). A pesar de que sentir amor por alguien sea fácil, transmitirlo de un modo romántico no suele serlo. Hay millones de ideas románticas en los libros, películas o internet, pero el verdadero romanticismo viene del interior. Pasos a seguir para conseguirlo: 1. Rompe la monotonía. 2. Corteja. 3. Personalízalo. 4. Concéntrate en los detalles. 5. Sé sincero”.

A pesar de todo, lo que he llamado pensamiento trágico-romántico posee aún destellos que ciegan la mentira, aunque en sí mismo sea una mentira. El héroe trágico, que incluso nos cuesta llegar a imaginar, tiene una verdad que aún intranquiliza; el sufrimiento cuando nos asalta es imposible de comprender; y el amor sabemos que tiene que ser absoluto, y por tanto desesperado, para realmente serlo. La propuesta trágico-romántica aunque era ingenua, especialmente cuando pretendía estetizar la política como modo de resolver los problemas de la modernidad, conectaba con este fondo desestabilizador que la épica griega intuía. Con un resto impronunciable. Por esa razón, aun teniendo mucho de autoengaño, de ilusión con efectos despolitizadores, dicha propuesta ha sido lentamente vaciada y reconducida. La estrategia seguida ha consistido en extremar lo que constituía su punto fuerte y, a la vez, su debilidad: la centralidad del Yo. El Yo subjetivado se ha convertido en mi universo hostil y, como la psicología me recomienda, tengo que cargar con él. La lucha heroica se ha mutado en una lucha claustrofóbica completamente patética. Yo y mis estados de ánimo. El humanismo, por su parte, ha prolongado esta pérdida del mundo exterior. Lo ha hecho limando las aristas, suavizando los antagonismos y, en nombre de una palabra abstracta “Humanidad” ha bañado en sentimentalismo a los pobres, a los perdedores. Solo hay héroes anónimos, y están en los dos bandos. Finalmente, el humanismo ha reconstruido para este Yo un simulacro de mundo en el que puede cómodamente vivir, en el que su mala conciencia, si aún existe, se calma mediante la práctica de la caridad. Perdón, solidaridad. Y

cuando todo falla, cuando este Yo se derrumba, porque a veces puede suceder, nos queda el absurdo. Somos personajes de Beckett esperando. Tan fragmentados en nuestras múltiples identidades que ni llegamos a poder entender qué es lo trágico. Demasiado ocupados por comunicarnos. La acción se congela. Solo queda una gran farsa en la que nos encontramos relativamente bien. Todo es *relativamente*. Esta es la palabra clave: la vida se deja vivir relativamente bien, amamos relativamente, pensamos relativamente... Porque, evidentemente, cada uno tiene derecho a tener su propia opinión.

En el hombre romántico no existe compromiso alguno ni con su propia sed de infinito. Para él, lo posible sustituye a la realidad, y lo posible es, en última instancia, un ideal irrealizable. No es de extrañar, por tanto, que en la autoconciencia de un fracaso anunciado encuentre la tranquilidad que dice rechazar. Con todo, Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy aciertan cuando aseguran que “El romanticismo es nuestra ingenuidad (*naïveté*). Lo que no significa que sea nuestro error”.<sup>36</sup> La ambigüedad interna del pensamiento trágico-romántico reside en que siendo un límite admitamos que es *nuestro* límite, justamente por esto señala un más allá de sí. Hay *otro* Romanticismo que apunta fuera del Romanticismo. ¿Hacia dónde? Sería cómodo llamar a este lugar “postrágico” o “posromántico”. Pero el prefijo “post” no es muy útil, ya que un uso generalizado, por otro lado nada casual, lo ha cargado de banalidad. Este *otro* Romanticismo sería antitrágico, aunque no en el sentido defendido por Steiner,<sup>37</sup> sino en un sentido completamente distinto. Antitrágico porque es mucho más nihilista, porque ahonda incesantemente en la nada. Porque conecta con la desesperación, y sabe mantenerse en ella sin desplomarse en el interior del Yo. Büchner es capaz de afirmar que “la nada se ha suicidado”<sup>38</sup> y

36. Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, *L'absolu littéraire*, París, 1978, p. 27.

37. G. Steiner afirma que la visión romántica del mundo es no-trágica porque el héroe romántico participa de la emoción del mal sin pagar el precio correspondiente gracias a la redención final. Ver *La muerte de la tragedia*, Madrid, 1980, p. 116.

38. G. Büchner, “La muerte de Danton” en *Obras completas*, Madrid, 1992, p. 122.

seguir esforzándose para que *la* vida y *esta* vida no se separen. Por sentirse cerca de los perdedores y odiar a los prepotentes. La vida, a menudo, es la prepotencia máxima a la que tenemos que hacer frente. Nietzsche podía creer aún que “Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana”.<sup>39</sup> El lugar de los dioses está ocupado por una nada que la propia nada deshace. Kleist explica sin rodeos esta frágil organización del mundo. Ocurre, sin embargo, que la tragedia desaparece cuando la única ley es la destrucción de unas vidas ya deshechas. El *otro* Romanticismo expulsa lo trágico como un lujo inaceptable. “Ahora, ¡oh inmortalidad!, eres toda mía”,<sup>40</sup> dice el príncipe de Homburg cuando ve que su vida se separa perdiéndose a lo lejos, entre las nubes. En Büchner, efectivamente, coexisten una lucha a favor de los desheredados y un raro nihilismo. No es de extrañar que gozara de la simpatía de Artaud. Kleist, por su parte, rechazado por Goethe, quien veía en él a un loco excesivo, tampoco era muy apreciado por los jefes de las filas del Romanticismo.

Nos queda la rebelión por desesperación hecha con suma frialdad.

Novalis resumía en una frase su objetivo: “El mundo debe ser romantizado. Solo así encontraremos el sentido original. Romantizar no es otra cosa que una potencialización cualitativa”.<sup>41</sup> Este añadir nuevas dimensiones a la realidad se denomina hoy “realidad aumentada”. Este es el término que se usa para definir una visión directa o indirecta de un entorno físico del mundo real cuyos elementos se combinan con elementos virtuales para la creación de una realidad mixta en tiempo real. Mi objetivo es el contrario: desromantizar, es decir, desmontar una a una esas dimensiones de la realidad gracias a las que la propia realidad prolifera y se protege de ser atacada.

39. F. Nietzsche, *Nacimiento de la tragedia*, Madrid, 1978, p. 53.

40. H. Kleist, “El príncipe Friedrich von Homburg” en *Oeuvres complètes*, París, t. IV, p. 514.

41. Novalis, *Novalis Schriften*, Stuttgart, 1981.

El otro Romanticismo nos deja, pues, más allá del Romanticismo. No sé muy bien dónde, aunque tengo claro que el pensamiento trágico-romántico supone un obstáculo. Un obstáculo puede ser perfectamente un refugio cómodo en el que ir en zapatillas. Levantarse por la mañana y prepararse un buen desayuno. Durante muchos años pensé que el lugar alcanzado podía ser descrito como una *tierra de nadie* en la que nihilismo y querer vivir se encuentran. Radicalización del nihilismo y afirmación del querer vivir. Eso era lo que defendía y, evidentemente, todo se jugaba en esa “y”. Ahora esta respuesta no me sirve sencillamente porque se ha convertido en pregunta. Más allá de lo trágico-romántico empezaban las travesías del nihilismo, y las puertas por las que se accedía a ellas eran: “No hay nada que hacer”, “la soledad autoapropiada”... No olvido estas conclusiones. Pero hay que ahondar mucho más en el significado de estas *tierras de nadie*. Cuando el nihilismo se consuma, la solución política al problema de la vida se hace también más difícil. Si el nihilismo se ha consumado, tendremos necesariamente que establecer otra relación con él. La cuestión que se plantea es cómo abandonar el no-horizonte nihilista sin perder la potencia de la nada.

Se me hace difícil imaginar el significado de la palabra “felicidad”. Cuando duermo me despierto a menudo, y entonces me doy cuenta de que no duermo a pesar de estar durmiendo, y que la cabeza sigue en marcha. Alguien apostado detrás de la ventana me ha estado observando. Tú eres hijo del sueño que hace soportable el sometimiento y la capitulación. ¿Y quieres rebelarte? Tus pensamientos son una oración que te mantendrá siempre despierto. Durante la noche, en muy pocas ocasiones, siento que no tengo cabeza, que la cabeza se ha hundido en la nieve. Estoy despierto. Entonces intento prolongar este momento de felicidad. Permanecer aún más despierto, abrir aún más los ojos. Y me digo que es muy fácil ser feliz. Solo tengo que arrancarme la cabeza para no oír el estremecimiento del mundo. Pero oigo los caballos desbocados avanzar veloces y sé que los jinetes que los conducen están muertos. Porque vengo del pensamiento trágico-romántico quiero salir de él.

El doble mío que no puedo extraer de mí consume voraz la poca luz. La sombra avanza lentamente y ya ha rebasado una nueva circunvalación del cerebro. Lo más cansado de la fatiga es la multiplicidad de sentimientos a los que estoy abocado cuando consigo hacerle frente. Entonces, en una fracción mínima de tiempo, conozco la exaltación y el hundimiento. Un día de mi vida puede contener todos los estados anímicos posibles. A veces pienso que ya lo he vivido todo. ¿Qué me queda por vivir? Cuesta emprender un nuevo día cuando nunca llega un nuevo día. No puedo aguantar más, me digo. ¿Aguantar qué? Aguantar el peso de un brazo, de una mano. De un esqueleto. No puedo aguantar que no pueda aguantar. La leche de la mañana es negra. Sueño que un día podré descansar. Por fin. Me levanto a fuerza de disciplina y autocontrol. Salgo a la calle. Es difícil evadirse cuando la fatiga ha cerrado la puerta de la estancia. Porque vengo del pensamiento trágico-romántico quiero salir de él.

Mi madre llora al darse cuenta de que su cabeza se deshace. Cada día es más incapaz de capturar un pensamiento, de encontrar las palabras que infatigablemente busca. Hasta que renuncia y se derrumba. ¿Desde dónde puede ver su propio hundimiento? La escucho, maldigo el sufrimiento que la ahoga, y pienso en mí. ¿Desde dónde veo mi proceso de demolición? Me digo que si el intruso se apodera enteramente de mí, quizás se borre toda distancia. No sé quién hablará. Una boca proferirá una nube de palabras. La desesperación de mi madre y la mía ¿dónde se encuentran? Supongo que en mi mano que coge su mano. De pie, junto a la ventana y sostenida por su hermana, se despide como cada día que acudo a verla. Como cada día he cruzado la calle con mis hijos para poder saludarla. En la ventana hay una sombra que agita una mano. A veces, quisiera regresar, entrar por la ventana y fundirme con ella en su desolación. Pero cojo con fuerza las manos de los niños y continúo avanzando. Sin mirar atrás. Porque vengo del pensamiento trágico-romántico quiero salir de él.

## 10. Atravesar la noche

### Deshacerse del nihilismo

Abandoné la noche sagrada de los románticos para descubrir que la vida es más vulgar. Dura y, también, amenazadora. Sin promesa de salvación. No me dejé caer y estrujé el pensamiento trágico-romántico hasta que rezumó palabras que regresan en contextos inquietantes. Una desesperación tenaz rectificó la vía de la autocomplacencia. Lo único digno es aquello que merece no ser destruido.

“En torno al héroe todo se convierte en tragedia; en torno al semi-dió, en drama satírico; en torno a Dios –¿cómo?, ¿acaso en mundo?”.<sup>1</sup> Ya no hay tragedia ni héroes. La sátira aburre. Solo un mundo solo. La realidad como problema político.

*Atravesar la noche* es pasar de la noche del malestar a la noche de la resistencia.

Desbloqueado el camino, la mirada trágica queda por fin atrás. La noche que se lleva encima nunca podrá ser conquistada. La cabeza choca contra la pared hasta que saltan chispas. Cegado por la luz que yo mismo he encendido, sondeo la noche. Rezagada, se desvanece. La noche se retracta. Blanca.

1. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1983, n.150, p. 107.

Entonces se muestra que nuestra “vida en permanente viaje” es la expresión de un puro movilismo. En la movilización global, no importa el hacia dónde, solo cuenta el movimiento. La realidad es una mezcla de tautología (la realidad es la realidad) y de “fuga hacia adelante” (como corresponde a un capital desbocado), de orden absoluto y de puro cambio. Imprevisible, ya que cualquier cosa puede pasar en cualquier lugar del mundo. Arbitraria porque se impone por ella misma. Inexorable porque nos conforma cuando más se indetermina. *Nihilismo* consumado ha sido el nombre usualmente empleado para calificarla. ¿Cómo llamar si no el lugar que habitamos caracterizado por la irrupción de la nada, que se traduce tanto por la ausencia de límite como de afuera? Pero si no hay línea que cruzar ni afuera a donde ir, entonces obligatoriamente habitamos en *el corazón de lo insoluble*. En el corazón de lo insoluble, el nihilismo se transforma en un recuerdo casi grato que nos aporta la seguridad de lo irrefutable. Basta ya.

Aunque existe una gran diferencia en el modo de abordar la cuestión del nihilismo por parte de Nietzsche y de Heidegger, tanto por lo que hace al diagnóstico como a la respuesta, desde la perspectiva de su consumación se produce un acercamiento entre ambos sumamente útil. Por un lado, Nietzsche, que adopta un enfoque “psicológico”, nos presenta el nihilismo como una desvalorización de los valores supremos porque falta el fin, “porque falta la respuesta al ¿para qué?” lo que le lleva a defender una terapia superadora que tendrá en la afirmación del eterno retorno su palanca; por otro lado, Heidegger, desde un enfoque más estrictamente ontológico, nos dice que el nihilismo es el olvido del Ser –el olvido de la pregunta por el Ser, ya que el Ser permanece velado por el ente que es– y que de ahí arranca la metafísica cuya culminación se daría en la técnica, en el dominio planetario de la técnica. Según él, la única solución ante ese despliegue del nihilismo ya no puede ser activista sino un cierto tipo de espera que permita abrirnos a una relación otra con el Ser. Por lo demás, Heidegger intentará mostrar que Nietzsche no solo

no sale del nihilismo sino que lo lleva hasta sus últimas consecuencias. Lo interesante del acercamiento entre ambos autores reside en que Nietzsche expresa con su aproximación una de las caras fundamentales de la consumación del nihilismo (no hay respuesta al ¿para qué?) y Heidegger, por su parte, muestra bien cómo el nihilismo en tanto que una cosificación o entificación generalizada se proyecta sobre el conjunto de la sociedad, si bien su extensión y penetración queda encerrada dentro de un concepto de técnica totalmente neutro.

Con la consumación de la metafísica que la movilización global comporta se extreman y, a la vez, se complementan ambas aproximaciones. La movilización global, en la medida en que nos constituye en unidades de movilización, es una auténtica máquina de nihilización que va mucho más allá de la mera expropiación de nuestra vida. Vivir hoy significa “tener una vida” y estar obligado a pagarla, aunque en el fondo todos sabemos y aceptamos que nuestra vida *no vale nada*. Que la realidad (capitalista) la utilizará mientras le convenga, para después abandonarla a su suerte. Se dirá que siempre ha sido así. La “novedad” que nuestra época introduce es que esta nihilización de la vida ocurre cuando, paradójicamente, la vida se ha convertido en lo más valorado: la vida, *mi* vida, es *mi* capital. Con lo que la condena que se nos impone es muy fácil de describir, puesto que consiste simplemente en encerrar nuestro querer vivir en una vida privada. Por eso el movilismo de la movilización nos tritura, nos enferma y nos mata. El sin sentido, el “huésped más inquietante” que intuía Nietzsche, reside, justamente, en este movilismo permanente; y cuando el nihilismo es “puesto a trabajar” bajo la forma de técnica como Heidegger constata, y deja de ser simple ausencia de valores funcional al poder, entonces se convierte en el mecanismo fundamental de reproducción de la realidad.

Cuando Heidegger discute la idea del eterno retorno nietzscheana para reconducirla dentro de la historia de la metafísica, la acerca a la esencia del motor moderno. El motor, en su continuo girar, no sería

más que una forma del eterno retorno de lo igual. Su compatriota Jünger, en cambio, al analizar el nuevo tipo de guerra que está surgiendo, la guerra entendida como proceso de trabajo y la existencia personal como pura energía que alimenta una turbina de muerte, se acerca mucho más a una noción compleja de motor. Porque el motor que se inventa con la modernidad no se limita a girar: *nos hace girar* en su interior. Estamos en el corazón de lo insoluble. Por esa razón, el famoso debate entre Jünger y Heidegger sobre la posibilidad o no de cruzar *la línea del nihilismo*, sobre la necesidad de que tenga lugar un total despliegue del nihilismo para que pueda efectivamente ser superado, pierde relevancia. En la consumación de la metafísica que la movilización global realiza, *dentro* del vientre de la bestia, ¿qué significa querer agotar el nihilismo para poder liberarse de él?

El nihilismo era el anzuelo oxidado que me mantenía sujeto, aunque también me ofrecía tranquilidad. Sabía dónde estaba. Sabía hacia dónde iba. El viento de la noche ha borrado la organización de sentido y las cosas huyen despavoridas. No quiero buscar a tientas lo que ya no me sirve. Quiero romper la cuerda que me ata a él y, si es necesario, extraviarme en lo que no sé.

En el corazón de lo insoluble, el nihilismo se ha convertido en una carga inútil. Ha perdido la fuerza de lo indómito y ya solo le queda una enorme capacidad de desgaste. Justifica y extorsiona. Paraliza y ahoga. Impide empujar el cielo más allá del cielo. Impide pensar. “Lo imposible es lo contrario de lo posible”, afirma su voz cansada. Cabe otro modo de enfrentarse al nihilismo. En lugar de permanecer dentro de él, prisionero de una radicalización que nunca será suficiente, salir fuera. Salir fuera de una vez, porque los pequeños pasos únicamente prolongan la rendición. El desafío sería el siguiente: *deshacernos* del nihilismo pero salvando la potencia de la nada.

La noche es larga aunque blanca. Resplandeciente. Gracias a la potencia de la nada, la impotencia puede ser atravesada.

La primera referencia a la cuestión de la impotencia se puede hallar paradójicamente en Aristóteles, que es un pensador de la potencia. En él ya está en todo momento formulada la relación entre potencia e impotencia. La potencia de no ser y de no hacer acompaña respectivamente a la potencia de ser y de hacer. Toda potencia es, en ella misma, también privación, pues de lo contrario la potencia iría más allá del acto y se confundiría con él. La pregunta clave parece ser entonces: ¿cómo la potencia puede neutralizar la impotencia que la acompaña? Así planteada, esta pregunta no es ni interesante ni útil. Nos encierra en el mutuo remitirse de potencia e impotencia, en la plasmación de una circularidad que se configura en el mismo intento de salir de ella. Tradicionalmente existen dos modos de salida que, en última instancia, se corresponden con dos ideas de felicidad. La primera consiste en salir *hacia el objeto*, y hacerlo mediante la contemplación. De esta manera se configura la circularidad que el *Bhagavad Gita* hace siglos anunciaba: “No existe sabiduría para el hombre sin armonía, y sin armonía no hay contemplación. Sin contemplación no puede haber paz, y sin paz ¿puede acaso haber dicha?”.<sup>2</sup> La segunda modalidad consiste en salir *hacia el sujeto*. Es el activismo de la posesión que pone en marcha la circularidad auto-referencial del deseo. Deseo de deseo. En ambos casos, como objeto de contemplación o como sujeto de acción, seguimos sin avanzar. Giramos imperturbablemente en el interior de la casa en ruinas. Permanecemos atados a la consumación del nihilismo. La oscuridad recubre la pátina de lo que se ha desterrado, y el olvido permanece mudo. Siempre llegamos tarde. No hemos empezado a tratar con lo insoluble y la travesía de la noche ha congelado el gesto del inicio. Oigo voces que gritan: “Muere o vive. ¡Pero deja ya de molestar!”. Asumirse como anomalía y desconfigurar la imagen del círculo, ese es el desafío. La pregunta no es, por tanto, cómo la potencia puede neutralizar la impotencia que la acompaña. La verdadera pregunta

2. *Bhagavad Gita*. Ed. Bilingüe. Barcelona, 2008, p. 101.

es cómo radicalizar la impotencia para expulsarla de sí. Ante la alternativa que impone la amenaza “vive o muere”, la anomalía calla. Y acalla. Penetra en lo insoluble porque ella misma es lo insoluble. Lo semejante que disuelve lo semejante. La travesía de la noche. Solo la noche puede con la noche.

Radicalizar la impotencia supone hundirse en la fatiga y someterse a dicha prueba. Lo digo de nuevo: la imposibilidad de vivir como, paradójicamente, la condición de posibilidad para poder seguir viviendo. La fatiga es, simultáneamente, tanto la máxima como la mínima impotencia. Por esta razón, la fatiga en tanto que prueba consiste en acompañar la autodisolución de la nada: llegar a sentir que no hay nada de vida en mí. Con lo que se muestra perfectamente que “tener una vida” funciona como la obviedad que taponan la radicalización. Frente a la concesión de esta vida, por lo demás siempre hipotecada, frente al cógito que asegura: “Gestiono mi vida lo que significa que estoy vivo”, la fatiga experimentada hasta el límite afirma: “Yo no tengo una vida porque yo soy *nada de nada* (de vida)”. Aprender en el propio cuerpo la autodisolución de la nada subvierte completamente la dependencia a la que estamos sujetos y nos constituye. Al llegar al límite de mí mismo, es decir, de lo que puedo, “nada de nada” pasa de ser una respuesta a constituirse en pregunta. Ante la movilización global yo era mera ausencia de vida, un residuo, nada de nada. Ahora en mí, “nada de nada” se convierte en una pregunta. Una pregunta que en su preguntar revela la *potencia de la nada*, esta potencia que ha sido capaz de disolver hasta la propia nada. Pero además, en la medida que he acompañado su autodisolución, puedo desprenderme del centro de dolor que era y convertirme en fuerza de dolor.

El nihilismo no puede ser superado, ya que nunca estaremos suficientemente dentro para poder salir de él. Podemos, sin embargo, deshacernos de él si acogemos la potencia de la nada.

