

Más allá de la crítica de la vida cotidiana

Santiago López-Petit

Universidad de Barcelona¹

La relación que existe entre la vida y la política no es nada simple. En este texto vamos a abordar únicamente la relación de la vida con el discurso político. ¿Cómo el concepto de vida entra en dicho discurso? ¿Cuál es su función? O más exactamente ¿Cuál puede ser su función a la hora de construir un pensamiento crítico y radical? Porque lo primero que hay que decir es que en el discurso crítico el concepto de vida no ha sido siempre bienvenido. Por lo general, se afirmaba que el concepto de vida conllevaba un irracionalismo que debía ser totalmente expulsado. Posiblemente el que formuló de un modo más acabado dicha crítica en la tradición marxista fue Lukacs. En *El asalto a la razón*, Lukacs llevó a cabo un ataque demoledor (y no muy bien fundamentado) contra lo que se conoce como filosofías de la vida: De Nietzsche a Heidegger pasando por Simmel, Spengler y otros. La tesis es conocida: el irracionalismo de las filosofías de la vida acaba desembocando en el fascismo. Desde entonces será siempre sospechoso vincular crítica y vida.

El fenómeno primigenio polar de la filosofía de la vida, la contraposición entre lo vivo y lo anquilosado, podía aplicarse

sin esfuerzo a este complejo de problemas comprometiendo filosóficamente a la democracia como algo mecánico y anquilosado.

Ciertamente, en Marx tampoco se halla una referencia explícita a la vida, aunque alguna interpretación como la de M. Henry² sostenga que para Marx la realidad es la vida real de los hombres y su práctica. Siendo su filosofía una incesante reducción de las categorías del pensamiento (económicas, sociales...) a las leyes de la vida. De hecho, se puede defender que Marx introduce lo que podríamos llamar el factor subjetivo pero no propiamente un concepto de vida. Como es conocido, la filosofía de su época había terminado en un camino sin salida. Por un lado, la filosofía se desdoblaba en un materialismo positivista (que es un fetichismo del hecho); por otro lado, en un voluntarismo (que es un activismo sin conocimiento de la realidad). La propuesta de Marx consistirá en sortear el dilema. Su respuesta será la defensa de la praxis. La praxis como esta actividad que plantea que el mundo puede cambiar —porque cambia— y cuyo cambio es, además, auto-transformación del hombre. El punto

de partida de este razonamiento es la afirmación de un hecho histórico: una economía no controlada rige por encima de las relaciones humanas. Pero esta tesis materialista es crítica, lo que implica que la relación entre la conciencia y la existencia es falsa, y que dicha relación debe ser superada. Se puede afirmar que Marx halla en la praxis revolucionaria del proletariado el ejemplo de esta verdadera actividad humana entendida como unidad de teoría y práctica. Podríamos decir que es así —en tanto que filosofía de la praxis— como se introduce el factor subjetivo en el pensamiento crítico (frente a las otras concepciones que defienden leyes históricas objetivas). Pero hablar de factor subjetivo no implica una referencia directa a la vida. El discurso crítico y la vida cotidiana: los surrealistas

El concepto de vida no entra en el discurso crítico asociado a la filosofía de la historia, sino en relación a la vida cotidiana y a su crítica. De esta manera cuando la vida entra en el discurso crítico no lo hace propiamente como vida, sino como vida cotidiana. Desde siempre se había realizado una crítica a la cotidianidad. Pero dicha crítica iba

ligada sobre todo a actitudes personales o a grupos socialmente ociosos, que expresaban así su desprecio por el trabajo productivo. Desde filósofos a poetas, en la Antigua Grecia o al comienzo de la modernidad, se dan estas actitudes de huida de la sociedad. La cuestión de la cotidianidad aparece sin embargo sólo hacia 1925. Cuando después de la desorganización social, cultural... que había supuesto la I Guerra Mundial, el capitalismo se organiza y organiza toda la vida social. Esta reorganización va a comportar una burocratización generalizada, la introducción del trabajo en cadena, el taylorismo en la producción. Así es como la esfera de la producción pasa a ritmar el tiempo diario, a distribuir el espacio, en resumen: a organizar la vida cotidiana.

Por esta razón se puede afirmar que el análisis de la vida cotidiana (y la aparición de dicho concepto) va de la mano de su misma crítica. El concepto de vida entra así en el pensamiento crítico. Y la pregunta asociada a su entrada será diáfana desde el principio: ¿Cómo salir de la vida cotidiana? Existen tres concepciones enfrentadas de la vida cotidiana (y de su crítica):

- 1) Heidegger (representante de lo que se conoce como la revolución conservadora).
- 2) Los surrealistas.
- 3) El grupo de los jóvenes filósofos que publican la revista *Philosophies*. Entre ellos Henri Lefebvre que será amigo de Guy Debord y es, por tanto, el puente con los situacionistas.

No trataremos aquí el caso de Heidegger porque se aparta de nuestro interés principal. Digamos únicamente que en *Ser y Tiempo* se tematiza la vida cotidiana como caída en una esfera impersonal, y que primero la angustia, después una determinada relación con la muerte, constituyen modos de salir hacia una existencia más auténtica. Para