Un día me encontré casualmente en el lavabo al profesor que impartía Filosofía Medieval. Empezamos a hablar mientras ambos frente a la pared orinábamos tranquilamente. Él sostenía que M. Eckhart no suponía ninguna verdadera ruptura y que, por el contrario, Ockham podía sernos mucho más útil en la actualidad. Aquella conversación fue un momento único. Con los años aprendí una cuestión sorprendente. En una Facultad de Filosofía no se habla de filosofía. O dicho de una manera más precisa, la filosofía, incluso dentro de la que se pretende su casa, tiene que ser clandestina. Supongo que, por esta razón, mi despacho se fue convirtiendo con el paso del tiempo en un water. Un lugar de evacuación de mentiras, de miedos y de falsos reconocimientos. Un lugar donde las anomalías se encuentran y por eso huele mal. A la vez, mis clases intentaron ser un laboratorio donde ensayar conceptos, donde trabar alianzas que nos permitieran romper el marco universitario. Mi objetivo, nuestro objetivo, era sencillamente producir una palabra veraz que se abriera camino en un espacio colonizado por el miedo y la mediocridad. Gracias a los estudiantes, jamás me retorcí en la languidez de una vida privada. “Dentro pero al margen” fue la consigna que me guió. Funcionó durante años. Abrimos un cierto espacio de libertad y de crítica, aunque seguramente nos conformamos con muy poco, y al hacerse el asedio más insidioso, no supimos responder. Ahora las paredes grises de los pasillos interminables transpiran una atroz indiferencia, y una sensación de absurdo se ha apoderado poco a poco de todos los rincones. La destrucción planificada de la universidad nos ha dejado a todos en un gran teatro del mundo. Unos hacemos “como si” fuéramos profesores, otros hacen “como si” fueran estudiantes, las asambleas hacen “como si” empujaran la lucha de algo que hace también “como si” fuera el movimiento estudiantil. Hoy he pedido la jubilación anticipada. Miro hacia atrás y me doy cuenta de que, en el fondo, yo también he negociado con la realidad. En la universidad, la vida se dejaba vivir bastante bien. Mi menosprecio por el mundo académico era sincero, pero mi paso por la universidad no fue algo muy distinto de una deriva situacionista. La posibilidad de experimentar ocurría en

el interior del discurso, la posibilidad de reinventar un espacio-tiempo más pleno ocurría dentro de un horario preestablecido. Bien es verdad que salimos a la calle, que hicimos estallar la temporalidad impuesta y muchas más cosas. Sin embargo, siento lo mismo que Debord afirmaba tras una y otra deriva: “Pasan los años y no hemos cambiado nada”.<sup>3</sup>

La nada no es muy interesante. El nihilismo todavía menos. Lo que es verdaderamente interesante es lo que la pregunta “nada de nada” abre.

Acompañar el proceso de autodisolución de la nada es desasirse de todo lo que me ata y se me impone. Desasirme, sobre todo, del centro de dolor. Pero en este desprenderse no se produce purificación alguna. Al contrario, el resultado es la anomalía, y esta es lo impuro, lo extraño..., lo insoluble. La fuerza de dolor: una pregunta, un problema... para la realidad.

Büchner afirmaba: “La nada se ha suicidado, la creación es la herida, nosotros somos las gotas de sangre, el mundo es la tumba donde se pudre”.<sup>4</sup> En esta frase hay un trasfondo nihilista que quiero dejar atrás: la nada se ha suicidado, sí, pero *en* nosotros. Somos manchas de sangre sobre la blancura de lo inhóspito que ha estallado. Con nuestra presencia, ensuciamos.

Radicalizar la impotencia quiere decir que no hay propiamente una salida. En otras palabras, que en este caso, a diferencia de las dos modalidades anteriormente descritas, no existe una salida que reconstruya la circularidad. La circularidad se articula e, inmediatamente, es desarticulada. O lo que es igual: la dualidad entrada/salida se viene por fin abajo. Podemos resumir el proceso en esta secuencia: La impotencia solo se puede vencer atravesándola > Lo que implica levantar una posición > Para levantar una posición antes hay que habitar una

3. K. Knabb (ed.), *Anthology. Situationist Int.*, Berkeley, 1991.

4. G. Büchner, “La muerte de Danton”, en *Obras completas*, Madrid, 1992, p. 122.

verdad > Lo que significa empezar a atravesar la impotencia... Así es como se despliega la travesía de la noche. Pero ¿por qué esta circularidad estalla desde dentro? Porque en la anomalía, al cumplirse las tres condiciones (verdad, posición, y potencia de la nada), la circularidad coincide con su autodesplegarse. Asumirse como anomalía es empezar la travesía de la noche.

El corazón de lo insoluble se alimenta de lo impensable. Hoy lo más impensable se hace cada día realidad. Lo impensable, al formar parte ya de la propia realidad, la protege de ser atacada. La anomalía puede agrietar la realidad únicamente porque ella es la impensabilidad de lo impensable, el ser de lo impensable.

La anomalía es esta “nada de nada” que obliga al poder a reaccionar. Heidegger tiene razón en querer pensar la nada como acontecimiento, ya que de lo contrario tendría que ser algo, y por tanto no sería nada. Esta nada, que no es la pura negación, será situada en copertenencia con el ser. La nada es la sustracción del ser en la medida que el ente lo encubre y, a la vez, es la donación que se contrapone; en última instancia, es la tensión interna al propio ser. La consecuencia de este planteamiento es doble: ni la nada puede llegar a explicitarse en un acontecimiento solamente suyo y que revele su potencia (la potencia de la nada) ni el ser puede llegar a su plenitud. Si como anomalía soy una “nada de nada” que intimida, ¿no es justamente esa “nada de nada” el Ser?

### **La paradoja trascendental**

Liberarse de sí mismo supone permanecer vinculado a una creencia, pero a una creencia tan mínima que hasta pasa desapercibida para el propio pensamiento. La anomalía no necesita creer para ser. Sencillamente cree en lo que la hace vivir. La anomalía vive gracias a la fuerza de dolor que hay en ella.

La fuerza de dolor está en la anomalía cuando la ambivalencia se pone ante sí misma. Intento contar cómo se produce este cara a cara y qué acontece finalmente. Aquellos que son empujados a entrar en la prueba de la fatiga ya no saldrán de ella. O, mejor dicho, solo podrán escapar saltando hacia delante. Deberán *hacerse con* la fuerza de dolor. Convertir su querer vivir en desafío.

Desocupar la vida que se nos concede y que, en cambio, tenemos como nuestra; odiar el Yo marca que somos y al que obligatoriamente debemos servir para no caer fuera de la movilización; dejar atrás el centro de dolor que nos clava a la realidad. Para llegar a ser simple fuerza de dolor. Y entonces, sin dar un solo paso atrás, apropiarnos de ella. Desprendidos del Yo, conservamos un Yo que es el *pivote* que permite el juego de la nada. La prueba de la fatiga, llevada hasta el final, me hace capaz de ponerme en el lugar en el que la nada subvierte mediante su juego loco. No se trata de sobreponerse al dolor, se trata de poner el cuerpo donde la construcción y la destrucción se aúnan.

Ponerse en el pivote del juego de la nada, porque ya hemos empezado a conquistar la fuerza de dolor, nos confronta irremediabilmente ante lo que me gustaría llamar la *paradoja trascendental*. La paradoja trascendental es la afirmación simultánea de estas dos frases: “Es necesario destruir hasta la misma destrucción” y “A escala de la eternidad, toda acción es vana”.<sup>5</sup> Hay que aguantar esta paradoja y seguir adelante, sabiendo que la paradoja trascendental no tiene solución. O mejor dicho: que toda solución significaría perder la potencia de la nada, la potencia que justamente nos permite avanzar hacia la noche de la resistencia.

5. Son frases de G. Ribemont-Dessaignes, *Dada*, París, p. 239 y T. Tzara, “Manifiesto de 1918”, publicado, por ejemplo, en M. De Micheli, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, 1994.

La paradoja trascendental tiene el nombre que más le conviene. Con el término “paradoja” se dice una contraposición cuya expresión concreta siempre es parcial, y no se puede encerrar en la mera contradicción. “Trascendental” indicaría, por un lado, el hecho de que esta paradoja es a la vez histórica y ahistórica y, por otro lado, que es condición de posibilidad de toda acción política radical.

En última instancia, la paradoja trascendental es la forma lógica de un anhelo desesperado que vive en la fuerza de dolor: ¿hacia dónde debe apuntar mi fuerza de dolor? Dicho de un modo más preciso: si no puedo distinguir entre una nada creativa y una nada negativa (momento ahistórico) y si la realidad me aplasta siempre aunque de distintas maneras (momento histórico), ¿hacia dónde debe *apuntar* mi fuerza de dolor?

La solución de la paradoja trascendental implica en todos los casos *una* desaparadojización concreta. Es útil hacer una referencia a Kant. Según el autor alemán, el conocimiento es siempre construcción del objeto de conocimiento, una síntesis de pluralidad (intuición-sensibilidad) y de unidad (concepto-entendimiento). Kant llama imaginación a esta facultad de síntesis, pero esta no es una tercera facultad, puesto que es “una función ciega” situada entre la sensibilidad y el entendimiento. De esta manera, la síntesis que es la base del conocimiento acaba siendo fuente de inteligibilidad y de sentido, y el “Yo pienso” que interviene en las formas del juicio se convierte asimismo en fuente de justificación y de autojustificación. Pues bien, lo que es la síntesis para Kant, aquí sería la desaparadojización; la función de la imaginación vendría realizada por el miedo; y finalmente, el Yo o la Apercepción trascendental correspondería a una tercera posición portadora de estabilidad. Desde el miedo se reconduce la paradoja trascendental, y se le ofrece una solución que es tanto una síntesis como la construcción de un Yo. Pongo algunos ejemplos máximamente generales. Ante la paradoja trascendental, el budismo nos invita a una “indiferencia ecuánime” que asocia a un Yo que es simple

testigo. El pensamiento trágico-heroico inventa un Yo trágico que le exige de ensuciarse con lo concreto. El marxismo pone un horizonte emancipatorio y apuesta por un sujeto histórico. El dadaísmo, a pesar de profundizar en la paradoja trascendental, termina proponiendo una “indiferencia creadora” desde un Yo múltiple.

Cabe otra posibilidad: sostenerse en el pivote del juego de la nada y mantener abierta la paradoja trascendental. Evitar su clausura poniendo el cuerpo. Esto es lo que hacen los hijos de la noche. Esto es lo que *desde siempre* han hecho los hijos de la noche. Entonces la potencia de la nada actúa y subvierte la figura de Dios, el ser, y el propio dominio de los pronombres. Nada escapa a la nada y a su juego furioso. Por esta razón, la nada ha sido a menudo expulsada como la amenaza más temible. Si nos sostenemos en el pivote que rige su juego, su potencia socava toda pretensión de autenticidad, todo reclamo de pureza, todo intento de fundamentación, que siempre es autoritario. Con la destrucción se abre el camino a lo nuevo cargado de presentimientos.

Si el juego de la nada no puede sobredeterminarse, tampoco la potencia de la nada puede ser dominada desde fuera de ella, puesto que supondría distinguir una nada “buena” y una “mala”, en definitiva, la posibilidad de un horizonte de inversión. La nada, en cambio, es subversiva tanto cuando efectúa el trabajo de desarticulación de las formas y las normas alzadas para oponérsele como cuando, ante el empeño de detenerla, irrumpe y apresa a causa de la violencia que ella misma desencadena.

Hemos dejado atrás el Yo marca y el dominio de los pronombres se ha hundido. Las genealogías de este dominio, ya sean idealistas o materialistas, se quedaban a mitad de camino sin llegar a desembarazarse completamente de él. Tanto el idealismo alemán como el dadaísmo se atrevían a acercarnos a la noche de la ausencia de los pronombres, aunque en el momento de la disolución reculaban. La

noche de la razón dialéctica era trágica, pero existía un horizonte de reconciliación que arrancaba del Yo herido. Por su parte, la noche del gesto dadaísta escondía su tragedia en la risa de un Yo que se descompone y multiplica. En el pivote del juego de la nada, los pronombres arden. No hay por qué y ya he criticado suficientemente el pensamiento trágico-heroico. No hay por qué del sufrimiento, pero ya no me hace daño ni su falta de explicación ni el sufrimiento mismo. En la inconsciencia consciente limpio el sudor de mi cabeza ardiente y descubro que, en el fondo de la fuerza de dolor, anida la potencia de la nada.

### La extraña alegría

La fuerza de dolor no sabe qué es la autoconciencia. En ella no hay ni un ápice de autorreflexión. La fuerza de dolor únicamente se hace una pregunta: ¿hacia dónde apuntar? Entonces la fuerza de dolor se convierte en vector y la potencia de la nada se hace efectiva.

Un hombre armado con un hacha ha sido reducido por la policía de un disparo en la pierna en el centro de la ciudad de Cuenca. Armado con un hacha amenazaba a los ciudadanos y se dedicaba a destrozarse los coches estacionados. Según ha informado hoy la Delegación del Gobierno, los hechos ocurrieron anoche sobre las 23 horas cuando la Policía recibió una llamada que la alertaba. Al llegar los agentes el hombre, de 44 años y que responde a las iniciales J. B. G., mostró una actitud “muy violenta y alterada”, y se abalanzó contra el vehículo policial golpeándolo con el arma, sin hacer caso de las órdenes de los agentes, que le instaban a soltar el hacha. El detenido tiene una herida en la pierna izquierda con orificio de entrada y salida que no reviste gravedad, y se encuentra ingresado en un centro sanitario bajo custodia policial. *Comentarios aparecidos bajo la noticia* (9 de mayo del 2013): 1. ¡Vuelve Jerónimo! 2. Se encuentra fuera de peligro en el hospital. ¡Como si me importara un comino! O sea, que el tío

la lía pudiendo hacer daño grave a alguien y tenemos que preocuparnos por si está bien o el balazo le ha hecho pupita. La próxima en la cabeza, hombre, y se acaban estas tonterías. 3. Igual el hombre tiene retraso mental o algún tipo de problema psicológico (esquizofrenia, trastorno bipolar o yo qué sé) que le hace actuar de ese modo. ¿Qué te hace pensar que una persona cuerda iba a hacer eso? 4. Este hombre tiene suerte de ser de Cuenca, si fuese de Estados Unidos ya le habrían solucionado el problema.

Roma está convulsionada. Pasan las horas, y lo que ocurrió, indudablemente, es que a las 11:45 hora local un italiano bien vestido, luciendo chaqueta y corbata, caminó por la plaza frente al palacio Chigi, sede del gobierno, y comenzó a disparar con una pistola calibre 7,65, de origen ilícito, contra dos carabinieri de guardia cerca del portón de entrada. Parecía un desequilibrado que tiraba “a locas”, dijeron fuentes policiales. El gesto causó una gran alarma, agravada porque a esa misma hora, a menos de un kilómetro, en el palacio del Quirinal, sede del presidente de Italia, cinco de los 21 ministros del nuevo gobierno estaban jurando ante el jefe del Estado, Giorgio Napolitano. Un magistrado dijo esta tarde que el atacante afirmó que había querido balear “a los ministros”, generando nuevas preocupaciones. Los disparos provocaron las carreras de los miles de turistas que llenaban el centro, por el domingo y un largo puente semanal. Un ataque armado en un lugar sensible del centro histórico, con el Palacio de Montecitorio, sede de la Cámara de Diputados, junto al Palazzo del gobierno, hizo pensar instantáneamente a los responsables de la seguridad en la probabilidad de una acción terrorista. En cinco minutos decenas de motocicletas y patrulleros, junto con cientos de policías y agentes de los servicios secretos, bloquearon todo el centro. “¡El papa, el papa!”, gritaron algunos en medio del formidable desorden. A tres kilómetros y medio, al otro lado del río Tíber, en esos momentos Francisco presidía una larga ceremonia de confirmación de decenas de miles de chicos venidos de 44 países y se aprestaba a recitar la tradicional oración

del domingo al mediodía. Grupos de policías fueron enviados a proteger a más de cien mil fieles en la plaza de San Pedro, mientras entraban en el máximo nivel de alarma los servicios de seguridad en el Vaticano. Luigi Preiti, de 49 años, un calabrés de Rosarno que perdió su trabajo hace unos meses y no encontraba otro, se había separado de su mujer. Pero su hermano aclaró que “no es un perturbado psíquico, sino un hombre con problemas”. La familia de Preiti no se explica su gesto. Vivía en Piamonte y en los últimos tiempos había ido a estar con su familia en Rosarno Calabro, la ciudad calabresa que ha tenido una gran exposición mediática en los últimos años. Luigi Preiti llegó hasta el Palacio Chigi caminando desde la sede del Parlamento y no desde el otro lado, como se había creído. Disparó a matar. Al suboficial Roberto Giangrande se le acercó y le tiró dos balazos a la cabeza, porque el carabiniere tenía puesto un chaleco antibalas que lo protegía. Al otro carabiniere, de apellido Negri, le tiró a las piernas y lo hirió seriamente. Disparó otros tiros y uno rozó a una mujer embarazada que paseaba con su marido y un hijo por la plaza Colonna, frente a la sede del gobierno. La señora fue llevada en ambulancia a un hospital. Mientras tanto, los 21 ministros que habían terminado de juramentar al nuevo gobierno fueron retenidos por razones de seguridad en el palacio del presidente Napolitano, el Quirinal. Pero a la una de la tarde (las ocho en la Argentina), los ministros entraron en el Palacio Chigi por una puerta secundaria, protegidos por un fuerte sistema de seguridad, y se instalaron en la primera reunión plenaria del gabinete en un ambiente muy tenso por los acontecimientos. Esta tarde se informó que los nuevos miembros del gobierno recibirán fuertes custodias debido al temor de que la exasperación social causada por la aguda recesión económica convierta a los ministros en blanco de las protestas extremas (29 de mayo del 2013).

En verdad, la potencia de la nada se salva solo cuando la fuerza de dolor se convierte en vector.

Del arco tendido que es la paradoja trascendental sale lanzada la flecha.

“Todo lo gobierna el rayo”<sup>6</sup> afirmaba Heráclito. La paradoja trascendental es el rayo que ilumina el mundo y, a la vez, la oscuridad que lo acompaña. El fuego que salva y también destruye. La línea de demarcación dibuja la silueta de una figura que se aleja. Sin mirar atrás. El cielo estrellado no se refleja nunca sobre el mar.

El vector es un rayo. Absolutamente completo en sí mismo. Máquina de guerra a la que no le falta nada. La flecha se arranca de sí misma porque el Sí es un No superado. Vuelvo a Schelling a mi manera. Digo que el centro de dolor *es*, en cambio de la fuerza de dolor hay que afirmar que *tiene el Ser*. “Tener el Ser” no tiene nada que ver con simplemente “ser”. En la fuerza de dolor, dejo de ser Yo para tener el Ser. Toda vida será, pues, una victoria sobre sí misma a partir de una lucha que trabaja su propio interior. Por eso la vida parece morir cuando el Ser revive. Cada vida realmente vivida es un vector que penetra en la superficie del discurso programado, que rasga el velo de las tinieblas y vuela hacia las estrellas imperturbables fijadas en el fondo de la noche.

Tener el Ser, sí, pero jamás buscarse o querer llegar a ser uno mismo.

El querer vivir nace como contracción de la ambivalencia, cuando el infinito y la nada se juntan en mí. El dolor de la ambivalencia es el fondo oscuro que vivo como desesperación. Y es en la desesperación donde el centro de dolor y la fuerza de dolor son lo Mismo. Hasta que la fuerza de dolor se haga finalmente vector y la vida se simplifique al máximo. Vida orientada hacia la lucha. La vida ha dejado de sujetarme. Ser un vector no es una ambición mía, es mi manera de estar solo.

6. Heráclito, *Fragmentos e interpretaciones* (eds.), J. L. Gallero y C. E. López, Madrid, 2009, p. 118, 349.

Un vector. Acción y efecto de desgarrar o desgarrarse. De sí mismo. De la realidad.

Atravesar la noche. Las entrañas se encogen siempre antes de partir. “Mejor fuera no haber nacido”, afirma la tentación que entierra al desafío. Aunque la muerte sea siempre poca para apagar el sufrimiento durante tanto tiempo arrastrado. Caídas, ganas de dar gritos y la persistente ausencia de las mañanas. Irse. No quiero irme. Quiero ir hacia delante. Aunque para ello tenga que sorber la amargura de un comienzo inalcanzable.

Resistir(se): la flecha apunta al corazón de lo insoluble, pero retornando sobre sí misma. Para coger aliento, y seguir hacia delante sorteando el pozo de la autodestrucción.

Toda vida es el paso de la oscuridad a la luz, pero la oscuridad permanecerá siempre en ella. Por eso no podemos deshacernos de la desesperación. ¿Qué hay más allá de la desesperación? Yo lo sé. Una extraña alegría. Hay una extraña alegría en la simplicidad de una vida que lucha a muerte con la vida.

Tener el Ser significa entrar en *un ritmo* que acoge. Entonces, en lo más hondo de la desesperación, descubro que existe una alegría que me llama.

“¿Dónde se encuentra mi morada? Donde no hay ni yo ni tú. ¿Dónde está el fin último hacia el cual debo tender? Donde no se encuentra ningún fin. ¿Hacia dónde debo ir? Más allá de Dios, al desierto”.<sup>7</sup> El vector se clava en el desierto circular que nos encierra. Dejamos de ser lo que la realidad nos obliga a ser y nos sostenemos en el pivote del juego de la nada.

7. A. Silesius, *El peregrino querúbico*, Ed. de Ll. Duch, Madrid, 2005, p. 64.

La mayoría de la gente se adaptó rápidamente a la nueva situación. Muerto Franco, parecía que todos podíamos jugar ya libremente en el gran tablero. ¿No era eso la democracia? Cualquiera puede hacerse rico si es suficientemente listo. Cuidado, no confundir: “cualquiera”, no todos. Las burbujas se sucedían unas a otras y en su interior no se estaba mal. Mi piso hipotecado, por ejemplo, subía de valor. Ganaban los de siempre, bien es verdad, pero sobre el mantel quedaban algunas migajas. Hubo muchos que, sin embargo, no se adaptaron a la nueva marca España con destino en lo universal. Por ejemplo, Pepe Martínez, exiliado y promotor de la editorial Ruedo Ibérico, que poco después de regresar puso su cabeza en el horno de la cocina para asfiarse. En los periódicos aseguraron que no supo entender el cambio producido. Otros murieron a causa de la heroína. Otros tuvieron que poner la muerte dentro de sí para que su vida no estallara. Otros, simplemente, vivieron como extranjeros en su propio lugar de trabajo. Éramos anomalías porque sabíamos que la historia podía haber sido otra. Se nos hacía difícil seguir viviendo como si no hubiésemos visto que había *otra* manera de vivir. Ilusos, soñadores. ¿No os dais cuenta de que no hay otra posibilidad dada la correlación de fuerzas?, aseguraba el reformismo obrero. El reformismo del capital, por su parte, tenía muy clara la necesidad de introducir cambios: “Es necesaria una democracia sin exclusiones, porque los excluidos tienen fuerza para bloquear la situación”, (Pedro Durán Farrell, presidente de Gas Natural). J. María de Areilza, ministro con Arias Navarro, era aun más explícito cuando afirmaba: “[Hay que hacer algo] o acabamos en golpe de Estado de la derecha. O la marea revolucionaria acaba con todo”. El reformismo del capital y el reformismo obrero se casaron en la catedral bendecidos por todos los que de verdad mandan. La llave de bóveda de la transacción fue la monarquía. Seguramente a la clase trabajadora ya le estuvo bien. Sindicatos de clase, partidos de izquierda eran instrumentos para negociar el precio de la fuerza de trabajo. En el fondo, la clase trabajadora aceptó ser un mero grupo de presión interno, un lobby con sus intereses, y fue sencillamente desarticulada cuando su antagonismo dejó de ser útil como motor

del desarrollo. La historia de la transición postfranquista es muy simple: empujado por la lucha obrera, el capital se impuso a sí mismo la reforma que necesitaba y, a la vez, temía. La dictadura se transformó en “lo democrático” y nosotros, los ciudadanos, nos convertimos en piezas de la nueva maquinaria. Hasta que el desbocamiento de la propia realidad capitalista efectuó la crítica más radical que jamás hubiéramos podido soñar. *Todo lo que era sólido empezó a desvanecerse en el aire.* El sistema de partidos se convirtió en un perro abandonado lleno de pulgas. La monarquía en un yate perdido en alta mar a punto de zozobrar por el peso de sus mentiras. Los bancos, que ya no tenían dinero, empezaron a rezumar mierda. Y la pelota de balonmano lanzada por Urdangarin se transformó en un melón. Un político nacionalista fiel servidor del orden afirmó recientemente que se negaba a abrir el “melón” del debate sobre la monarquía. Tenía toda la razón. No se puede abrir un melón podrido en el que conviven políticos corruptos, empresarios estafadores, policías que torturan y tertulianos a sueldo. No se puede regenerar, hay que tirarlo a la basura. Así es como empieza una nueva coyuntura. Esta vez no tenemos nada: ni horizontes, ni sujetos políticos..., somos libres. Libres para poder inventar a partir de la fuerza del anonimato. Y los que estábamos al acecho, a pesar de los dramas diarios que se clavan en nosotros, sentimos una inmensa alegría al constatar que un mundo se derrumba.

No es fácil entrar dentro del ritmo que acoge. Puedo estar más de una hora moviéndome tendido en el suelo sin conseguirlo. Como un muñeco roto que intenta rehacerse a sí mismo. A veces, sin embargo, sí puedo. Entonces unas ganas terribles de vomitar se apoderan de mí. Las piernas a menudo se agarrotan, y una especie de parálisis generalizada me posee. Los límites de mi cuerpo se difuminan, y crece a menudo una sensación de calor en la cabeza. El ritmo lentamente me vacía. Los pensamientos acuden y se marchan veloces. Me gustaría retenerlos. Pero solo permanece esta sensación de un cuerpo que muevo y que, a pesar de ello, no me pertenece. Soy un punto dentro de una oscuridad que gira. ¿Alrededor mío? La única referencia que tengo es

un dolor de cabeza que se hace insoportable. Insoportable porque aumenta incesantemente en la medida en que el movimiento del cuerpo se sincroniza. O dicho de un modo más preciso, cuando mi cuerpo desaparece. El ritmo de la vida ha lanzado un puñal que se clava en mi cerebro y lentamente se hunde en él. El dolor es inmenso aunque cada vez más concentrado. El dolor disuelve el sueño inacabable. El *katsugen* corta el hilo que me une a la desesperación. El combate cuerpo a cuerpo con la vida ha empezado. Estoy vivo y siento una extraña alegría.

¿Por qué el profesor López Petit tiene siempre una sonrisa en sus labios cuando habla de una existencia que no se deja vivir?<sup>8</sup>

¿Es un *payaso*? Que ríe por fuera mientras llora por dentro.

¿Es un *comercial*? Que no se cree lo que dice, pero tiene que decirlo para sobrevivir.

¿Es un *sacerdote, un predicador, un profeta*? Que no entiende lo que dice pero lo dice a pesar de que en ello se juega la vida.

¿Es un *político*? Que ríe pero ni llora por dentro ni se cree lo que dice, ni lo entiende, ni lo tiene que decir para sobrevivir, ni se juega la vida.

¿Es un *poeta*? Que vale la pena escuchar pero que no es necesario entender.

¿Es un *presentador* de televisión? Que da motivos para tener que llorar pero incluso así ni es capaz de hacer llorar.

¿Es un *cómico*? Que hace reír explicando chistes de los que si fuéramos los protagonistas a buen seguro no nos harían reír.

¿Es un *genio* incomprendido? A quien la gente toma por loco.

¿Es un *loco*? Que cree que no está loco sino que es un genio incomprendido.

¿Tiene miedo de asustarnos? ¿Tiene miedo de que alguien salga de clase y se suicide?

¿Tiene miedo de que alguien lo compadezca? ¿De que alguien lo tome por un infeliz?

¿Tiene miedo?

8. Fragmento del trabajo de curso de un estudiante cuyo nombre por desgracia no he podido encontrar.

Me asusta afirmarlo, pero cuando no puedo más, cuando ni siquiera puedo levantarme de la silla y mi cabeza estalla, entonces no tengo sentimientos. Solo odio. Odio a la vida. El cuerpo cristalizado. Únicamente funciona mi corazón. Bombea rabia.

Un vector llama a otro vector.

La travesía de la noche se inicia con la pregunta: ¿cuál es tu noche?



## 11. El desafío del querer vivir: posición y vector

### La alianza de amigos

Pues yo también tengo mucho sueño, hoy no he tomado ningún café después de comer. Pues yo también tengo dolor de barriga y no puedo moverme. Pues yo también tengo dolor de espalda, porque he estado muchas horas sentado delante del ordenador. Pues yo también tengo mucho dolor de cabeza y me tomaré un analgésico... VOSOTROS no entendéis nada.

No le temo al dolor. Le temo a la ausencia de dolor.

Un aliado no se pone en mi lugar porque sabe que sería un modo de rechazarme. Un aliado no busca entenderme porque sabe que sería un modo de engañarse. Los aliados se mantienen en silencio. Acompañan.

Los aliados que me acompañan en la travesía son *los hijos de la noche*. Un pintor que habitaba en el antiguo Japón se propuso un día dibujar un dragón, pero quería que su pintura lo reflejara de una manera absolutamente fidedigna. Fue entonces cuando decidió ir a un monasterio y preguntar a un maestro cómo debía hacerlo. Su respuesta fue muy sencilla: "Tú mismo tienes que convertirte en un dragón". Para entender qué es un hijo de la noche antes hay que ser ya uno de ellos. No hay ningún tipo de elitismo en ello. "Cualquiera puede hacerse rico. Pero no todos", dice la frase que impera en la sociedad

capitalista. Cuando esta frase se invierte y se aplica a nuestra travesía, “Todos podemos ser hijos de la noche. Pero no cualquiera”, termina la tregua con la vida y se anuncia el fin de las justificaciones.

Siempre nos queda la posibilidad de tener una vida heroica, afirmaba Nietzsche. Deleuze intentó pensar su concreción y se preguntó si la única alternativa que existía era escoger entre una vida mediocre o una vida de pensador loco, entre Kant o Hölderlin. Su conclusión fue que todavía no se había hallado la “hermosa unidad” de ambas.<sup>1</sup> Deleuze no se daba cuenta de que fuera del pensamiento trágico-heróico ya se había encontrado una forma de vida que deshacía esta polaridad. Una anomalía hunde la dicotomía razón/locura y, a la vez, se abre a todos aquellos que quieran entrar en ella. Breton, refiriéndose a Artaud, empezó a indicar el camino: “Tal vez tenía más conflictos con la vida que nosotros... Estaba poseído por una especie de furor que no perdonaba, por decirlo de alguna manera, ninguna de las instituciones humanas”.<sup>2</sup> Hoy sabemos que estos conflictos con la vida son directamente conflictos políticos, y que ya no son el rasgo distintivo de los artistas malditos. Por un lado, estos han quedado reducidos a figuras patéticas, y por otro lado simplemente vivir, es decir, acorralar la vida después de haberla provocado, supone necesariamente pagar un elevado precio. Artaud se construyó a sí mismo como una *vida política* y vale la pena recordar lo que dijo en una conferencia con un título bien expresivo, *Lo que vine a hacer a México*: “He venido a México buscando hombres políticos, no artistas”.<sup>3</sup>

Artaud fue un hijo de la noche. Con su insumisión radical anuncia que el problema de la vida no tiene una solución estética sino política. *Politizar la existencia* es asumirse como anomalía, es sabotear la vida con la propia vida. Ponerse en el pivote del juego de la nada y mantener abierta la paradoja trascendental. Para salvar la potencia de

1. G. Deleuze, *Nietzsche*, París, 1965, p. 18.

2. A. Breton, *El Surrealismo. Puntos de vista y manifestaciones*, Barcelona, 1970, p. 112

3. A. Artaud, *op. cit.*, t. VIII, p. 209.

la nada e intentar dirigirla. El sol ya no proyecta una sombra sobre mi vida, porque a partir de ahora yo voy a ser una sombra que no necesita la luminosidad del horizonte para existir. Los hijos de la noche son los que inventan una concepción de la vida que deja atrás la mirada trágica y se hace desesperada. La desesperación se abre paso lentamente a través del esqueleto, remonta por las venas y se expande sobre mi cuerpo. El vitalismo en todas sus acepciones ha quedado atrás. Hemos pasado de la afirmación de la vida a la lucha a muerte contra la vida, al *desafío*.

Artaud buscaba en los surrealistas una alianza de amigos. “El Surrealismo vino a mí en una época en la que la vida había conseguido perfectamente cansarme, desesperarme y en la que no había para mí otra salida que la locura o la muerte”.<sup>4</sup> Comprobar una similitud de vivencias, confirmar que el dolor es compartido, en definitiva, la cercanía de los amigos le ofrecía una “esperanza mínima” que le ayudaba a volver a creer en su pensamiento. Pero lo que yo llamo “esperanza mínima” para Artaud, en el fondo no eran más que briznas de autoengaño. Porque la cuestión es esta: ¿cómo convertir la desesperación en cólera? Para salir de una desesperación que nos sume en la impotencia se requiere seguramente un mínimo de autoengaño, y no resulta nada fácil controlar la apertura de la puerta una vez abierta. “El Surrealismo ha ido acercándose a la realidad. Hasta perderse en ella”.<sup>5</sup> Artaud tiene razón cuando describe así la deriva posibilista del grupo surrealista, pero Breton también acierta cuando denuncia en Artaud un cierto verbalismo que puede conducir a un callejón sin salida.

Los profesionales de la desesperación no me interesan porque son sencillamente aburridos.

Una alianza de amigos está sometida a múltiples peligros, desde la institucionalización a la marginalidad. Estas amenazas exteriores

4. A. Artaud, *op. cit.*, t. I \*\*, p. 167.

5. A. Artaud, *op. cit.*, p. 72.

pueden ser controladas hasta cierto punto. Sin embargo, lo que inevitablemente la socava son las relaciones de dependencia que surgen en su interior. La incapacidad de aprehender la propia soledad por parte de cada uno de sus miembros. El centro que organiza la alianza de amigos es un vacío que debe permanecer vacío.

Una alianza de amigos puede multiplicar el desafío, pero el desafío tiene que estar ya antes en cada uno de sus componentes.

La propia vida me ha dado la posibilidad de vivir al límite al tener que habitar en el límite de la vida. Allí donde el río se hunde en el mar y se agita en todas direcciones buscando una respuesta a la pregunta que insiste. Querer vivir. No he querido aplacar con drogas un enemigo interno que tampoco se hubiera apaciguado con ellas. He tratado de no añadir más sufrimiento al sufrimiento. A través de una multitud de máscaras (A/Parte, La Oficina 2004, DINERO GRATIS, Espai en Blanc...) he encontrado una alianza de amigos que me ha ayudado.

### **Budismo y mística cristiana**

La mística cristiana, en tanto que es un modo de medirse con el sufrimiento, se acerca mucho a la idea de desafío, si bien acaba por separarse de ella. Su consigna fundamental es “Hacia Dios”, pero este Dios está velado incluso por el nombre que nosotros le hemos puesto. De aquí que el alma no solo tenga que salir de ella, sino pasar más allá de Dios mismo. Por eso el uso de la paradoja se hace completamente necesario. Casi se podría afirmar que debemos buscar a Dios de manera que nunca lo hallemos. El verdadero camino hacia Dios es un no camino, y pensar tanto el modo de llegar como la propia unión con él hunde el sentido común y todas las seguridades. El atrevimiento de la mística radica en plantear esta unión sin intermediarios, aunque evitando caer en la fusión o en el dualismo. Por eso M. Eckhart afirma que la identidad de lo no idéntico solo puede

pensarse mediante una doble operación de nihilización. Dios y el hombre se unen en la nada que cada uno de ellos es: Dios es nada en tanto que nada de Ser, y el hombre es nada porque debe vaciarse completamente de todo. La reciprocidad más perfecta se alcanza únicamente en una comunidad preparada mediante un proceso de nihilización al que ni Dios mismo puede escapar. “Hacia Dios” significa, pues, abismarse en el Uno o, lo que es igual: “de (ser) algo a la Nada”. Es evidente que la unión mística esconde un cierto poder del hombre sobre Dios. El término que en M. Eckhart revela este poder es “desasimiento” (“*Abegescheidenheit*”). “El que el desasimiento pueda obligar a Dios (a venir) hacia mí lo demuestro como sigue: cualquier cosa gusta de estar en su lugar propio y natural. Ahora bien, el lugar propio y natural de Dios lo constituyen (la) unidad y (la) pureza que provienen del desasimiento. Por tanto Dios debe entregarse, Él mismo necesariamente a un corazón desasido”.<sup>6</sup> Mediante el desasimiento que no quiere nada, que no busca nada, que es la máxima pobreza, abro un espacio a Dios y él forzosamente acude, ya que el hombre humilde tiene tanto poder sobre Dios como sobre sí mismo. En otros místicos cristianos encontraríamos frases semejantes. En ellas hay osadía, aunque no desafío. Y no hay desafío porque el místico está “ante” pero no *frente* a Dios. Con razón M. Eckhart sostiene que el No quema, y que la negación implica el infierno. Dios es siempre negación de la negación, es decir, positividad. De esta manera, el desasimiento más puro es el que expulsa toda negación y se convierte en abandono. El hombre debe abandonarse a Dios, lo que quiere decir salir de sí mismo para dejar a Dios ser Dios en el interior del propio hombre. En vez de desafiarle, tiene que ofrecérselo. Entonces el hombre, que ha dejado atrás el No, obrará unido al fondo de Dios y podrá obrar sin porqué alguno.<sup>7</sup> En último término, lo que limita el atrevimiento de la mística cristiana es el miedo al sufrimiento. Un sufrimiento que se enraíza en la negatividad y en la disimilitud absoluta que nos separa de Dios.

6. M. Eckhart, *op. cit.*, p. 238.

7. M. Eckhart, *op. cit.*, p. 307.

El budismo es la otra gran respuesta ante el sufrimiento. Profundamente antiintelectual, desconfía tanto del pensamiento abstracto como de las palabras y rechaza asimismo constituirse en un corpus doctrinal. Fue Buda quien, como es sabido, estableció las cuatro verdades esenciales que apuntan a un único objetivo: destruir el sufrimiento.<sup>8</sup> Porque, efectivamente, se trata de conocer el origen del sufrimiento y suprimirlo. En un diálogo entre Tōzan y un discípulo se plantea con toda claridad este propósito: “¿Cómo escapar al dolor? / Métete en agua hirviendo. / ¿Dónde está entonces la salida? / No serás atormentado por nuevos dolores”.<sup>9</sup> Esta respuesta, si bien debe inscribirse dentro de una estrategia más general, muestra hasta qué punto el budismo se separa de la mística cristiana a pesar de las estrechas correlaciones que ciertamente existen. Donde Silesius habla de “vaciar a sí mismo y librarse de toda angustia”<sup>10</sup> un monje zen del XVII afirma: “Alcanzar la budeidad significa exactamente ‘vaciar’... y [crear así] un espacio infinito de libertad”,<sup>11</sup> el actúa sin por qué de M. Eckhart se contrapone al *mushotoku* que es no tener meta, “obtener sin intentar obtener”,<sup>12</sup> el uso constante de la paradoja para decir lo que no se puede decir se asemeja al *koan*, esa paradoja que al sustraerse a una solución racional obliga a ir más allá de ella y saltar a otro plano... Las correspondencias son muchas y, sin embargo, cuantas más se aducen más evidente es la distancia. Del distinto estatuto del sufrimiento con todo lo que comporta deriva una radical diferencia. Para la mística debemos pensarnos como criaturas de Dios, en cambio para el budismo existe una primacía de lo subjetivo, por lo que tenemos que partir de la pregunta “¿Quién soy yo?”. La respuesta a esta pregunta abrirá a una práctica que es

8. *Dhammapada*, p. 49.

9. Conversación reconstruida a partir de Daisetz T. Suzuki, *Budismo zen*, Buenos Aires, 1983, p. 143.

10. Silesius, *op. cit.*, p. 72.

11. Citado en T. Izutsu, *Hacia una filosofía del budismo zen*, Madrid, 2009, p. 134.

12. T. Deshimaru, *Preguntas a un maestro Zen*, Barcelona, 2004, p. 61.

experimentación sobre uno mismo: “Todo lo que somos es el resultado de lo que hemos pensado: se fundamenta en nuestros pensamientos, está constituido por nuestros pensamientos”.<sup>13</sup> Neutralizar el sufrimiento asociado a una mente ignorante dominada por tres venenos, “la codicia, el odio y el pensamiento ilusorio”,<sup>14</sup> consistirá en un despertar, en un proceso de liberación gracias al conocimiento pero que involucra todo el cuerpo. Esta iluminación que se inicia con el desapego y con el abandono del Yo, es retorno a nosotros mismos y comprensión de nuestra mente esencial, lo que supone un paso atrás antes de la fragmentación entre sujeto y objeto. Más allá del dualismo se accede, pues, a una nueva dimensión de la realidad en la que el Yo personal y empírico, después de haberse negado, resurge como un Yo absoluto. Lo importante es que este Yo absoluto ya no es un sujeto autosubsistente ante un objeto, ya no es sustancia sino relación. Entonces se comprende perfectamente que la frase crucial “Tú eres Eso”,<sup>15</sup> dice la identidad esencial con el Absoluto cuando nos disolvemos conscientemente en él, cuando nos transformamos en un Yo que ya no es el centro de un círculo, porque este se ha ampliado infinitamente y el Yo está en todas partes. Despertar a esta dimensión más allá de la vida y de la muerte gracias a la meditación nos procura un estado de paz y reposo, porque es la “verdadera libertad”.

En la mística cristiana y en el budismo no hay desafío alguno. No puede haberlo cuando el objetivo es escapar del dolor de la vida mediante *una respuesta*, ya sea la bondad de Dios, ya sea la comprensión del Todo. El desafío no consiste en querer salvarse del sufrimiento sino en *querer vivir más*. Por esa razón, el desafío que, en algunos momentos, parece existir tanto en la mística cristiana como en el budismo, se gira contra sí mismo y se anula. La dialéctica, que es lo que asemeja a ambos planteamientos, es justamente lo que les impide hacerse desafío. En M. Eckhart, por ejemplo, hemos encontrado una

13. Es la primera frase del libro *Dhammapada*. p. 13.

14. Bodhidharma, *Enseñanzas zen*, Barcelona, 1994, p. 99.

15. Samkara, *La esencia del Vedanta*. Barcelona, 2003, p. 33.

“negación de la negación”, una negación que actúa para una positividad final. En el budismo, no es difícil reseguir los tres momentos de la dialéctica hegeliana en el proceso de iluminación. La realidad se me hace comprensible en el límite extremo de mí mismo, lo que significa que cuando llego a ser completamente yo mismo, dejo de ser yo. Se afirma a menudo que la nada para el budismo no es el no-ser absoluto, sino un vacío que es plenitud de ser. Ahora bien, esta matización no hace más que dialectizar la nada. La nada funciona tanto en la mística como en el budismo dentro de un esquema dialéctico, y por eso queda despotenciada. El desapego cristiano o el desapego oriental son muy diferentes de mi propuesta de acompañar la autodisolución de la nada. Esta vía me devuelve la potencia de la nada; las otras dos me la hurtan en nombre de la omnipotencia de un Absoluto. De la misma manera, la muerte, y no solo la vida, también es despotenciada, aunque no insistiré en ello porque es un corolario de todo lo dicho. “Vida y muerte no se oponen ni se obstaculizan entre sí”,<sup>16</sup> nos dice uno de los principales maestros zen japoneses. Respecto a la mística cristiana, se puede afirmar que si el hombre muere para sí mismo y para las cosas creadas, vive en Dios.

La respuesta al sufrimiento que ofrecen el budismo y la mística ape- la a la eternidad. Desde la eternidad, es decir, mediante la *creencia en la eternidad*, se relativiza el dolor que existe en esta vida. Para los budistas alcanzar la iluminación es entrar en un estado de cesación en el que pasado, presente y futuro se desvanecen. Supone un estar plenamente despiertos porque todo lo que nos ata es trascendido. Con razón Deshimaru insiste: “Aquí y ahora incluye la eternidad”,<sup>17</sup> hay que concentrarse cada vez en la propia acción, sea comer, sea hacer zazen..., y es así como nos abrimos a la dimensión de eternidad del cosmos. La eternidad para el cristianismo remite, en cambio, a la vida que está más allá de la vida. San Juan lo expresa en palabras de Jesús: “Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así, el que

16. Dōgen, *Cuerpo y espíritu*. Barcelona, 2002, p. 68.

17. T. Deshimaru, *op. cit.*, p. 47.

escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado tiene vida eterna".<sup>18</sup> El tiempo significa dispersión y ausencia de descanso, aunque también puede ser concebido como la condición necesaria para la salvación de los hombres. Mediante la fe es posible unir nuestro presente temporal con el presente eterno. Lo que hará la mística es radicalizar la unión indisoluble que existe entre el tiempo y la eternidad, una de las grandes aportaciones de San Agustín. La afirmación de Silesius "Cuando yo, con Dios, por Dios, me transformo en Dios"<sup>19</sup> no hace más que repetir las consecuencias del desasimiento que ya hemos visto: vaciarse de todo (saber, querer...) es llenarse de Dios, en definitiva, conquistar la eternidad ya en vida. Fuera del tiempo y del espacio ya nada me afecta. A pesar de que el camino y la misma noción de eternidad son distintos, budismo y mística concuerdan al oponer "creencia en la eternidad" y sufrimiento. La eternidad se convierte así en la puerta de salida del tiempo, pero entonces el tiempo no estalla. O lo que es igual, creer en la eternidad nos introduce en el interior de la estructura de la espera. Allí, en lo más hondo de ella, sentados en posición "zazen" o arrodillados, permanecemos esperando. Esperando nada, porque la eternidad nos aplasta. No hay desafío posible desde este lugar.

La dialéctica es teleológica, apunta siempre hacia un final en el que el proceso acaba y se recoge en sí mismo. El Absoluto. Por eso la dialéctica es también teológica, y tiene la eternidad en ella. Las unilateralidades que quieren escaparle son siempre reconducidas a su interior. La unilateralización sí puede sustraerse a su dominio. La unilateralización es la lógica interna de todo desafío, aunque el desafío es mucho más.

De la renuncia no puede surgir un verdadero No. La mística y el budismo excavan incansablemente túneles en la cárcel de la vida. En el escaparate del banco que está junto a mi casa se muestran tres

18. Evangelio, Jn. 5, 21-28.

19. Silesius, *op. cit.*, p. 74

anuncios. Bajo la imagen de un matrimonio de mediana edad hay esta frase: “Para nosotros, lo más importante es vivir con tranquilidad”. Bajo la imagen de un padre con su hija: “Para mí, lo primero es mi familia”. Bajo la imagen de una muchacha joven: “Para mí, lo más importante es mi futuro”. Cada vez que paso por delante siento ganas de vomitar. El escaparate impoluto e iluminado constantemente me mira y ríe. Alguien ha soñado una arruga en la piel transparente del capitalismo. O quizás una sombra.

La piedra no desea nada. Está tan seca que ya no sabe qué es la sed. Hundida en su eternidad. Ante la vitrina.

Y, sin embargo, vuelvo una y otra vez a la frase “Todo lo que somos es el resultado de lo que hemos pensado”, que me repele y me atrae obsesivamente. O a la advertencia de Silesius: “Créeme, aún no te has librado de tu peso”,<sup>20</sup> y me gustaría ser más ligero, tan simple como fuera posible. Poder apartar la psicología. Y las cosas. “Borrar la huellas”, dicen los maestros zen y hundirse en el anonimato. Si el poder es, en última instancia, un llevar a la presencia,<sup>21</sup> ¿desaparecer sería el máximo desafío? Temo que el No que hay en la desaparición sea ineficaz, aunque no sé muy bien qué significa aquí esta palabra. Avanza. Aún estás al borde y tienes que deshacerte de todo lo que te han prestado. Avanza. Y atrévete a decirlo. El desafío es una hebra de infinito que se desangra.

## **Liberar la vida contra la vida**

La mística y el budismo no son capaces de “hacerse con” la fuerza de dolor, ni en el sentido de fijarla como *posición*, ni muchísimo menos de dirigirla como *vector*. El querer vivir tiene que apagarse

20. Silesius, *op. cit.*, p. 66.

21. Santiago López Petit, *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Madrid, 2009, 2.ª ed.

para rehuir el máximo peligro: convertirse en desafío. A pesar de ello, la mística cristiana desbroza el camino hacia el desafío al introducir un Dios-persona, que vive, se desarrolla y evoluciona en la eternidad. Desde Eckhart hasta Böhme podemos encontrar esta concepción tan inaudita de un Dios que deviene y des-deviene (*wird und entwird*) fuera del tiempo. ¿No se trata de una descripción precisa de lo que es el poder? El poder no ya como una substancia, sino como una relación, que tiene que ser continuamente (re)construida. Si es así podemos afirmar que Dios sencillamente nos utiliza. Y también se divierte con nosotros, puesto que, en el fondo, somos sus juguetes. Por eso nos rebelamos. Contra Dios y el devenir, que es lo que le da la vida y a nosotros, en cambio, nos la quita. Dios es un ser en devenir porque quiere ser. Pero es a costa nuestra. Cuando se admite esta verdad terrible, entonces se comprende inmediatamente que solo nos queda alzarnos *frente a Dios* (el Poder o la Vida). Silesius osó afirmarlo: “Yo sé que, sin mí, Dios no puede vivir ni un instante”.<sup>22</sup> Ni Dios, ni el Poder, ni la Vida son nada sin mí. Me necesitan *absolutamente*. Ya solo falta dar un paso más y habremos conseguido erigir la fuerza de dolor en tanto que posición. Este paso fundamental, sin embargo, tendrá que venir de los aliados que han pensado la politización de la existencia.

Con Lautréamont, el desafío empieza a concretarse en toda su radicalidad. “Pero no me quejaré. Recibí la vida como una herida y no he permitido que el suicidio curara la cicatriz. Quiero que el Creador contemple, a cualquier hora de su eternidad, su abierta grieta. Este es el castigo que le inflijo”.<sup>23</sup> Que Dios (o las distintas figuras del poder) tenga que ver como yo dispongo de mi vida. Como me alzo gracias a la exaltación o como la melancolía me hunde en el abismo. Maldoror no defiende en absoluto el suicidio.<sup>24</sup> Al contrario,

22. A. Silesius, *op. cit.*, p. 64.

23. Lautréamont, *Los cantos de Maldoror*, Madrid, 1988, p. 190.

24. Anteriormente ya había dicho después de reanimar a un joven que se ahogaba en la Sena “Espero que no sigas causándome semejantes pesadumbres y yo, por mi parte,

lo que desea es utilizar contra Dios su propia vida, y no su muerte. El desafío aparece, pues, en Lautréamont como la construcción de una posición. Posición significa aquí *posicionamiento*. Maldoror emplaza, es decir, obliga a Dios a que acuda a una cita concertada cuya finalidad es devolverle los agravios a los que nos ha sometido, hacerle pagar todo el daño que nos hace. Durante toda la eternidad, el Maligno tendrá que soportar la visión de la herida que somos, de la herida abierta y que engulle, porque la expresión francesa *crevasse béante* dice más que su traducción. Por eso Maldoror afirma contra Dios, y en esta frase se resume la idea fundamental que el desafío comporta: “pero yo sigo existiendo”.<sup>25</sup>

En Artaud, posición significa *actitud*, es decir, el desafío es ahora un “modo de conducirse” respecto a algo, en nuestro caso respecto a Dios. El desafío se materializa en el *grito*. Un grito terrible, ya que vuelve sobre sí mismo decidido a triturar sus propias entrañas. Y, sin embargo, este grito que cambia completamente a quien lo emite, pues para ser lanzado hay que vaciarse,<sup>26</sup> tiene la fuerza indomable de la fragilidad: “Esto quiere decir: que para gritar no tengo necesidad de la fuerza sino de la debilidad”.<sup>27</sup> El grito del espíritu que Artaud reivindica se plasma de distintas maneras. Antes que nada, como un “ejercicio de la vida” que no es afirmación pura de ella, sino una dolorosa lucha cuerpo a cuerpo y que, al contrario de Nietzsche, pasa por “quemar las formas para ganar la vida”.<sup>28</sup> “Hay que brutalizar”, “hay que romper” el lenguaje y las formas para poder tocar la vida. A pecho descubierto y sin protegerse con la apariencia apolínea y, por supuesto, sin soñar con un entrelazamiento entre dolor y placer. Este mismo grito se expresa también como un trabajo sobre el propio cuerpo para rehacerlo, para conseguir un *cuerpo sin órganos* donde no existe ya la

te he prometido no atentar jamás contra mi vida” p. 176.

25. Lautréamont, *op. cit.*, p. 90.

26. A. Artaud, *op. cit.*, t. IV p. 141.

27. A. Artaud, *op. cit.*, t. IV, p. 142.

28. A. Artaud, *op. cit.*, t. VIII, p. 165.

diferencia porque es absoluta simplicidad y, por tanto, el Doble no puede inmiscuirse. Así, mediante un encadenamiento de dos decisiones –decisión por el dolor y no la luz, decisión por el cuerpo y no el pensamiento–, Artaud despliega lo que denomina finalmente su “afirmación explosiva”, que es la conquista de un cuerpo de dolor: “Yo no soy el que poseo mi cuerpo sino que es mi cuerpo mismo el que habla y actúa pero no piensa”.<sup>29</sup> El desafío es pensamiento del cuerpo, pensamiento que se confunde con el cuerpo. O lo que es igual: pensar coincide con sufrir. Todo otro pensamiento es pensamiento que se ha separado del dolor, y por tanto también del cuerpo, por lo que necesariamente implica trascendencia y engaño. El grito. Un cuerpo que se resiste. ¿Qué puede el poder ante un cuerpo de dolor?

P. Celan añade al desafío un tercer momento. Posición significa también *postura*. Ante un horizonte de redención que se difumina en la noche del Holocausto, no se pregunta como Adorno si se puede seguir escribiendo poesía, sino que interfiere y hebraiza la lengua de los asesinos. La hace estallar desde su propio interior en nombre de un judaísmo que huye de toda identidad. Y porque no quiere estar marcado por el destino de víctima, lo que en el fondo supone siempre la perpetuación de la victoria del opresor, es capaz de desvelar la postura que corresponde al desafío. “Mantenerse de pie en la sombra / de la cicatriz en el aire. / Mantenerse de pie para nadie y por nada. Desconocido, para ti, solo / Con todo lo que en esto posee espacio, / incluso sin palabra”.<sup>30</sup> “STEHEN”. Estar. Permanecer de pie aunque no se sabe muy bien por qué. Porque sí. Seguramente porque espero algo. O no. Además el lenguaje me falta. Además me pregunto: ¿Y qué sé yo de mi vida? Pero nunca me arrodillaré.

29. A. Artaud, *op. cit.*, t. XIV, I\*\* p. 222. Expresado de una manera más promenorizada: “Resistir mediante su propio cuerpo tal como es, sin jamás pretender conocerlo más allá de su voluntad de resistencia cotidiana... es todo lo que el hombre puede y debe hacer, sin jamás permitirse preguntar por la trascendencia de su respiración (*souffle*) o del espíritu, porque no hay trascendencia” t. XIV I\* p. 46.

30. P. Celan, *Obras completas*, Madrid, 1999, p. 211. He introducido cambios en la traducción.

El desafío hace estallar el tiempo. Como posicionamiento es el *tiempo rítmico* de la herida abierta que late; como actitud o modo de obrar es el *tiempo de la irrupción* que viene con el grito; como postura es el *tiempo de la persistencia* que reside en el modo de estar. Estas temporalidades no se definen por lo que son sino por la operación que cada una pone en marcha. En cuanto al propio desafío, es una operación de obliteración del tiempo, si bien desde el espacio, como nos enseña la épica griega. Miro el ojo del panóptico que me apunta y no bajo la mirada. ¡Oh Dios, ya no vas a jugar más conmigo! “Frente a” no se abre mediante la repetición, sino con una demarcación hincada en el espacio que luego hace estallar el tiempo.

El desafío subvierte la eternidad. En todas su formas.

El desafío se basta a sí mismo, aunque nunca podrá destruir la “estructura de la espera”. Lo que sí hace es desarmarla continuamente desde su interior. En la construcción de una posición, ¿no hay también una apuesta o una conjetura? Un día creí que se podía “resistir sin esperar nada”. No es verdad. Siempre se espera algo.

“Vivir en el tiempo pero desde fuera del tiempo”. En los místicos, en los budistas, se trata de una decisión fruto de una creencia (Dios, la eternidad...). En los hijos de la noche no existe la decisión de ponerse fuera del tiempo. Es la vida misma la que me empuja fuera del tiempo, pero yo lucho por entrar de nuevo en él, y violentarlo. Puedo hacerlo estallar desde dentro porque no estoy sujeto a ninguna trascendencia. La vida no me quiere vivo. En verdad, tan solo me quiere tener vivo. Pero no bajaré la cabeza.

Desde el centro se ve todo, afirma Silesius. El místico es el que se sitúa en el centro para, desde una única perspectiva, ponerse fuera del tiempo y del espacio. Los hijos de la noche, en cambio, porque son una anomalía viven permanentemente descentrados. Desocupan

la “estructura de la espera”. Para ellos no hay descanso ni ahora ni nunca. La mañana se ha congelado en mí y solloza a causa del dolor causado por las esquiras desprendidas. Calla, es inútil. Sufre en silencio. La travesía de la noche no admite testigos.

En la posición conquistada, los hijos de la noche se encuentran con su soledad. Libres de sueños y desnudos de oro y plata. Se han apagado las voces tristes que rezan una despedida. He cortado la soga sin fin que me ataba a un “así pasa la vida”. Ahora soy sencillamente un nudo. Bajo el anochecer inmenso se desvela qué es verdaderamente el hombre. Un desafío para sí mismo. Y un desafío para los demás. Un nudo. Un nudo de ritmo. Un nudo de asfixia. Un nudo de vacío. Único en sí mismo. No se puede hacer un nudo con otro nudo. Aunque existe la cuerda de nudos.

En los hijos de la noche, porque la anomalía es asumida en todas sus consecuencias, la fuerza de dolor se muestra plenamente en lo que ya se venía anunciando: una posición y un vector. El *desafío del querer vivir*, por su parte, puede explicitarse entonces como la conjunción “y” que mantiene vinculados la posición y el vector, como la articulación interna que liga una posición a un vector. ¿Qué sería de un vector que no tuviera un punto de apoyo para salir, un vector en ausencia de una posición que lo guía? Y a la inversa: ¿qué sería de una posición condenada a contemplar el mundo hasta agotarse, una posición encerrada en sí misma sin capacidad de apuntar fuera de sí? Tendemos a pensar que la fuerza de dolor solo puede convertirse en vector si antes se ha construido como posición. Esta aproximación es demasiado mecánica, puesto que piensa la posición como una “condición de posibilidad”. En el interior del desafío, cuando mi cuerpo es una herida convertida en la mejor protección, cuando mi cuerpo es invencible a causa del dolor que contiene, entonces ya no cabe distinguir entre posición y vector.

Pero tampoco se confunden. Subsisten en la articulación sobre la que gira la autotransformación que es, en última instancia, el propio desafío.

Desafiar es hacerse con la fuerza de dolor. El desafío empieza con el odio a la vida, pero también con una sonrisa. La sonrisa desafía cuando teje una complicidad donde nadie la espera. “Si sonríes a la vida, la vida te sonríe” ¡Vaya estupidez! Me recuerda el fragmento de una poesía de Bukowski aprovechada por una multinacional de la fabricación de pantalones y la venta de estilos de vida: “Tu vida es tu vida, no dejes que sea golpeada... hay salidas... conócela mientras la tengas, tú eres maravilloso, los dioses esperan para deleitarse en ti”. Sonreír es dar la mano a un desconocido e inutilizar el esfuerzo que la movilización global le requiere. Es la mano tendida al amigo que aún no lo es. La caricia que permanece en el aire para el que quiera sentirla. En ocasiones, sin embargo, la sonrisa debe ser un vómito. Lautréamont entendió perfectamente que la risa no era suficiente: “Reíd, pero llorad al mismo tiempo. Si no podéis llorar por los ojos, llorad por la boca. Y si también es imposible, orinad; pero advierto que un líquido cualquiera es necesario aquí, para atenuar la sequía que lleva en sus lomos la risa cuyos rasgos se hienden hacia atrás”.<sup>31</sup> Nosotros, ni reír llorando podemos. Nos queda sonreír. Y cuando la sonrisa nos hace imbéciles, porque no se regalan flores a un policía, vomitar. Sonreír y vomitar.

## Politizaciones

### *Rompamos el silencio*

La escena es la siguiente: varios centenares de personas después de haber recorrido en manifestación la ciudad de l’Hospitalet entran en una gran superficie lúdico-comercial y al grito de “Contra el paro, expropiación” se llevan media docena de carritos llenos de comida ante la sorpresa general mientras

31. Lautréamont, *op. cit.*, p. 221.

que en una hoja repartida se explica: “Hoy hemos venido al templo de la postmodernidad, venimos a lo mismo que tú... No queremos solo pan y arroz, queremos todo lo que necesitamos, lo mismo que tú, pero lo conseguiremos sin dinero y en colectivo”. La manifestación asalta el metro, lo convierte en una fiesta y se dirige posteriormente a la plaza Catalunya, donde hay tiendas acampadas. Parte de la comida es puesta en el centro de la plaza indicando su procedencia para que la gente que pasa se sirva a su antojo.

No se trata de un espejismo social en el desierto circular de la metrópoli ni de un grupúsculo de exaltados (aunque ¿por qué es malo ser un exaltado frente a este mundo?). Es un acto, un acto más de los muchos que durante las jornadas “Rompamos el silencio, salgamos a la calle” se han desarrollado. Sería demasiado largo hacer una cronología de todas las múltiples acciones realizadas: desde la destrucción de un coche ante el Salón del Automóvil a la okupación del obispado por grupos cristianos, pasando por un homenaje a los sindicatos llevándoles coronas de muertos y acusándoles de ser “un trozo del Estado”... O la protesta contra la ley de extranjería. O... ¿Pero quienes forman la asamblea que ha empujado este pequeño movimiento social capaz de escribir en las paredes cosas como “Nos llaman vándalos porque pintamos con spray, ellos tiran bombas y se dicen humanitarios”? Parados sin Fronteras, Papeles para Todos, okupas, grupos cristianos de base... Un colectivo en el que convergen distintos pasados para hacer frente a una misma ignominiosa actualidad, un colectivo que se reconoce tan solo como una suma de soledades y desacuerdos pero que de su propia insatisfacción saca la fuerza.

Pues bien, esta heterogeneidad de procedencias y de objetivos ha sido capaz de convertir esta semana de “lucha social” en un verdadero laboratorio político. 1) *Politizando la existencia*. Lo que no significa, en absoluto, dar una dimensión pública a los intereses privados, sino establecer una relación otra entre la vida y

la política. Una relación que pasa por la des-identificación, por la huida ante la identidad propia, cuyas consecuencias fundamentales son dos: la crítica de toda representación y la inmediata presencialización del otro. Pero en este caso, el *otro* que ha emergido tiene demasiada rabia y orgullo para estar catalogado por el Ayuntamiento en su colección de imágenes disecadas por Barcelona. Muy al contrario, su sola presencia desvela la hipocresía de toda la máquina cultural del 2004. 2) *Impulsando la cooperación social*. Nadie dirigía, nadie mandaba, pero había comida cuando se necesitaba, las octavillas estaban hechas para ser repartidas... 3) *Abriendo un espacio para la crítica*. Cuando parecía que el Estado de los Partidos no dejaba espacio crítico alguno fuera de una movilización total por lo obvio que el sentido común legitima (“no hay que ser racistas”, “hay que defender un modelo sostenible de desarrollo”...) y que es funcional a la ciudad-empresa, se ha abierto entre el testimonialismo y la violencia huera que tantas veces se gira en contra una cierta crítica de la política. Un grito la resume: “NOSOTROS QUEREMOS VIVIR con o sin trabajo...”. Es decir, el paro no es más que la otra cara del trabajo, el problema no es el paro sino el trabajo. *Queremos vivir*. ¿Qué ha hecho el Estado de los Partidos frente a este grito? Ha seguido la estrategia que el teórico de la teoría general de sistemas N. Luhmann recomienda: ignorarlo (es decir, silenciarlo) como mero ruido sin significado político, con el añadido autóctono de aviso ante el peligro de jarrización.<sup>32</sup> Pero la represión selectiva y el silencio no pueden ocultar que una (pequeña) bocanada de aire fresco se ha extendido dentro del aire contaminado de *la botiga més gran del món* (“la tienda más grande del mundo”). Una bocanada... que nos permite seguir soportando la soledad.

Barcelona, mayo de 1999

32. Conexión con la organización armada ETA.

Sabemos que la clase obrera no existe, pues el viento de la reestructuración se la llevó muy lejos. Ahora todos somos ciudadanos. En el lugar de la fábrica han levantado un gran centro lúdico-comercial donde siempre es de día. La felicidad está a tu alcance. El escenario ha cambiado: las ONG, el euro, los cuerpos Danone..., todo ello presentado con aparentes grandes dosis de tolerancia y multiculturalismo. Nosotros sabemos, sin embargo, que detrás se esconden formas de explotación, precarización y exclusión propias del siglo pasado. Y sabemos, también, que lo único que ha roto la tranquilidad del cementerio han sido las okupaciones. Las okupaciones han sido los agujeros del vestido de la infanta, las estrellas en el cielo negro de la noche. Los desalojos y la represión policial quieren que los espacios liberados se ahoguen en su impotencia. No lo podrán conseguir. Pero ahora ya no vamos a disimular más. Hemos dicho que luchábamos por el derecho a la vivienda y contra la especulación. Pues bien, en verdad, nos reímos de vuestro Derecho, que no es más que violencia encubierta, de vuestra Ley, que no es más que la cristalización de una correlación de fuerzas. Además, no nos engañamos y sabemos muy bien que la especulación es esencial al sistema capitalista y que no acabará hasta que no se destruya el propio sistema. Okupando escupimos sobre el Derecho, la Ley y todas las demás verdades que esta sociedad pregona de sí.

¿Se entiende ya por qué okupamos? Para que de una vez ocurra algo en esta Barcelona mezcla de campo de concentración y de supermercado, para que por fin podamos simplemente sentirnos vivos. Okupamos el vacío desde el vacío. La okupación, al contrario de lo que se pueda pensar, no requiere una casa. Evidentemente una casa facilita las cosas, pero, por desgracia, una casa sigue siendo una casa. En realidad, la okupación es una desokupación, un salirse de las relaciones miserables que

constituyen ese orden. Por eso la okupación no es más que un exponerse a la intemperie, un grito, un desafío que nos llama a todos aquellos que sentimos asco de nuestras propias vidas. No tenemos, por tanto, vecinos a los que convencer porque vecinos somos todos. Estamos en cualquier sitio donde se oiga el eco de este grito.

El nuevo Centro Social Autogestionario OFICINA 2004 quiere clavar ese desafío, ese querer vivir insumiso en el corazón de la ciudad. (Pero ¿tiene corazón esta ciudad?). Se trata de aprovechar el vacío abierto por la ausencia de referencias con el fin de invertirlo en posibilidad de *apertura a la experimentación política, social y vital*. Convertir la okupación en un lugar de encuentro y de cruce para las experiencias de resistencia y creatividad frente al poder. Un lugar donde pensar más y sin miedo, hasta que la cabeza que golpea la pared haga brotar de ella un poco de agua. Porque el agua vence a lo más duro, lo débil vence a lo fuerte, la OFICINA 2004 desarrollará una crítica sin piedad de la política, del trabajo y de las actuales formas de vida.

En cuanto al nombre OFICINA 2004 la explicación es sencilla. Las Olimpiadas del 92 impulsaron la modernización capitalista de la ciudad, pero sobre todo fueron una operación de ingeniería social dirigida a crear un modelo de participación ciudadana (el voluntario). Dicha construcción del "buen ciudadano" se asentaba en la glorificación de la identidad (Barcelona, Catalunya...) y en el 92 como horizonte de sentido. Ahora, con el 2004 quieren repetir la operación pero dando un paso más. Con el 2004 nos van a vender además la idea de multiculturalismo, de tolerancia..., presentando, en definitiva, Barcelona como la ciudad de las diferencias. Nosotros también queremos contribuir a los festejos del 2004 y, por esa razón, nos hemos constituido en OFICINA. En otras palabras, queremos darles la oportunidad de que si son tan tolerantes nos reconozcan en tanto que diferencia. Por supuesto, nuestra diferencia no se

deja representar y además tiene mala leche. (¡Qué le vamos a hacer, esta sociedad nos ha hecho así!). Abriendo en el centro de la ciudad la OFICINA 2004 la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cuánto tiempo soportará el poder que exista una diferencia cuya sola presencia desvela como hipócrita y falsa toda su actuación?

Barcelona, marzo de 1998

### *Manifiesto del Dinero Gratis*

Esta noche hay eclipse de sol. Obra de teatro en tres actos en la que se analiza si es posible cambiar este mundo y también por qué nos cuesta tanto hacerlo.

#### *Primer acto*

Mi marido me ha pegado. Pero yo sé que “otro mundo es posible”. En la empresa en la que trabajo quieren hacer reducción de plantilla. Pero yo sé que “otro mundo es posible”... La lluvia ha decidido que no dejará de caer hasta que el mar sea dulce. La humedad de mi casa me sale por los oídos. Pero yo sé que “otro mundo es posible”. Sí, efectivamente, “otro mundo es posible”. Lo ha dicho la secretaria de la Federación de ONG. Lo ha dicho el secretario general... de no me acuerdo qué partido. Por cierto, el partido de fútbol va a empezar dentro de nada. Lo dicen todas las personas serias y responsables. Intento pensar que “otro mundo es posible”. Sí, es verdad. Yo puedo pensar que puede existir un mundo mejor que este. Exactamente no sé qué significa la palabra “mejor”. Siempre he estado en esta cloaca. Espero que gane mi equipo para tener una pequeña ilusión. ¿Ilusión viene de iluso? Para cambiar este mundo me han dicho que es necesario tomar unas medidas concretas. Son estas: globalizar los derechos sociales y laborales,

fiscalizar los flujos especulativos de capital (creo que no voy a poder contener mi risa). Y, sobre todo: profundizar en la democracia representativa. ¿Iluso viene de ilusión o de fraude? Me recuerda el cuento de la lechera. Un día la Sra. Sociedad se dijo a sí misma: democratizaré la economía y entonces podré poner la economía al servicio del hombre y entonces podré..., pero el lobo (que era el Neoliberalismo) se la comió... Me parece que me he confundido de cuento. Ciertamente “otro mundo es posible” es una consigna bonita. Cuando la pronuncio poco a poco siento que mis mandíbulas se relajan. Me siento feliz y buena persona. Una gran paz invade todos mis huesos. Además, “otro mundo es posible” me lava la conciencia y puedo así seguir viviendo esta mierda de vida. “Otro mundo es posible” lava más blanco. Me gusta. Da sentido a mi vida. Las ONG, los sindicatos (de clase) y los partidos políticos que viven gracias al dinero del Estado son especialistas en vender futuro. Yo creo en ellos porque tienen mucho futuro. Yo creo en todo lo que haga falta. Pero yo estoy solo y no quiero sentir que me muero poco a poco, que me muero poco a poco...

### *Segundo acto*

Un grito ha irrumpido en Barcelona: *dinero gratis*. En el reparto de los libros expropiados durante el reciente Reclaim the Streets, la música que nos hacía bailar era la del *dinero gratis*. En la pared de un banco cuyos cristales fueron rotos, una mano había escrito: *dinero gratis*. Ante la Bolsa cientos de manifestantes con *dinero gratis* en sus cuerpos afirmaron “nosotros somos la vida”. *Dinero gratis* ha estado en la calle, en los periódicos e incluso en la televisión. Pero nadie ha hablado de él. ¿Se puede hablar del viento? El viento limpia el mundo de horizontes. Y con los horizontes se marcha también el miedo. Entonces se puede ver que el *dinero gratis* no se opone a “otro mundo es posible”: sencillamente lo desconstruye. Lo vacía de ingenuidad, le saca toda autocompla-

cencia. Pero, sobre todo, denuncia bien alto su función adormecedora. “Otro mundo es posible” es la canción de cuna que nos cantan los que desean que nada cambie: hay que negociar con la realidad, hay que ser constructivos... Hoy día no existe peor acusación que la de no ser constructivo. ¡Nos gustaría tanto ser positivos! ¡Nos gustaría tanto ser arrullados por estos estribillos! El desarrollo sostenible es la eterna primavera del capital. La ecología es su mala conciencia. El consenso democrático no es más que la censura cuando todo se puede decir... La única pregunta interesante es: ¿cuánto autoengaño necesito para soportar esta existencia miserable? Desde la afirmación del *dinero gratis* la consigna “otro mundo es posible” se cambia en: “Este mundo no es el nuestro”. Y el que se atreve a decir que “este mundo no es el nuestro” no volverá jamás a vivir tranquilo. Porque ya no podrá refugiarse en la cómoda defensa de una alternativa. Porque sabrá perfectamente que para criticar este mundo no se necesita ningún mundo de repuesto. El *dinero gratis* es un grito de guerra que cuando se pronuncia abre las encías y deja sabor de sangre. Ante él nos hallamos desnudos. Nuestros pensamientos se desnudan, nuestros sentimientos se desnudan. Y, entonces, solo queda el asco. El asco ante la vida que llevo. El asco ante lo que yo soy. Y el querer vivir...

### *Tercer acto*

—Pero vosotros ¿quién sois? —Nosotros somos los desesperados.

—¿Por qué estáis desesperados?

—Porque ya no esperamos nada.

—Es imposible no esperar nada.

—Es verdad. Debemos esperar algo.

De una vez, ¿decid quién sois?

—Nosotros somos y no somos. Ningún nombre es capaz de identificarnos.

—Os creéis muy inteligentes escribiendo de modo que nadie os entiende. ¿Por qué mezcláis ideas políticas con imágenes poéticas?

—Porque el lenguaje corriente no nos sirve. Las palabras trabajan para el poder. Hay que reinventar el lenguaje para poder afirmar que rechazamos absolutamente esta sociedad.

—¿Sois utópicos?

—Parece que no has entendido nada. Las utopías no nos interesan. Las utopías son hoy el falso motor de un falso movimiento.

—¡Siempre lo encontraréis todo mal!

—Sí. Lo encontramos todo mal. Empezando por nosotros mismos. Estamos mal con nosotros mismos porque no encajamos en este mundo. Más exactamente, no queremos encajar, queremos hacernos incompatibles. La única alternativa que admitimos es esta: la realidad o nuestro querer vivir

—¿Qué pretendéis entonces?

—Restituir el orgullo de poder estar solos para así abrirnos a los demás.

—¿Y qué tiene que ver todo esto con el *dinero gratis*?

—Defendemos y necesitamos el *dinero gratis* porque no tenemos suficientes vidas para vivir todo lo que queremos vivir.

Barcelona, octubre de 2000

## ¿Cuál es tu guerra?

Aún no podemos analizar lo que está pasando estos días. Ni mucho menos lo que estamos viviendo. Desde que la intervención armada contra Irak se inició, se han sucedido manifestaciones masivas de protesta, liberaciones de espacios contra la guerra... El grito unánime de “No a la guerra” se ha dejado oír por todo el mundo. El calor del desierto iraquí ha fundido la nieve que nos impedía andar. Sentimos que quizás estamos entrando en una nueva época histórica, aunque no lo sabemos muy bien. La nieve fundida se ha convertido en sangre. El horror de la guerra. Seguimos andando. ¿Te has imaginado cómo debe ser el ruido de los bombardeos sobre Bagdad? Hemos bajado a la calle para hacer ruido con nuestras cacerolas. Estamos juntos y una extraña alegría se extiende con la noche. El centro de la ciudad es una verdadera fiesta en la que inmigrantes, vecinos, estudiantes... expresan a golpes su rabia. Las calles se cortan en múltiples lugares y un ritmo se apodera de los cuerpos. Lo que pasa y lo que vivimos nos supera. Como si no pudiéramos comprenderlo porque nos excede.

Las manifestaciones de los estudiantes son inmensas. En *El Corte Inglés* se han encadenado un grupo de personas que quieren boicotear dicha empresa por sus implicaciones con la guerra. La manifestación se desvía y entra. Nuestros gritos rompen el cristal de la cotidianidad. La gente apoya a los encadenados y se apodera de mercancías que dejan de serlo porque no son compradas. Efectivamente el boicot es activo. Un muchacho se sube sobre el techo de una furgoneta y agita un jamón en el aire. El famoso jamón. La alegría se desborda. El MacDonaldis pierde su M y estalla hecho añicos. Mañana dirán que un pequeño grupo de provocadores se ha infiltrado entre los pacifistas. ¡Qué más da! Nosotros sabemos que no es verdad. Nosotros, los que avanzamos hacia delante. Nosotros, los que durante varias horas hemos ocupado y pa-

ralizado la principal arteria de la ciudad. Las tiendas poco a poco han ido cerrando. Las palabras incrustadas en los escaparates gritan: “Nos queda nuestra rabia”, “Huelga general”, “Dinero Gratis”...

Llevábamos años intentando atacar esta espantosa realidad. Esta realidad que se había hecho una con el capitalismo. Y no sucedía nada. Envejecíamos poco a poco. Nos ahogábamos en nuestro vómito de asco. Porque éramos incapaces de herir la realidad y, en cambio, la realidad nos hería a nosotros. Moríamos siempre solos. Es terrible, pero, como ya decía Heráclito, la guerra es el padre de todas las cosas. La guerra de Irak ha abierto una grieta por la que nuestra vida puede pasar. El río turbulento de vidas perdidas, perdidas porque son día a día asesinadas por la coalición angloamericana, ha desgajado de la realidad una coyuntura. Que haya coyuntura quiere decir únicamente que las cosas se mueven. Sí, por fin pasa algo. La huida hacia delante de un Imperio cuya forma es el Estado-guerra está dejando caer toneladas de bombas que son perfectamente guiadas hacia un mercado lleno de gente. El Estado-guerra no perdona a nadie: o con él o contra él. Si estás contra él, serás considerado su enemigo. Cada vez somos más. En Estados Unidos, en Europa..., en el mundo. El Estado, que pone la guerra como motor de su existencia y hace de la economía una economía de guerra, politiza para su desgracia todo lo que toca. La gente sale a la calle. ¿La gente no se cansará de protestar? Nos estáis obligando a sentir cada vez más odio. Nos queda la rabia.

Hemos inventado un gesto político radical: “liberar espacios contra la guerra”. Lo hemos hecho okupando edificios abandonados de propiedad pública. Y hemos visto como la gente venía a hablar para estar juntos. Y como éramos felizmente desbordados. Nos han echado con nocturnidad y alevosía. Y también a la luz del día, aunque para ello tuvieran que instaurar un verdadero estado de sitio en el centro de la ciudad. Esta

ciudad capital mundial de la paz. ¿Cuál es tu guerra? Ahora sabemos que liberar un espacio contra la guerra es insoponible para el poder. Que hay una guerra contra todos nosotros. Nosotros, los que somos y queremos ser extranjeros en esta sociedad. Pusieron policía delante de todos los edificios vacíos para impedir que pudiéramos entrar. Entonces, confundidos con la noche, caminamos por la ciudad hasta hacerla nuestra: “Guerra a la guerra”, “Guerra social”... Abríamos una casa pero teníamos que proseguir nuestra marcha, ya que el Ayuntamiento adelantándose había destruido su interior. Hicimos nuestra la actitud del que se marcha. Así vivimos siempre en despedida. Sin saber qué haremos mañana. Intentamos aclararnos pero cuesta entendernos. Enredados en la madeja del lenguaje, nos escuchamos pero no nos entendemos. El gesto de liberar espacios contra la guerra nos une en lo que tiene de desafío, de vida como acto de sabotaje. Tenemos que salvar el gesto de desafío. Campamentos contra la guerra se abren en las plazas de la ciudad. Cada vez somos más. Tenemos que salvar el gesto de desafío que hemos inventado. Impedir que se reduzca a un mero acto simbólico. Impedir que se repliegue en el acto de okupar. Impedir que se confunda con un acto de desobediencia. Gracias, Papá, por dejarme desobedecer. ¿Cómo habrá que decirlo? No me importa la objeción fiscal, no me importa el Forum 2004, no me importan las próximas elecciones... Solo quiero vivir, pero admiro a los que mueren matando. Son desesperados como yo. ¿Cómo habrá que decirlo? “Que se vayan todos”. Nadie dice lo que debe hacer. Nadie ha convocado a nadie. La gente se ha dirigido hacia la plaza de Sant Jaume, donde se alzan algunas tiendas de campaña. El reloj del Ayuntamiento pronto dará las diez de la noche. Una sábana blanca cuelga de su balcón principal. El mismo poder que ha desalojado brutalmente un espacio liberado contra la guerra abierto en el centro de la ciudad hace ondear al viento su bandera de la paz. Cada

vez somos más. A las diez en punto empieza un ruido ensordecedor hecho a golpes de hojalata que se derrama hasta llenar completamente la plaza. Y, de pronto, alguien levanta un cartel en el que está escrito: “Que se vayan todos”. La policía no sabe qué hacer y parece dudar. Los gritos contra el Sistema de partidos y contra la guerra duran más de dos horas. Nunca se había visto algo parecido. Una gran hoguera consume la política representativa y la gente baila a su alrededor. Al final solo queda: el fuego y el ritmo de la vida. Mañana ningún medio de comunicación explicará lo que esta noche ha sucedido. Pero nosotros lo contaremos a nuestros amigos.

De Seattle a Génova, y ahora contra la guerra de Irak, soñamos que ha nacido un nuevo movimiento político. “Es una simple condena moral, es la mala conciencia”, señala la mirada escéptica que disuelve lo que teme y no es capaz de entender. El desierto que habitamos y en el que estamos perdidos era un desierto circular. Abriremos caminos que conduzcan a Bagdad para defenderla con nuestros cuerpos. El grito de “No a la guerra” contiene demasiadas cosas para ser recuperado y reducido al silencio. ¿Qué quieres decir cuando gritas “No a la guerra”? El malestar que siento frente a la hipocresía, el final del miedo, las ganas de vivir..., todo y mucho más. Por eso me niego a que me conviertan en mera opinión pública. El avance del Estado-guerra persigue neutralizar lo político en la medida que la única política es la guerra. No tratamos de vivificar la política representativa que vehicula el Sistema de partidos. Al avance del Estado-guerra oponemos nuestros cuerpos, la politización de nuestra existencia. Y queremos que esa politización de la existencia sea irreversible. Este es el verdadero desafío. El verano está cerca y el calor del desierto se hará insoportable para los que no tengan el fuego dentro de sí mismos.

Barcelona, febrero de 2004

## *Para mi amigo Pepe el Gordo*

La muerte de Pepe, a pesar de que estaba anunciada desde que le diagnosticaron el cáncer, ha supuesto para mí un verdadero golpe. Es como si con él se hubiese ido parte de mi pasado, como si con él muriera también una parte de mí. Con su muerte Pepe nos ha jugado una mala pasada: nos ha dejado solos y ¡aún hay tantas cosas por las que luchar! En verdad, me es imposible recordar cuándo le conocí. Contábamos con poco menos de veinte años, éramos jóvenes y fuertes. Supongo que debió ser en alguna asamblea clandestina por la defensa de la autonomía de clase. Casi juraría que la primera vez que oí hablar de “formas de autoorganización”, en estos precisos términos, fue por su boca. Nunca se acercó al reformismo, sus planteamientos políticos, como su vida, fueron siempre radicales. Fue un auténtico líder obrero. Ya sé que él hubiese rechazado de pleno este calificativo. Pero ¿cómo llamar al mejor organizador que he conocido, al hombre autodidacta y, sin embargo, con mayor intuición política? Atravesamos la noche del franquismo. Perdimos: la transición política fue obra del rey y de Suárez. ¡Viva la democracia! “El *otro* movimiento obrero no existió nunca. Lo soñasteis”. Tan profunda era la derrota. Pepe no se hundió ni se adaptó como hicieron tantos. Él siguió siempre adelante. Un día buscando en los Pirineos un paso clandestino hacia Francia nos cogió una terrible ventisca. Empezó a nevar con tal fuerza que no se veía nada. El viento nos tumbaba. Entonces Pepe, ese al que llamábamos cariñosamente el Gordo, que no tenía experiencia montañera alguna, anduvo más de catorce horas tirando de nosotros. Al final, exhaustos y muertos de frío, llegamos a un balneario situado en Francia. Nos arrojaron, en seguida, pero nosotros teníamos que regresar. Fue entonces cuando el Gordo me dio la orden más extraña de mi vida: “Lígate a aquella muchacha, que tú sabes francés”. Obedecí, aunque le dije que yo no era muy

experto en estas lides. Pero Pepe sabía mandar cuando hacía falta. Efectivamente, al final conseguí que la francesa amablemente nos llevara en coche hasta la frontera. Con él nada era imposible. Y un día llegamos a la conclusión de que la derrota había tocado fondo. Que era el momento de hacer una revista nueva. Entonces inventamos la revista más grande que se ha hecho. Me refiero al tamaño. *Indolencia* introdujo el lenguaje y los análisis de la autonomía obrera italiana. *Indolencia* fue la primera revista que se atrevió a escribir: “Adiós a la clase obrera”. La osadía nos costó la pequeña subvención de un despacho laboralista. Pepe entendió como nadie que había que ensanchar el campo de tiro: contra las centrales nucleares, contra el ataque capitalista a la naturaleza... Y sabotó una y muchas máquinas destinadas a abrir una carretera en una zona protegida... Con Pepe las cosas iban en serio. La política no era una cuestión de salón. Se hacía en la calle y no solo con palabras. Volvió a su Andalucía. Y durante muchos años no nos vimos. Nos reencontramos a principios de los noventa en una reunión celebrada en Madrid contra la Europa del capital. Pasaron algunos años más. Pepe volvió a Barcelona y yo fui a Granada. Supo sacar de mis libros mucho más de lo que contenían. De pie, apoyado en su bastón, participó en la manifestación del 1.º de mayo organizada por los precarios/as. No tenía miedo a la muerte. Poco antes de morir le llamé y con voz animada me dijo: “Mándame todo lo que escribas sobre el querer vivir; como puedes comprender, para mí es como agua bendita”. Intentó pensar fuera de clichés fáciles. Donde él estaba surgía pronto un grupo de resistencia al poder. Consiguió hacer de su vida una vida enteramente política. Muerto Pepe, ya no podremos reírnos juntos mientras inventamos máquinas de guerra. Esto es lo que más me entristece. Los que le conocimos no le olvidaremos nunca.

Barcelona, marzo de 2005

No es un sueño, es un despertar. Señor Felip Puig,<sup>33</sup> usted es feo. Hay personas feas que son extraordinariamente hermosas. No es así en su caso. Su fealdad es la de la mentira y del engaño. Cuesta mantener la cabeza fría cuando pasan tantas cosas tantos años deseadas. Recapitemos. Miles de personas toman las plazas y empiezan a organizar *otro* mundo. La gente sonríe y se junta. El presidente de un parlamento debe ser traído en helicóptero a la jaula principal del parque zoológico porque la gente bloquea la entrada. Los desahucios se detienen. Y un grito ensordecedor se deja oír: “Basta ya. Queremos vivir”. Los que toman medidas contra nosotros, los que gestionan esta realidad en crisis no han entendido aún lo que está sucediendo. Sencillamente, el miedo ha cambiado de bando. Ahora son ellos los que a la defensiva no saben qué hacer y agitan patéticos sus verdades ridículas. Pero ya (casi) nadie les cree. Tomar las plazas nos permitió levantar una posición en lo que antes era una mar de soledades. Con esta posición ganada pudimos organizar una resistencia colectiva ante las olas de intimidación y de ignominia. Poco a poco fue surgiendo un movimiento que, si bien se enraizaba en el espacio ocupado, iba más allá ya que tomar la plaza, significaba en definitiva *estar emplazado y comprometido* con una lucha que no tiene vuelta atrás. Ahora al desbordar las plazas e infiltrarnos en los barrios, en las empresas, al hacernos incontables en incontables manifestaciones nos hemos constituido en fuerza política. Se trata de una fuerza política nueva que ha descolocado a todos porque es un auténtico puñetazo sobre el tablero de juego. No es una opción política más, sino una fuerza política cuya sola presencia obliga a replantear las mismas reglas del juego democrático. Por esto nos acusan de populismo fanático, de

33. Es el nombre del conseller del Interior del gobierno catalán en aquel momento.

hacer antipolítica. Se equivocan, no es antipolítica sino crítica de la política, es decir, invención de otras formas de vida y de gobierno. Cuesta llegar a pensar la radicalidad que comportan los principales lemas del movimiento del 15 J: “No somos mercancías”, “No nos representan”, “La calle es nuestra”. Incluso la frase “El pueblo unido jamás será vencido” adquiere en este momento una credibilidad insospechada ¿Cuántos años hace que no se oía la rabia digna? Evidentemente, estos gritos y sobre todo querer materializarlos es inadmisibles para el poder. De aquí que desde hace semanas su única obsesión sea acabar con esta peste que se extiende como una pesadilla. Porque para ellos nosotros somos la peste, el Mal absoluto que desafía al Bien (la democracia, el sentido común), la verdad insoportable que hay que erradicar del espacio público.

¿Cómo acabar con una fuerza política cuya única existencia deslegitima día a día el Estado de los partidos? ¿Cómo acabar con una fuerza política que lentamente agujerea esta realidad opresiva y obvia que nos ahoga? El procedimiento es conocido, puesto que el poder, en el fondo, siempre actúa igual. O destruye o integra. En nuestro caso, la destrucción ha pasado por convertir en problema de orden público lo que es un desafío político, en aislar dentro del nosotros el grupo de los malos y así dividir el movimiento. Esta ha sido la estrategia puesta en marcha especialmente después del bloqueo del Parlament en Barcelona. La integración ha venido posteriormente al constatar el éxito inaudito de las manifestaciones que proclamaban “La calle es nuestra”, “No pagaremos su crisis”, a pesar de la impresionante campaña mediática de aislamiento. Vestida de un paternalismo cínico y asqueroso, la integración pretende sencillamente imponer un proceso de identificación que normalice por fin esta fuerza incontrolable e imprevisible. “Todos los partidos pactan llevar al Congreso propuestas del 15-M” (*Libertad Digital*, 22 de junio 2011). La estrategia de la “comprensión”, de la “escucha”, empieza cuando ya no

hay más remedio. “Escoged vuestros portavoces, formulad un programa concreto, confiad en la democracia parlamentaria...”. Se trata de una llamada a salir de la noche, a definirse mediante las mismas reglas que rigen esta realidad. Ahora la destrucción se hace más sofisticada, ya que el proceso de despolitización puesto en marcha es, paradójicamente, una coacción para que haya un retorno a la política clásica, para que abandonemos una política nocturna hecha en primera persona. “Si sois buenos, retocaremos la ley electoral. Pero volved a la casa del sentido común. Mejor la democracia imperfecta que el caos”.

No sabemos si estas estrategias tendrán éxito, lo que sí sabemos es que ambas se apoyan en una *movilización* de la opinión pública. Este es nuestro punto débil: la dependencia respecto a la opinión pública. Hemos llegado a imponer una coyuntura política y, en cambio, muchos de nosotros aún creen que la opinión pública existe, y no es así. La opinión pública se produce y se conforma según conveniencia. No existe significancia, pues, que se trata de una mera construcción realizada mediante los medios de comunicación que, en la actualidad, son auténticos dispositivos de poder. La opinión pública es simplemente el público. El público que sostiene el espectáculo. La batalla por construir la opinión pública no es por tanto la nuestra. Nuestra batalla es por deshacer la opinión pública: eliminar el público. ¿No gritamos durante las manifestaciones “No nos mires, únete”? “Nadie nos representa”, en el fondo, quiere decir que para nosotros no hay opinión pública. De hecho es lo que en la práctica hemos comprobado. El uso de internet al permitir mostrar *otras* verdades hace saltar por los aires la construcción política de la unanimidad reaccionaria. La fuerza política que surge con la toma de plazas no tiene nada que ver con la opinión pública, sí con una *interioridad común* que todas presentimos. Esta interioridad común es el propio querer vivir cuando se gira sobre sí mismo, es decir, cuando comprende

su dimensión colectiva. Nadie sabe qué puede la interioridad común cuando se exterioriza como desafío frente a la inexorabilidad de lo que hay. Lo importante es estar conectados con la interioridad común, y entonces seguramente nos daremos cuenta de que nuestros mayores enemigos son los viejos discursos políticos, el aburrimiento y el miedo al vacío.

La fuerza política que surge como *fuerza del anonimato* no puede ser encerrada en el antiguo molde llamado “nuevo movimiento social”, ya que nada tiene que ver con sus prácticas siempre prisioneras de un doble lenguaje: defensa de una identidad, traducción política de la reivindicación, denuncia de la criminalización en términos victimistas. La fuerza del anonimato constituye también un desvarío para los intelectuales y ellos han sido los primeros en postularse para reconducirla: “anuncio de un nuevo contrato social”, “estímulo para regenerar la democracia”, “bienvenida si rechaza toda violencia”... (Abro un paréntesis: es curioso el despertar súbito de tantos intelectuales dormidos por comer demasiado bien. Uno de los ejemplos más divertidos es el de un gurú de la sociedad-red de pensamiento banal y mediocre, que, después de apoyar a los socialistas con sus consejos y viendo llegada su derrota, decide apoyar a la derecha catalanista y culmina su transformación paseándose por la plaza tomada para seguir impartiendo lecciones. ¿De qué?). Esta fuerza política que estamos viendo nacer no es comprensible mediante las dualidades usuales: dentro/fuera, militantes/no militantes, construcción/destrucción, puesto que su mayor mérito es inventar la gestión de una *acción política paradójica* en la que, en último término, tendría que poder haber tanto la organización de un referéndum contra los recortes sociales y económicos como la defensa de los bloqueos y expropiaciones, Dinero Gratis.

Si la fuerza del anonimato atraviesa, en el sentido de profundizar, el impasse de lo político, lo hace cortocircuitando efectivamente la oposición tradicional reforma/revolución. De aquí

que hablar de querer radicalizar el movimiento del 15 M sea un planteamiento equivocado sobre todo por anticuado. No se puede radicalizar lo que ya es absolutamente radical. ¿Se puede ir más allá de un NO que involucra anticapitalismo, crítica de la representación y una pasión por dar veracidad a lo que se hace? En todo caso, lo que sí se puede es contribuir a colmar déficits políticos (la toma de decisiones, la invención de dispositivos organizativos nuevos...). Pero, sobre todo, lo que es fundamental es ayudar a que la fuerza del anonimato *expulse de sí el miedo a su propia fuerza*. Tenemos que ser capaces de separar este nosotros plural y diverso que se hace presente en cualquier lugar de lo que es la opinión pública. Esto es especialmente importante por lo que hace referencia a la violencia. Una fuerza política si quiere tener efectividad debe saber posicionarse en relación a la cuestión de la violencia. El movimiento del 15 M con su resistencia pacífica ha sido capaz de desenmascarar la violencia de “lo democrático”. La democracia no es “lo democrático”. “Lo democrático”, que es la democracia verdaderamente existente, consiste en una especie de pasta pegajosa mediante la que nos envuelven para atarnos mejor a la realidad. En “lo democrático” caben desde las normativas cívicas a las leyes de extranjería, pasando por la policía de cercanía que invita a delatar. “Lo democrático” es una mezcla de *Estado-guerra*, que hace de la política una búsqueda permanente de enemigos a eliminar, y de *fascismo postmoderno*, que reduce la libertad a opciones personales y admite la diferencia solo si es claudicante. “Lo democrático” es el aire que respiramos. Se puede mejorar, limpiar, regenerar –y los términos no son casuales– aunque nunca nos dejarán probar si podemos vivir respirando fuego. “Lo democrático” es, en sí mismo, pura violencia en su doble cara: represiva e integradora; así como también la coartada de la violencia que se autodenomina legítima. Desde esta constatación es evidente que, ante la pregunta de si condenamos o no la violencia,

debemos callar. Callar ya es una manera de hablar. Porque la mayor violencia la ejerce quién decidiendo qué es la violencia pretende obligarnos a que nos definamos en relación a ella. Tenemos que asumir la violencia que la fuerza del anonimato, en tanto que fuerza política, necesariamente comporta. Tomar una plaza es abrir un espacio de libertad en la realidad; tomar la palabra es interrumpir el monólogo del poder; poner el cuerpo es resistir absolutamente, porque un cuerpo en lucha puede llegar a ser destruido, pero nunca vencido. No tengamos miedo a estar solos ni a fracasar. Dirán que el movimiento del 15 M se ha degradado, que ya no es lo que era. Luego añadirán que “todo nos separa”, que somos incapaces de ponernos de acuerdo, de llegar a propuestas concretas. Es la vieja música del poder, esa melodía triste e impotente que sirve para hundir cualquier atisbo de crítica nueva. Su extrema eficacia reside en que conecta con nuestros propios miedos, especialmente el miedo a experimentar. Nada está cerrado ni la realidad, aunque se presente obvia, está definitivamente clausurada. Cuando nos acusan de haber traspasado una línea roja tienen ciertamente razón. *La peste se extiende*. Dos ejemplos recientes. El rectorado de la Universidad de Barcelona tuvo que anular la entrega de la medalla de oro (4000 euros) a un antiguo presidente de la Generalitat porque, según dijo, era imposible asegurar el carácter académico del acto. En la junta de accionistas del Banco de Santander, un infiltrado denunció tanto la corrupción como el papel jugado por el banco en la economía del país. Efectivamente, los apestados llegan cada vez más lejos con sus provocaciones. Estamos ante un cambio histórico, el temido despertar político mundial que anunciaba el consejero de tantos gobiernos americanos y cofundador de la Trilateral, Z. Brzezinski. El señor Felip Puig ha decidido formar una nueva unidad de la policía especializada en la lucha contra la guerrilla urbana. Una vez más se equivoca. Para terminar con la peste tiene que em-

pezar a fumigar las plazas, las universidades, las escuelas..., todos los emplazamientos en los que el querer vivir se hace desafío. La peste lleva cada vida al extremo de sí misma, quita las máscaras, sacude la inercia de la normalidad. Hasta ahora nos han regalado el miedo para vendernos seguridad. Esta ha sido la historia de las sociedades capitalistas. Pero ¿qué seguridad pueden ofrecernos cuando nos han robado el futuro? Sin futuro, el miedo desaparece. La realidad, esta realidad injusta y miserable, nos hace cada vez más valientes.

Barcelona, mayo de 2011

## Destino y culpabilidad

“Llega a ser el que eres”. (Píndaro).

“En este punto no se puede eludir ya el dar la auténtica respuesta a la pregunta de *cómo se llega a ser lo que se es*”. (F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid, 1982, p. 30)

“Y solo porque el ser del ‘ahí’ debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, solo porque *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo a sí mismo: ‘¡Llega a ser lo que eres!’.” (M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, México, 1951, p. 165).

“Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad. Volvamos la espalda o las éticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo: ‘Llega a ser lo que eres’.” J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid, 1967, p. 115).

“‘Atrévete a ser tú mismo’. El Coaching es una metodología intelectual que pretende reinventar la persona a través de la mayéutica. La finalidad es que la persona alcance la ‘óptima versión de sí mismo’, creando su propia marca personal. Esto se consigue a través de la conciencia de nuestro ser interior, la aceptación de nuestra autenticidad y la ambición de transitar por el camino del éxito personal. El líder del siglo XXI no es aquel que gana grandes batallas, ni aquel que crea un gran imperio, sino aquella persona que vive su momento, que elige, que gestiona su destino” (Coaching, *La Vanguardia*, 17-9-2011).

“Desde niños les adiestramos a poseer la pelota, a hacerla circular y no perderla, ¡a que la técnica prime sobre la fuerza! Aquí trabajamos sobre cuatro patas: el talento deportivo, el físico, la personalidad y el entorno. Aquí en la Masía les enseñamos sobre todo que tu destino te lo marcas tú, y quejarte de terceras personas... ¡te hace débil!” (Director de la Masía del Club de Fútbol Barcelona. *La Vanguardia*, 18-1-2011).

El círculo se ha cerrado. Píndaro loaba a los atletas triunfadores en los juegos panhelénicos, el entrenador de fútbol anima ahora a los futuros Messis. Evidentemente, la consigna “Llega a ser el que eres” desbordaba el marco estrictamente deportivo ya desde sus inicios, y constituía el punto de partida de una ética aristocrática. Las sucesivas reformulaciones no harán más que acentuar su carácter elitista. En la actualidad, sin embargo, lo que ha ocurrido es que esta ética bajo forma de autorreflexividad se ha generalizado a toda la sociedad. Construimos nuestro Yo reflexivamente, ya que nuestros impulsos más profundos, incluyendo la orientación sexual, son siempre la consecuencia de una elección. Esta reflexividad convierte nuestra vida en “una crónica biográfica coherente, si bien continua-

mente revisada”,<sup>34</sup> de la que soy responsable. Internet (blogs, redes sociales, etc.) no cambia sustancialmente la idea de un Yo entendido como un proyecto reflejo. En la permanente autoexposición que la red facilita y obliga, en la continua exhibición pública del Yo, la mirada de los otros adquiere un papel fundamental, pero nada más. Afirmar que se ha pasado de la esencia a la apariencia es demasiado simple sobre todo porque el modo de funcionamiento de la identidad personal sigue siendo el mismo. Y eso es lo relevante.

Cuando a la consigna “Llega a ser el que eres” se le añade “Sólo depende de ti”, entramos de lleno en la autoayuda. De la decisión única que me acerca a lo que soy y me pone en el interior de mi destino se ha pasado a la multiplicidad de elecciones. Pero si tenemos que elegir compulsivamente es que hemos abandonado nuestro destino y nos hallamos en el interior de una tienda de bricolaje. En “la república de mi casa” que comprar en Ikea me facilita ya no queda nada de aristocrático. Mi destino me lo marco yo al decorar cada habitación de la casa como me viene en gana. Y, sin embargo, en verdad, poco ha cambiado. La autorreflexividad del Yo está construida con los mismos materiales, si bien devaluados.

“Compra primero. Decide después” es el cartel que cuelga en la entrada de una multinacional de la venta de ropa.

“Llega a ser el que eres” carga desde sus inicios con un ideal de autenticidad. El Heidegger de *Ser y Tiempo* al poner la “posibilidad” por encima de la “realidad” abre la vía hacia una existencia auténtica que se separa de una existencia anónima. Pero es Ortega y Gasset quien expresa con mayor claridad (y mucha simpleza) qué significa un ideal de autenticidad: “Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo* único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando

34. A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, 1997, p. 14.

ser, y para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho".<sup>35</sup> En resumen, todo hombre posee una vida auténtica, que es aquella que su vocación reclama. Realizar el proyecto vital es hacer coincidir la esencia que soy con mi facticidad. Eso es lo que sucede si progreso en esta adecuación y, por tanto, cuanto más me acerco a lo que verdaderamente soy. El ideal de autenticidad comporta un conjunto de dualidades (coherencia/incoherencia, fidelidad/traición, pureza/impureza) que son las que delimitan el camino a seguir y dicen mi éxito o fracaso.

Cuando el poder terapéutico se apropia de esta ética aristocrática socializada como autorreflexión, incorpora también el ideal de autenticidad inherente a ella. Y, paradójicamente, será el discurso de la autoayuda el que despliegue todo el potencial represivo que ya estaba oculto en la consigna de Píndaro. Si yo no soy capaz de autorrealizarme es culpa mía y solo mía. Yo soy siempre el obstáculo que me separa de la felicidad. De poder conseguir lo que deseo. Falsificar mi vida, desertar de mi destino y tantas otros modos de huir de una existencia auténtica son ahora juzgados moralmente. La ontología ha quedado atrás. El poder terapéutico es esencialmente un poder que condena. Aunque también salva. Con una sola condición: que aceptemos el papel de víctima. El ideal de autenticidad es profundamente cínico y cobarde. La única verdad que cuenta para él se resume en esta pregunta que le sirve guía: ¿hay algo más auténtico que una víctima? Por eso el poder terapéutico nos quiere únicamente víctimas encadenadas a la movilización, y su objetivo es mantenernos con el mínimo de vida. Para él, la anomalía no existe, tan solo la disfuncionalidad que puede corregirse si colaboramos convenientemente.

35. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, 1964, t. I, p. 43.

El poder terapéutico reduce el malestar social a una mera cuestión personal, neutraliza al enemigo al sustituirlo por el propio enfermo, expropia el sufrimiento, ya que con la culpabilización deja de ser liberador, y rehace la vida para que pueda adaptarse. Pero hay algo más que se tiende a obviar. El Yo en tanto que proyecto, la vida autorrealizada con la ayuda del poder terapéutico, ha cortado en última instancia con cualquier dependencia exterior. San Agustín, que fue uno de los primeros en pensar el espacio interior, veía en esta ausencia de dependencia el auténtico Mal, puesto que implicaba la expulsión de Dios de nuestra vida. Si yo soy mi propio creador, ¿qué lugar queda para Dios? Tenía razón. Desde una reflexividad generalizada se hace difícil pensar seriamente la idea de desafío. Porque la autocomplacencia llena la boca con excusas y pequeñas mentiras que impiden gritar. De la frustración no puede nacer ninguna rebelión. El poder terapéutico canaliza el malestar social y gestiona nuestras frustraciones, que él mismo ha producido.

La consigna del poder terapéutico es: “Llega a ser el que eres”.

Aunque tampoco supone ninguna rebelión pretender acabar con el ideal de autenticidad mediante su simple inversión. El ideal de autenticidad, en una sociedad individualista estabilizada gracias a la esfera del consumo, termina por revelarse como un freno, como una constricción que limita su expansión. No es de extrañar que junto a su defensa exista también la correspondiente crítica. No a la identidad, viva la diferencia. No a la seriedad, sí al permanente juego de máscaras. “Simplemente, no me apetecía reír. No tengo por qué parecer siempre divertida. Vivir es eso, ¿no?, cambiar constantemente. Aprendo cosas y cambio de opinión. Mi piel se oscurece con el sol, mi pelo crece cada segundo y mis pupilas se dilatan si no hay luz. Ya no soy exactamente la misma persona que era esta mañana. No sé por qué tendría que serlo mi bolso. MI SA CO”. La culpabilización y su ausencia funcionan simultáneamente y organizan un sistema de crueldad en el que todas las salidas aparentemente están bloqueadas.

Foucault busca una forma de vida que escape al ideal de autenticidad y a todas las categorías filosóficas que conlleva, y lo encuentra al encarar la relación que existe entre el sujeto y la verdad. Como es conocido, en su mirada a Grecia descubre un “arte de vivir” que nada tiene que ver con el modelo platónico de la reminiscencia, ni por supuesto tampoco con el modelo cristiano de la confesión. No se trata de un conjunto de reglas de comportamiento, sino más bien de un estilo de vida que toma la propia vida como materia prima. Esta práctica de la ascesis viene definida como “El trabajo que uno mismo realiza sobre uno mismo para transformarse o para dejar aparecer este sí mismo que afortunadamente nunca se alcanza. ¿No debería ser precisamente este nuestro problema hoy en día?”.<sup>36</sup> Se trata de dar una forma a la vida, no de recuperar una autenticidad perdida. Por eso la *estética de la existencia* de Foucault quiere hacer de la propia vida una obra de arte, como el trabajo artesanal produce el objeto deseado. Dado que la existencia no es un objeto concreto, el arte de vivir tiene que apuntar necesariamente más allá, hacia una defensa de la creatividad en sí misma, hacia la propia perfección, y como no existe ningún horizonte de salvación, solo nos queda mantener viva la relación que establecemos con nosotros mismos. Vivir debe ser, pues, una “actividad de autotransformación” que nos haga mejores, es decir, más veraces, más autónomos y más libres. Ni se trata de una huida individualista, ni de una autocontemplación estética. No estoy seguro, sin embargo, de que el arte de vivir constituya realmente un desafío. Esta propuesta ética descansa sobre un planteamiento ontológico que, en principio, ha socavado la idea de identidad o interioridad tradicional. La subjetividad, el dentro, es un pliegue del Afuera, y así se establecen un conjunto de equivalencias: relación consigo mismo, afección de sí por sí mismo, fuerza plegada o gobierno de sí, proceso de subjetivación. Con este arsenal de conceptos, Foucault quiere hundir el ideal de autenticidad. No en vano él mismo afir-

36. M. Foucault, “De l’amitié comme mode de vie” en *Dits et écrits*, París, 2001, t. II, p. 982.

maba: “No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable”.<sup>37</sup> Esta exhortación casi recuerda el anterior anuncio de la tienda de bolsos. A pesar de deshacer la identidad personal, la huella del “llega a ser el que eres” persiste en la estética de la existencia porque resuenan expresiones indudablemente nietzscheanas: dar un estilo al propio carácter, alcanzar una identidad bien construida. La duda que surge es si con este trabajo de autoperfeccionamiento no se introduce de nuevo la idea de autenticidad que se quería atacar. ¿Dónde queda el desafío si el ser que se quiere perfecto es justamente el que mayores debilidades esconde? Una anomalía no es débil, es frágil. La singularización realizada desde la vida y en relación a ella acarrea siempre una fuerte ambigüedad. Nietzsche no supo o no quiso hacerle frente. Foucault sí. Por eso intentó protegerse. Por eso, quizás, el final del manuscrito de su último curso acaba con estas palabras que ya no llegó a pronunciar: “Para terminar, me gustaría insistir en lo siguiente: no hay instauración de la verdad sin una posición esencial de alteridad. La verdad no es nunca lo mismo. No puede existir la verdad si no es en la forma de otro mundo y otra vida”.<sup>38</sup>

“¡Has de cambiar tu vida!” es la frase de Rilke que Sloterdijk retoma como título de uno de sus libros. En continuidad con Nietzsche, que habría descubierto las prácticas ascéticas, del Foucault que defiende una estética de la existencia, Sloterdijk afirma categórico: “Abandona tu querencia a formas de vida cómodas... prueba que no te es indiferente la distinción entre lo perfecto y lo imperfecto”.<sup>39</sup> Esta admonición hay que entenderla en el interior de su proyecto que, desde la antropología, quiere continuar el camino abierto por Foucault. Ahora el “arte de vivir” se inscribe dentro de lo que sería una antropotécnica, que no es más que un conjunto de procedimientos de ejercitación (físicos, mentales) existentes en todas las culturas, dirigidos a “optimizar su estado inmunológico” frente a las adversidades del

37. M. Foucault, *La arqueología del saber*, Madrid, 2009, p. 29.

38. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, París, 2009, p. 328.

39. P. Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida*, Valencia, 2012, p. 45

entorno. Con este giro, si anteriormente la estética de la existencia ya mantenía una relación equívoca con la idea de desafío, ahora la distancia se hace infranqueable. El *ejercicio*, que tiene en sí mismo su finalidad, aparentemente es neutro. Se trata de una actividad que implica una mejora en la capacidad de quien la ejecuta y en vista de su repetición. La *verticalidad* es el criterio determinante y la operación fundamental es la repetición. Sloterdijk sostiene que la modernidad ha desverticalizado la existencia, de aquí que su objetivo sea recuperar esta tensión, el imperativo vertical que lleva más allá de sí. Esta verticalidad sin Dios, antropológica y no religiosa, introduciría una división en clases que no es de naturaleza política. Unos se elevan porque escuchan la llamada del imperativo; otros no, sencillamente porque se niegan a escucharlo. Desaparece el “llega a ser el que eres” de Píndaro porque sencillamente ha periclitado en un mundo que seculariza la interioridad y hace desaparecer los microcosmos. Tiene razón Sloterdijk cuando asegura que ha acabado el tiempo en el que algunos aún podían “organizar sus viajes hacia lo abierto, como conquistadores y almas bellas a la vez”.<sup>40</sup> Es cierto, ya solo podemos ser anomalías. Por esa razón, esta nueva aristocracia, esos superhombres “que aspiran a alturas a donde no puede seguirles el hombre viejo”<sup>41</sup> son un poco patéticos con sus *experimentos consigo mismos* y su pretensión de alcanzar lo increíble, lo inaccesible o lo improbable para constituirse en ejemplos a seguir. Y Sloterdijk, por su parte, cuando afirma que solo es interesante el Foucault liberado de “la cháchara de la transgresión y de la subversión (puesto que no son más que) una indolencia soñadora, que enmascara con dificultad su carencia de ideas”,<sup>42</sup> se muestra abiertamente como lo que es, una caricatura reaccionaria de Foucault.

A finales de los setenta Th. Roszak podía escribir: “Vivimos en un tiempo en que la misma experiencia privada de tener una identidad

40. *op. cit.*, p. 557.

41. *op. cit.*, p. 513.

42. *op. cit.*, p. 203.

personal que descubrir, un destino personal que cumplir, se ha convertido en una fuerza política subversiva de grandes dimensiones”.<sup>43</sup> No parece que haya sido así. Hemos visto cómo la consigna “llega a ser el que eres” funciona perfectamente para construir el Yo marca que tenemos que ser, tanto en su versión afirmativa como en su versión transgresora. Por otro lado, si se desea leer desde el antiguo punto de vista aristocrático, resulta tramposa porque sabemos que todo ideal de autenticidad engaña. Y si en vez de recuperarla, queremos vaciarla e ir más allá de ella al ligar la excelencia con la inmanencia de un trabajo sobre sí mismo, la existencia acrobática huele únicamente a sudor de gimnasio.

“[Tú] eres la estrella. Ser fiel a ti mismo es lo que te hace grande... Ser fiel a tus valores es lo que te hace único” (CaixaBank. Banco del año en España 2013).

Acurrucado en mi dolor palpo mi cuerpo para saber dónde estoy. Dentro de la inmensa mole de lo incomprensible, los correos electrónicos que llegan me dicen mucho más de lo que dicen. Incluso este anuncio que promete unos toldos de lona completamente impermeables (me pregunto cómo saben que estoy en la intemperie). Avanzo, mientras las noches y los días se mezclan originando un líquido negro que trago aunque cierre la boca. El *katsugen*, al cortar mi cuerpo, consigue en ocasiones abrir una vía de agua. Hablo conmigo mismo para esquivar lo horrible que se solidifica. Los castillos en el aire que destruyo son los siguientes: lo trágico que consuela, el absurdo que tranquiliza, la esperanza que da tiempo, la melancolía que adormece, la tristeza que paraliza. Sé que me dejo algunos más. Pero, como decía mi profesora de Matemáticas cuando alguien no había hecho sus deberes, en esta vida siempre hay una excusa a mano para todo. Ya no tengo tiempo de planificar mi vida, y me hubiera gustado. Descansaré en una nota musical. O encima

43. Citado por A. Giddens en *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, 1997, p. 265.

de una palabra. Los ojos del muerto que se quedan abiertos yo sé que han visto. Allí.

Tengo que llegar allí. Sí, tengo que llegar allí. Donde la frase “Cada vida es lo que debe ser” se convierte en una verdad.

*Cada vida es lo que debe ser* porque lo verdaderamente importante en una vida sucede fuera del tiempo histórico. El tiempo no es una buena unidad de medida para la existencia. Como el niño que, acuciado por la insistencia de su padre, recoge sus juguetes y olvida aquel que es su preferido. La noche se ha posado sobre mi cuerpo como una gaviota que, con paciencia y determinación, ha llegado de muy lejos. Inesperadamente me ha sacado los ojos. Pero no son las dos piedras preciosas que una golondrina llevará a la madre pobre, como en el cuento del Oscar Wilde. Porque la gaviota tampoco es la golondrina. La noche se cierra en mí. He salido del mar porque el agua ya está muy fría en esta época del año. De este mar cuyas olas son una jauría indomable de aullidos blancos fulgurantes y ante el cual permanentemente ondea una bandera roja hecha trizas por el viento. La marea es baja y tardo en llegar a la orilla. Contemplo absorto un paisaje de arena y lava que, por su inmensidad y belleza, supongo que se parece al Absoluto. Cada vez me importan menos las noticias de los periódicos que leo por internet. Si cada vida es lo que debe ser, entonces yo soy el culpable de mi sufrimiento. Aunque me sienta incapaz de pronunciar esta frase, porque me quema los labios. Yo soy la enfermedad que tengo. Conozco la procedencia de mi dolor y puedo relacionarme con él. Para conquistarlo. En última instancia, el sufrimiento me pertenece, y este es el punto de partida de mi desafío.

*Cada vida NO es lo que debe ser* porque sencillamente nunca aceptaré una imposición, ni incluso aquella que pudiera salir del interior de uno mismo. Rechazaré siempre la crueldad de la eternidad. La noche no se cierra en mí. Este mar que me atrae porque guarda el secreto

de la vida también encierra muertos. No muy lejos de esta playa tan hermosa, pateras que venían de África cargadas de hombres, mujeres y niños desesperados por el hambre se han estrellado contra las rocas. En *cada vida es lo que debe ser* existe todavía un anhelo demasiado romántico: creer que vivir es poder vivir algo hasta el final. ¿Que la patera llegue a buen puerto y sea recibida por la banda municipal de la guardia civil? No, no se vive nunca nada hasta el final, porque no existe un gesto que salve una vida de su imperfección y la culmine. Es un sueño querer unir la propia vida a su esencia. La coherencia es, demasiado a menudo, el vestido apolillado del ideal de autenticidad.

De nuevo este nudo que somos. Este nudo que nos ahoga y, a la vez, nos salva.

La conocida sentencia de Silesius “La rosa es sin porqué. Florece porque florece”,<sup>44</sup> aunque aparentemente nos deja abandonados, en el fondo es tranquilizadora, ya que, para el místico alemán, existe un fundamento que me ata y me explica, y este fundamento es Dios. Pero la rosa no es un clavel. En ella existe la imposibilidad de florecer como si fuera un clavel, por más que lo desee. La rosa no puede hacer otra cosa que lo que hace. Lo interesante de la frase es esta imposibilidad que permanece encubierta. Si el ciego guarda la mirada y el mudo guarda la palabra, ¿qué imposibilidad guarda un hijo de la noche? La radical imposibilidad de explicarse a sí mismo y, en cambio, la necesidad imperiosa de hallar una respuesta. Entre el sin porqué y la decisión del sufrimiento. Allí, allí nace su voluntad de encender la noche. En la travesía de la noche, cada vida es lo que debe ser.

No quiero llegar a ser el que soy, sino *lo que soy*: una anomalía.

La risa del hijo de la noche hace añicos el espejo. “Llegar a ser el que eres” cae roto por los suelos y pisoteo con furia los fragmentos. El

44. A. Silesius, *El peregrino querúbico*, Madrid, 2005, p. 95.

camino queda despejado. No más autosatisfacción. Para un cuerpo que sufre, para un pensamiento situado, efectivamente cada vida es lo que debe ser. Agarro con las manos esta frase, la retuerzo y de ella saco fuerza.

Sé que, a cada instante, alguien que se introduce en mí corta el verbo único *querer vivir*. Lo que sucede entonces es mucho más terrible que la oposición entre vida y muerte. El querer vivir ya no se renueva en la circularidad y su recomposición, porque ciertamente sigo vivo, inventa otra manera de erguirse. “Todo hombre tiene su propia medida”<sup>45</sup> y es la que dice *cómo* recompone su querer vivir.<sup>46</sup> El hijo de la noche, porque es una anomalía, recompone su querer vivir *fuera* de medida. Más allá de toda medida. Por eso es inquietante.

“El carácter del hombre es su destino”,<sup>47</sup> decía Heráclito. Creo que empiezo a entenderlo.

Hoy día 5 de julio del 2013 mi madre ha muerto. ¿Y los niños están bien? Ahora están en la escuela. ¿Vendrán a verme al salir? Llévate algo de la nevera. Lo que necesites. Tienes que seguir adelante. Por lo que tú eres. ¿Qué quieres decir? No te entiendo. Hoy hace buen día, dice mi madre sentada en la silla de ruedas. Ya no se desespera si no encuentra las palabras que necesita. Está en silencio. Sumergida en un silencio que transpira esta vida completa que tuvo. Amar, eso es lo único que hizo. Siempre cerca de sus hijos, y después de sus nietos. A veces levanta las manos hacia el cielo y exclama: “¡Cuesta morir, por qué me cuesta tanto morir!”. Los ojos azules acogedores como el mar. El mar siempre es acogedor, aunque encierre todo el dolor de la humanidad. Y tú, hijo, ¿cómo te encuentras? Bien. Estoy junto a ti.

45. Es una frase de Herder citada en Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, 1971, p. 64

46. Desarrollo esta cuestión en mi libro *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*, Barcelona, 2003

47. Heráclito, *op. cit.*, p. 153.

Ahora mi madre está muerta y su recuerdo es una flor silenciosa que yo sostengo con mis manos.

Mi madre estaba ya cansada de vivir, pero su presencia me daba tanta fuerza...

Si cada vida es la que decide ser, entonces soy culpable de mi sufrimiento y estoy pagando una deuda. Intento alejar este pensamiento de mí, aunque me trabaja silenciosamente. Es muy difícil deshacerse de la conciencia y avanzar imperturbable sin mirar atrás. La conciencia es el policía de la frontera que hurga en mi bolsa buscando propaganda clandestina. Aún recuerdo su linterna y mi miedo. La conciencia siempre juzga. “Existen en la vida horas en las que el hombre, de piojosa cabellera, lanza, con los ojos fijos, furiosas miradas a las verdes membranas del espacio; pues le parece escuchar, ante sí, el irónico abuceo de un fantasma. Titubea e inclina la cabeza: lo que ha oído es la voz de la conciencia”.<sup>48</sup> Maldoror quiere terminar con este regalo envenenado de Dios que es la conciencia, e intenta destruirla de todas las maneras posibles, ahogándola en lo más hondo del océano, lanzándola contra el suelo desde lo más alto. No lo consigue, porque la fuerza de dolor siempre está a punto de recogerse en el centro de dolor. En el centro de dolor donde la conciencia advierte incansablemente que “las deudas se pagan”, y que para ello la sociedad ha inventado un sistema de crueldad. ¿De dónde ha salido esta idea tan vieja como el mundo? Existen dos explicaciones fundamentales. Para Nietzsche, la relación contractual acreedor/deudor está en el origen de la sociedad, puesto que remite a las formas básicas de compra, venta, etc., y es ella la que instituye un “derecho de señores” con su jerarquía y correspondiente sistema de crueldad. Para Sade, en cambio, no existe una deuda primigenia o causa inicial, sino la simple afirmación de un exceso de vida, el libertino asienta su superioridad sin tener por qué ser acreedor. Lautréamont se separa tanto de uno como de

48. Lautréamont, *op. cit.*, p. 177.

otro, porque cortocircuita la relación verdugo/víctima desde dentro. Lo hace, en primer lugar, anulando la indiferencia que se levanta entre verdugo y víctima; y, en segundo lugar, sufriendo, pues Maldoror sufre junto a su víctima. Sin entrar en más detalles, la consecuencia es que ahora la deuda ni puede ser redimida (Nietzsche) ni puede ser verificada (Sade). La deuda se generaliza, pero, en la medida que es la deuda de todos, es la deuda de nadie. Y entonces queda suspendida, lo que no significa que no produzca efectos. La deuda se configura como un modo de ser, se podría hablar de un ser-deudor empleando el término de Heidegger. Ser-deudor es para el pensador alemán sinónimo de ausencia de fundamento. Aquí significará soledad. La soledad esencial por ausencia de un amigo. Según Lautréamont, en este mundo toda relación humana está mediatizada por el sufrimiento. O sufres o haces sufrir. De aquí que, para Maldoror, solo existan dos posibilidades: el recuerdo de la amistad que pudo ser pero no fue y una amistad mezcla de temor y admiración.<sup>49</sup>

En la travesía de la noche he encontrado una alianza de amigos. Los amigos no son vidas privadas que se reúnen para intercambiarse confidencias. Simplemente están. En Roma, en Montreal o en Oporto... En el siglo pasado quizás, o en el lugar más recóndito de Colombia o de la provincia de Huesca. A veces ni ellos conocen mi nombre ni yo sé nombrarlos. Me basta saber que están.

*Cada vida es lo que debe ser* se despliega en el mundo que esta deuda suspendida configura. Esta es la única deuda que admito, una culpabilidad difusa que también llega hasta Dios. Pero no es cierto que el sufrimiento no pueda acabarse más que proyectándolo, es decir, haciendo sufrir más. Los hijos de la noche concentran sufrimiento para descargarlo del mundo, y entonces el amor que de ellos sale se hace necesariamente desesperado.

49. Maldoror encontrará en la hembra del tiburón a su primer amor. “¡Por fin había encontrado a alguien que se me parecía!... ¡ya no estaría solo en la vida!... Ella tenía las mismas ideas que yo!”, *op. cit.*, p. 175.

## La violencia de existir

Que el miedo de los hombres imaginó a los dioses es el axioma impío<sup>50</sup> combatido por los pensadores conservadores. No entienden nada. Cuando los hijos de la noche inventan a Dios es para arrancarle a mordiscos la vida que él nos sustrae. Quieren saber la contraseña para poder ser un único pulso abierto que late. Nosotros ya no creemos que por medio de sacrificios pueda aplacarse la irritación de Dios, esta idea tan metida en el fondo de la humanidad. Ya hemos soportado demasiada humillación. No hay salvación por la sangre.

Ahora la medicina ha venido a sustituir a la religión, y la salvación prometida es una salud eterna. Pero la medicina tampoco nos salvará. Hipócrates afirmaba: “Si el hombre fuese uno, nunca estaría enfermo. Pues no se puede concebir una causa de enfermedad en lo que es uno”.<sup>51</sup> En un hijo de la noche, en la simplicidad de su querer vivir, no hay sitio para la enfermedad. A no ser que la enfermedad sea la propia violencia de existir.

En la inquietante maduración de la noche, cuando la salvación ya no ciega los ojos, entonces llega el desafío.

Los hijos de la noche no necesitan el sentido porque tienen la verdad. Más exactamente, su vida se despliega en lo verdadero. Para sobrevivir a la movilización global, hay que engañar y también engañarse. El desafío no empieza donde termina el desengaño. El desengaño, en realidad, no se separa nunca del engaño. Siempre sigue prisionero de la mentira.

La realidad capitalista está construida de tal manera que convierte al apocado en cobarde y al valiente en cruel. El que se rebela ante esta disyuntiva es tomado por loco.

50. J. De Maistre, *Tratado sobre los sacrificios*, Madrid, 2009, p. 11.

51. J. De Maistre, *op. cit.*, p. 15.

No enloquece la búsqueda de la verdad, sino habitar en ella.

El desafío del querer vivir es más una cuestión de estrategia que de intensidad. Posición y pasión. Una posición a levantar y a defender. Una pasión que, como cualquier músculo, hay que entrenar, y también se fatiga.

Como no puedo huir afuera, quiero ser un clavo sin cabeza.

Los ojos miran hacia dentro para mejor poder desafiar al mundo.

La interioridad del hijo de la noche no se construye en función de una mirada exterior: ni la de Dios ni la de los otros. Por eso en ella no hay miedo ni tampoco envidia. Abierta en el campo de batalla que es la vida, la interioridad se constituye como una *tierra de nadie*. De ella ningún intruso dispone. Porque en mi sufrimiento mando yo.

La tierra de nadie no es un jardín en el que cultivar la creatividad. Impuesta en un frente de lucha, está conectada con la *interioridad común*. Pero no diré más.

Somos impresentables. La oscuridad nos define y el anonimato es lo que nos une.

Si yo no me busco, ¿cómo quieres encontrarme?

En una sociedad cuyo derecho más reivindicado es el de no ser molestado, los hijos de la noche molestan profundamente. Interrumpen la algarabía generalizada. La enfermedad es siempre extemporánea. Como la muerte, que también debe esconderse en los lugares apropiados. Los hijos de la noche dan miedo por lo que ocultan. No son transparentes. Sin embargo, no ocultan nada, ya que son la transparencia más perfecta. Son una vida política. Son un querer vivir intentando

poseerse a sí mismo. Es decir, una vida rota que muestra que toda vida es también una vida rota. Son como cualquiera. Si molestamos es, sencillamente, porque ponemos a cada uno ante su propia vida.

La manera de ahuyentar el miedo que los hijos de la noche producen consiste en ignorarlos, aislarlos y si hace falta destruirlos. En algunas ocasiones, sin embargo, es más rentable mitificarlos. La industria cultural entiende mucho de esto.

El hijo de la noche es un corredor de fondo. Ha aprendido que la lucha a muerte con la vida es larga, muy larga. Por eso se prepara convenientemente y no se precipita. Sobre todo, no comete tonterías que empeoren estúpidamente el sufrimiento. La vida no le da miedo porque sabe que puede abandonarla como el relámpago que desaparece en la oscuridad, y esto le hace más libre que Dios.

“La única venganza, la única revancha que los prisioneros podían ejercer contra las SS, era no morir”.<sup>52</sup>

Los peligros que amenazan al hijo de la noche nacen de él mismo. Son dos. El primero es no conseguir dominar su propio malestar, que la enfermedad irascible se gire totalmente contra él y ya no le escuche. El segundo, creerse una especie de chivo expiatorio, lo que justifica su sufrimiento y, a la vez, le convierte en portador de una misión. No hay nada peor que creerse único y perder la singularidad.

La muerte no es para él una derrota, puesto que es capaz de morir la muerte. Lleva consigo la noche, pero no el anochecer.

Los hijos de la noche imponen a la propia vida una necesidad. Son ellos los que establecen las condiciones de su autodeterminación porque fijan la relación entre lo posible y lo imposible.

52. Declaraciones de Bruno Bettelheim, M. L. Cravetto, *Fidélité a l'après. A propos du suicide de Primo Levi et de l'interiorité du mal*, París, 2000, p. 70.

La plaza Catalunya, que hace unos días ha sido tomada por la gente, permanece en silencio abrasada por el sol. Son más de las tres de la tarde, y la cocina ha dejado de servir comidas. Protegidos por la escasa sombra de árboles no muy frondosos, algunos se han retirado a descansar. Por doquier cuelgan frases que son estrellas clavadas en el cielo de la indiferencia. A pesar del calor insoportable que hace, hay un grupo grande de personas en el centro de la plaza que escucha con atención. Me acerco curioso. Un hombre joven sentado en una silla de ruedas cuenta, con rabia y esperanza, su deseo de tener un hijo. Una mujer con fibromialgia explica que ha conseguido seguir en pie, luchando. Alguien habla de la locura y de qué es ser excluido. Siento una profunda emoción y, por primera vez, tengo ganas de decir que son los míos, que he encontrado a los míos. Nunca había podido identificarme con ninguna bandera. Ahora siento que es distinto, que hay una veracidad que jamás había oído. No sé cómo he vivido hasta ahora, pero sigo aquí, vivo. En este cuerpo que es el mío. El miedo y la amargura están ausentes en todos los que toman la palabra. Únicamente existe un deseo inmenso de ser escuchados. La vida oscura habla a borbotones y con una fuerza inaudita. Se han alzado, más allá de su soledad, para robar más vida. Pronto mandarán a la policía con el fin de detener a los ladrones, para castigar a las sombras que han osado levantarse. Cuando acuda la policía pegará al hombre de la silla de ruedas, y en ella quedará grabada la muesca de la ignominia. Policía asesina. Mi cabeza, que estaba a punto de estallar, ahora está más tranquila. Como si el dolor fuera menos al compartirlo. La cabeza ha resbalado por mis hombros y la alzo con las manos. Tengo ganas de hablar y decir lo que siento. Los míos, los míos. Pero no me atrevo.

Tener el Ser.

Nadie nos podrá arrebatarnos la extraña alegría que hay en una vida política, en una vida orientada hacia la lucha.

## 12. El desafío del querer vivir: despliegue de la potencia de la nada

### Interiorizar la muerte

El desafío del querer vivir alimenta con fuego, y empieza a cuajar la soledad que noche tras noche penetraba en la habitación. En torno a lo inexorable ya no habrá más paz. Quemará el trigo que no pueda ser para todos. Pero una fuerza de dolor flaquea si es una brasa inútil que arde en inútil fuego. La ética no tiene que permanecer encerrada en ella y debe hacerse política, porque, de lo contrario, la travesía de la noche nunca pasará del malestar a la resistencia. Esta es la obsesión que me guía. Herida abierta, grito y jamás arrodillarse, sí, de acuerdo. Pero ¿cómo ir más allá? En la condición de posibilidad del desafío está la respuesta. El hombre que se asume como anomalía, el hombre que atraviesa la noche, se sostiene en el pivote donde el juego de la nada se efectúa y, manteniendo abierta la paradoja trascendental, salva la potencia de la nada.

Cuando la potencia de la nada se despliega, el desafío cobra una dimensión plenamente política y se hace total.

El problema de la vida empieza a tener una solución no estética.

Falta un último paso. ¿Cuál es el fulminante que hace estallar la potencia de la nada? O más exactamente: ¿cómo se expande, y dirige *desde dentro*, la potencia de la nada que está en la fuerza de dolor? Este pensamiento es frío, duro y metálico. De un acero templado por

las veces que ha sido sumergido en sangre. La noche detenida es la que me empuja hacia mí. No quiero estar a solas con mi fuerza de dolor y, sin embargo, sé que en ella y en su abrazo se encuentra aquello que busco. Por fin he soñado que dormía. Lo que me deja vivir es la muerte. Nada que ver con la idea del suicidio, evidentemente. Lo he dicho ya mil veces. Sé que este pensamiento puede herir y destrozar. A mí, en cambio, me retorna el cuerpo que me había abandonado. Hay *otra* relación con la muerte que provoca a la vida. La provoca tanto que entonces esta se ve obligada a acudir y a darse. Es a lo que llamo *interiorizar la muerte*.

La interiorización de la muerte se separa completamente de las ideologías de la muerte.

Existen dos posiciones fundamentales ante la muerte. O aceptarla de manera estoica, escéptica... y de esta manera, al liberarnos de su tiranía, prepararnos para poder morir. O glorificarla como aquel acontecimiento que nos abre a la verdadera vida, o que simplemente carga de significado a la propia existencia. La afirmación ontológica de la muerte sería un modo de glorificación que con Heidegger llegaría hasta la misma exhortación.

Desde siempre la muerte se ha cruzado con la filosofía, y lo ha hecho a menudo de un modo ambiguo. Empezando, por supuesto, con Sócrates, que acepta morir porque los jueces de la Polis lo han decidido y quiere dar ejemplo de cumplimiento de las leyes, ¿o porqué así impugna la sentencia condenatoria, y muestra la relación íntima entre muerte y poder? En la modernidad, ya con Hobbes, el miedo a morir y la razón se convierten en fundamentos del orden. Pero es Hegel quien hace de la muerte una primera afirmación ontológica que tendrá innumerables consecuencias. El carácter finito y mortal del hombre lo convierte en una negatividad encarnada, por lo que únicamente pasando por los desgarramientos más terribles puede progresar la historia de la libertad y de la razón, en definitiva, el

avance hacia la construcción de un Estado. La relación con la muerte es concebida de un modo enteramente práctico: solo el que arriesga su vida puede llegar a ser libre. En el prefacio de la *Fenomenología del Espíritu* y desde el plano del Absoluto, Hegel lo resume así: “Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y se mantiene en ella... El espíritu no es esta potencia positiva que se aparta de lo negativo... es esta potencia cuando mira cara a cara lo negativo y permanece cerca de ello”.<sup>1</sup> Este “permanecer” (*verweilen*) cerca de la muerte tendría la fuerza mágica de trasponer lo negativo en el ser para mayor gloria del Espíritu. Ocurre, pues, que todo ello se juega en el mundo de la representación. Marx ya lo denunció. La gran escena de la *Fenomenología* en la que dos autoconciencias, o sea dos deseos, luchan entre sí se desarrolla también como lucha por el reconocimiento. Conocemos el final. La autoconciencia que tiene miedo a morir se convertirá en esclavo; aquella que no teme arriesgar la vida, en señor. Fragmento impresionante y también falseado porque la afirmación ontológica ha sido puesta al servicio del avance hacia el Absoluto. Con lo que, al final, nada es lo que parece verdaderamente ser. La muerte es “una irrealidad”,<sup>2</sup> la lucha a muerte una ficción y la nada pierde también su potencia porque es reconducida a simple negatividad, finitud del ser.

Con Heidegger entramos plenamente en lo que será una ideología de la muerte. El hombre se hace libre en la medida que es un *ser-hacia-la-muerte*. Defender una tesis así, en el año 1927 y en Alemania, tiene algo de siniestro aunque *Ser y Tiempo* constituya verdaderamente una crítica fundamental de la metafísica. Porque ambos objetivos coinciden en el libro. Un proyecto de conquista de la autenticidad y una desconstrucción de la metafísica en tanto que ontoteología. La revolución conservadora está en marcha. Aquí ciertamente me interesa solamente el camino hacia la singularización. Descartada la

1. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, 1966, p. 24.

2. G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 24.

angustia porque no ofrece todavía el ser del Dasein propio y en su totalidad, Heidegger busca si la muerte puede constituir una vía de acceso a esta autenticidad. Lo hace a partir de una reflexión en la que vincula muerte, posibilidad y decisión. La muerte pasa entonces a ser concebida como la posibilidad más propia, incondicional, cierta y en cuanto tal indeterminada e irrevocable. Sin embargo, el hombre está usualmente hundido en la cotidianidad de su mundo impersonal, y es incapaz de darse cuenta de que la muerte o, mejor dicho, de que su muerte es esta posibilidad de la absoluta imposibilidad. ¿Cómo hacer de ella *efectivamente* una estrategia de singularización? Heidegger condensa en una palabra su respuesta: *vorlaufen*. Si *laufen* es el verbo correr, entonces podríamos traducir dicho término como “precursoar”, “correr ante”, “anticipar”. ¿Qué? Evidentemente, la muerte. Se trata de posibilitar la posibilidad aunque sin conferirle un contenido (pensar en la muerte, esperarla o el suicidio), ya que hacerlo sería aplastar la posibilidad al reducirla a mera desaparición física. *Precursoar* la muerte consistirá en intensificar la posibilidad sin concretarla al dejarla abierta, lo que permitiría tanto la singularización buscada como una cierta totalización de la existencia. El Dasein, porque se mide con su posibilidad más propia y extrema, “se pone en libertad” pero esa libertad es “libertad hacia la muerte”, como el propio Heidegger la define. Curiosa libertad, ciertamente. Conquistada en una caminar solos, se nos da justamente cuando ya no existimos. No podía ser de otra manera. El Dasein ni tiene cuerpo ni sabemos si vive. En todo caso, no está nunca enfermo, ni envejece. Solo cuando la muerte es abstracta puede glorificarse.

La ideología de la muerte, en el fondo, no sabe de qué habla. Separa la muerte de la realidad de la muerte, para poder llevar a cabo su defensa. Marcuse tenía razón cuando aseguraba que desde siempre “la exaltación de la propia muerte ha implicado la exaltación de la muerte de los demás”.<sup>3</sup> La ideología de la muerte puede ser sofis-

3. H. Marcuse, *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, 1981, p. 180

ticada como en Heidegger o tan primaria como el grito de “¡Viva la muerte!” del militar fascista español. Ahora bien, en todos los casos existe un ideal de autenticidad que lleva a querer superponer, mediante una decisión, el sentido y la existencia. Así se sientan las bases para convertir la muerte en instrumento de dominio.

La interiorización de la muerte habla de lo que sí sabe, y por eso es un intento de hablar veraz. No exalta la muerte como puerta de entrada de ninguna vida más verdadera. Tampoco pone la verdad fuera, sino en un cuerpo que vive aquí, y al cual no desvaloriza. En definitiva, la interiorización de la muerte se separa completamente de la idea de autoapropiación. Pretender autoapropiarse de la muerte es girar en el interior de una ideología hecha de muerte y de autenticidad, cuya finalidad última, como en toda ideología, es construir estructuras de dominio.

La interiorización de la muerte, por el contrario, lo que persigue es la *insumisión* frente a la muerte.

Interiorizar la muerte ¿no sería la máxima venganza de la vida? ¿Y, a la vez, el máximo desafío contra ella? Interiorizar la muerte es contener la muerte.

Interiorizar la muerte es resguardarla con respeto. Es saber que nunca llegaremos a poseerla completamente, que siempre quedará algo de ella fuera de nosotros. Como lo inexplicable, como la otra cara de la luna que no vemos, y a la que Rilke se refería. Las ideas verdaderas son necesariamente oscuras.

Interiorizar la muerte no es, evidentemente, el estúpido y fascista vivir peligrosamente. Está mucho más cerca del tratamiento homeopático. Diagnosticar una época no puede hacerse sin infectarse también con los materiales tóxicos de los que la época está constituida. Diagnosticar una época es participar psicosomáticamente de las

enfermedades propias de la sociedad. La homeopatía que es el arte de gestionar esta intoxicación tiene mucho que ver con la filosofía. Ambas ofrecen una curación que no promete salvación alguna, tan solo desbloquear el querer vivir. Diagnosticar una época es, en último término, diagnosticarse a sí mismo. Aceptar el riesgo que hay en ello.

### Tres figuras: el árbol seco, la marioneta y el partisano

Hölderlin lanzó un grito de desesperanza que atraviesa el tiempo y aún nos interpela. “Cada día debo recordar *la pérdida de la divinidad*. Cuando sueño en las grandes épocas a cuyo alrededor se propagaba un fuego sagrado y transformaban todo lo que está muerto... y, a continuación, pienso en mí que, como un tenue fulgor, yerro y mendigo una gota de aceite con el fin de brillar todavía un instante en la noche, debes saber que un extraño escalofrío se apodera de mí y, en voz baja, me repito esta palabra estremecedora: ¡muerto viviente!”.<sup>4</sup>

El pensamiento trágico-romántico contempla cómo la piedra cae en el estanque y se hunde irremediamente. Alguien gime bajo la piedra, sería mejor no haber nacido. En la oscuridad total, la nostalgia se deshace en lamentaciones tristes. Pero si apretamos la garganta podemos gritar: “Sí, somos muertos vivientes. Eso es lo que somos, y de esta muerte en vida sacamos nuestra fuerza”. Entonces dentro de nosotros se forma la historia de nuestra vida.

Interiorizar la muerte es nuestro modo de resistir(nos) a la realidad, a la máquina de movilización. De evitar la trampa que es creer en una afirmación unilateral de la subjetividad. Odiamos las islas individuales y los refugios privados.

4. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1959, t. VI, p. 362.

La politización de la existencia empieza a precisarse. Para que el querer vivir llegue a convertirse en desafío hay que atravesar *tres transformaciones* o, lo que es lo mismo, la potencia de la nada debe desplegarse como una *combinación lineal* de tres potenciales distintos.

La primera figura en esta historia de la interiorización de la muerte es *el árbol seco*. Para el sentido común, un árbol seco es un buen ejemplo de voz agorera, de agonía enterrada. De una madera cuyo mejor destino solo puede ser el de convertirse en leño. Kleist supo ver mucho más y, refiriéndose a Penthesilea, la reina de las amazonas que muere en una extraña lucha amorosa con Aquiles, afirmaba: “Cayó porque florecía con demasiada fuerza y orgullo. El roble seco resiste la tormenta que, sin embargo, logra derribar al árbol sano con estruendo, porque puede hacer presa en su follaje”.<sup>5</sup> Penthesilea muere porque tenía demasiada vida. El árbol seco, en cambio, aguanta y resiste. Tan solo manteniéndose en pie, desafía al viento. Resistirse, porque nos posee quizás “demasiada” vida. Este “demasiado” que llevó Hölderlin a la locura. La interiorización de la muerte, pues, ¿como una manera de evitar enloquecer? En definitiva, ser un árbol seco me salva de la muerte, que no es otra cosa que la movilización global, pero se paga con la imposibilidad de vivir. Y se paga también con la soledad. Un árbol seco no sirve para guarecer a nadie. Nadie se cobija bajo un árbol seco. ¿Y si la única manera de soportar un exceso de vida que no puede desplegarse fuera, paradójicamente, introduciendo dentro de sí la muerte? Aclaro, aunque sé que ya no es necesario: interiorizar la muerte no es una metáfora. La interiorización de la muerte es tan concreta como todas estas enfermedades de las que he hablado y que nos atacan desde nuestro interior: enfermedades autoinmunes, depresión, síndrome de fatiga crónica, etc. El cuerpo reacciona contra él mismo. ¿No se podrían explicar admitiendo que son extraños modos de resistir a la realidad que se nos impone? En última instancia, son modos de ausentarse

5. H. Kleist, “Penthesilea” en *Sämtliche Werke und Briefe*, Múnic, 1961, p. 321.

de este mundo. Pero ¿en todo aquel que se ausenta no hay ya un disidente? La generación de jóvenes japoneses llamada Búnker, que vive encerrada en su habitación, conectados o no a internet, y que abre la puerta únicamente para recibir la comida, también huyen a su manera de este mundo. Y, sin embargo, está claro que cualquier forma de interiorización de la muerte no sirve. Hay que arrancar del árbol seco una verdadera *eficacia* crítica.

Para pensar un concepto de eficacia interesante tenemos que acudir al pensamiento chino antiguo, ya que esta tradición supo abordar el dinamismo de la realidad sin encajarlo en las categorías dualistas de la metafísica occidental (causa/efecto, medio/fin, fuerza/movimiento), y sin tampoco ligarlo a la iniciativa humana de un sujeto. Mediante la palabra china *che* (o *Shi* en pinyin), que se traduce como posición, circunstancia, poder, potencia..., el pensamiento chino introdujo una concepción estratégica de la realidad.<sup>6</sup> Esta cita de Sun Tzu es útil como punto de partida: “El buen estratega reclama la victoria al potencial surgido de la disposición y no a los hombres que están bajo su mando”.<sup>7</sup> El potencial surge de una *disposición* que radica en la propia realidad. Lo que en el caso anterior significa que las virtudes humanas (valentía, cobardía, etc.) no se poseen intrínsecamente, sino que son el resultado de un condicionamiento exterior sobre el cual se puede intervenir. Me gustaría recoger esta enseñanza. Puesto que la relación vida/muerte no es una relación objetiva, en el sentido de una relación entre dos cosas, puedo pensar la interiorización de la muerte como una *disposición* determinada entre vida y muerte. Disposición significa tanto posición como articulación. Una disposición que, evidentemente, me dispone en relación al mundo, pero que además posee un potencial en ella misma. En concreto, el potencial del árbol seco es el de la no-acción (*wu wei*). Contra el *potencial de la no-acción* chocan y claudican las embestidas más feroces. Lo

6. F. Jullien, *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*, Barcelona, 2000.

7. Sun Tzu, *L'art de la guerre*, París, 1999.

débil vence a lo fuerte, porque, como se dice en el Tao, sabe vencer sin luchar<sup>8</sup> y mediante el no-actuar, se conquista el mundo.<sup>9</sup>

A pesar de todo el árbol seco no puede ser el final de la travesía, constituye una verdadera posición capaz de organizar y resistir mediante la “no-acción”, pero carece de flexibilidad. Es una posición a la que le falta la flexibilidad asociada a la movilidad. Demos un segundo paso. El árbol seco que incorpora el movimiento tiene el nombre de *la marioneta*. La marioneta es ya un cuerpo con una capacidad práctica de resistencia. Ante la vorágine que nos lleva y que nos impone una humillación claudicante, existen clásicamente dos posiciones contrapuestas. La metafísica antigua defiende ante el movimiento y la erosión del tiempo, la inmovilidad. Para muchas vanguardias artístico-políticas del siglo pasado, la solución, al contrario, pasaba por vencer al propio cambio yendo cada vez más lejos en el juego. Petrificarse o bien acelerar el movimiento. Estas dos propuestas ya no nos sirven porque han sido subsumidas en el interior de la misma movilización global. La marioneta, en cambio, inventa su propio movimiento. Sé que esta afirmación sorprende, puesto que usualmente se ve en la marioneta un ejemplo de máxima sujeción y dependencia. Siempre hay alguien detrás moviendo los hilos de lo que es una falsa vida. Conviene dejar a un lado semejantes elucubraciones. Una verdadera marioneta japonesa, que tiene que ser movida incluso por tres hombres a la vez, es una figura que se ha liberado de toda subordinación. De hecho, en la tradición más antigua del Bunraku, las marionetas se utilizaban en rituales para contactar con los espíritus. En otras palabras, la marioneta tiene *otro* centro de gravedad que le permite moverse más allá de la propia movilización. Aparentemente es movida. En verdad, es ella la que crea su movimiento, su propio ritmo. De la misma manera que el árbol seco se oponía al árbol frondoso, la marioneta se opone a la peonza. La peonza frente al movilismo de la movilización global intenta reaccionar e imponer su propio eje de movimiento. Su aspiración es

8. Lao Zi, *El libro del Tao*, Madrid, 1990, p. 77.

9. Lao Zi, *op. cit.*, p. 41.

poder mantener una relación con el Afuera, es decir, su deseo es el de sumergirse en un movimiento perpetuo que la lleve. Pero la imposibilidad de establecer esta relación con el Afuera, o sea con lo que está más allá de la movilización global, la imposibilidad de fundirse con este mundo independiente que gira en torno a ella, acaba teniendo una consecuencia inesperada. A causa de la imposibilidad de ir más allá de sí, se produce el máximo autocentramiento. La peonza, queriendo alcanzar el Afuera, acaba cayendo dentro de sí misma. La marioneta no se hunde en la impotencia, es un cuerpo que se resiste gracias al *potencial del ritmo*. Pero le falta el porqué. Y aunque, quizás por ello, puede danzar de un modo tan extraordinario ante el abismo, nosotros no podemos renunciar a una cierta idea de conciencia.

Por eso hay que dar un último paso. Tenemos que encarar una tercera y última transformación que subsuma tanto el árbol seco como la marioneta en una nueva figura. Una figura que vaya más allá, pero que recoja y conserve lo que cada una de ellas aporta. *El partisano* será la tercera disposición o modo de interiorizar la muerte. Vida y muerte se vinculan para generar el *potencial de la convicción*. El partisano lucha a espaldas del frente enemigo. Sabotea el transporte y los suministros. Es un infiltrado que conoce el terreno perfectamente y aunque, la población en principio le protege y esconde, vive inmerso en el riesgo. Su lucha es completamente irregular, puesto que se salta todas las distinciones del Derecho clásico que pretendían acotar la guerra, y que ciertamente tampoco funcionan en la guerra social. Guerra/paz, legal/ilegal. Combatiente sin traje profesional. El disimulo y la oscuridad son sus mejores armas. El partisano es quien mejor conoce y sabe servirse de la noche. Su arma principal es la inacción expectante (que no es reposo) y, a la vez, la movilidad absoluta (que no es movilismo). Las dos facultades más propias del árbol seco y de la marioneta se recogen en él. Lucha de modo más o menos coordinado, aunque a menudo “va por libre”. Para Lenin, el partisano debe estar sometido a la dirección política del partido o de lo contrario es chusma. Por eso no espera ni gracia ni justicia del enemigo, y en el fondo de

nadie. Si es detenido será sencillamente ejecutado sin juicio alguno. El partisano lleva en él la muerte y su propia condena a muerte. Hoy, evidentemente, se le acusaría de terrorista. Y, sin embargo, la acción del partisano tiene en ella misma un carácter plenamente político. ¿De dónde le viene esta legitimidad que es más determinante y más fuerte que la propia legalidad? Le viene de lo que él, en esencia, es. El partisano, antes que nada, es *un partidario*. Este es el significado más original. Un partidario es alguien que se enfrenta de modo absoluto con un enemigo que es, a su vez, también absoluto. Ahora ya estamos en condiciones de encarar el partisano como la tercera transformación. El partisano es aquel que lucha en el campo de batalla que es la vida. El partisano, a diferencia de la marioneta, toma partido. Y eso quiere decir que tiene una creencia. Cree en lo que le hace vivir (y morir). Pero esta creencia es una apuesta loca. Es la apuesta por un nosotros, por la existencia de un nosotros. El partisano es un partidario del querer vivir que se alza y lucha contra una realidad que le impide vivir. Esta insumisión radical le confiere un carácter político que no es el habitual. Se trata más bien de una figura postpolítica y postheroica que abre agujeros en la realidad, que enciende fuegos en la Noche. El partisano es el que no encaja en este mundo y actúa en consecuencia. Esta es su auténtica dimensión política. Su vida es un permanente acto de sabotaje, pero no hay nada heroico en ello.

Partisano es quien se toma en serio la pregunta ¿cuál es tu noche? Y porque lo hace, puede liberar la vida contra la vida.

La potencia de la nada se despliega, pues, como la combinación lineal de tres potenciales: el potencial de la no-acción, el de ritmo y el de la convicción.

Las tres transformaciones (árbol seco, marioneta y partisano) articulan una propuesta que ya no es estética sino política, y que permite pasar de la noche del malestar a la noche de la resistencia. Es la politización de la existencia.



¿Y si soy un desesperado qué pasa?

Es difícil creer en la humanidad metido en un vagón de metro lleno a rebosar de turistas sudorosos. Sé, porque lo veo cada día, que la mayoría bajará en la próxima parada. Con un plano en la mano, se dirigirán apresurados a fotografiar unas piedras que para ellos no tienen cicatrices. Regresarán cansados aunque triunfadores, cada uno habiendo comprado su colección de sensaciones. Se pondrán nuevamente los auriculares, sus ojos mirarán otra vez al vacío y proseguirán el viaje. Ellos no oyen este silencio ensordecedor que yo oigo. O quizás, simulan oír una música que sale de unos auriculares para librarse del poder de este silencio. Yo deseo salir del túnel. Ellos quizás simulan que salen afuera para poder seguir adelante, para continuar la travesía de la noche.

Primera conclusión. La fuerza de dolor y la fuerza del anonimato son una misma y única fuerza. Esta coincidencia es el impensado que la luz fluorescente del mundo oculta.

Segunda conclusión. Lo que he buscado durante toda mi vida ha sido elucidar la igualdad *querer vivir = desafío*. He pensado esta igualdad en el interior de la constelación formada por el ser, el poder y la nada; luego, bajo el fondo de la relación entre infinito y nada; y finalmente, sobre mi propio cuerpo.

Famara, 2013.

Las piedras negras que la tierra vomitó están sedientas de sol. Como tú y como yo. Es imposible no sentir ternura. Volveré a esta playa de la que me he despedido muchas veces, y a la que siempre acabo regresando una y otra vez. Aquí la noche no llora ni el mar murmulla. Aquí la existencia se densifica. He entrado en el mar para abrazar una ola altísima que me llamaba. El barco es un pliegue del mar, dice Deleuze. Pero en este mar impetuoso jamás he visto un barco. Solo las olas azuladas del querer vivir que estallan contra el tiempo petrificado. Las innumerables cometas de los surfistas son paréntesis de colores que se deslizan por el aire en un baile loco. Y yo me pregunto cuando pasan a mi lado: ¿qué ponen entre paréntesis? Ando por esta playa infinita y el aullido del viento atonta mis sentidos. Oigo las voces de mis hijos pero ya no están, han regresado a casa. Una ola me ha arrojado sobre la arena. Me levanto aturdido. Cuesta abrazar las olas del querer vivir. El risco altísimo que guarda esta playa tiene un mirador desde el cual una mujer de treinta años se lanzó con su coche al vacío la semana pasada. El mar irreflexivo sigue derramando la blancura resplandeciente de su soledad. Borracho de viento, y yo mismo hecho un jirón de viento, me agarro con todas mis fuerzas a esta PUTA VIDA TAN HERMOSA.

Entonces ¿si odias tanto la vida por qué abrazas a tus hijos? Justamente por eso. Para que tengan una vida tan hermosa como la mía.

Sobre mi rostro siento el calor agradable del sol que ya se pone. Me estremece la voz que grita dentro de mí. Pronto llegará la noche. No hay marcha atrás. Volveré a leer a Marx. La guerra continúa.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN NOCIONES COMUNES

**Sociología de la imagen**  
de Silvia Rivera Cusicanqui, 2015

**Capitalismo, deseo y servidumbre**  
de Frédéric Lordon, 2015

**Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria**  
de Silvia Federici, 2015 (reedición)

**La razón neoliberal**  
de Verónica Gago, 2014

**La cocina de Marx. El sujeto y su producción**  
de Sandro Mezzadra, 2014

**Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas**  
de Chistian Marazzi, 2014

**Cine-capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias**  
de Jun Fujita Hirose, 2014

[www.tintalimon.com.ar](http://www.tintalimon.com.ar)



Esta edición de 1000 ejemplares se terminó  
de imprimir en Gráfica MPS SRL, en  
setiembre de 2015 en Santiago del Estero  
338, Gerli, Lanús, Argentina.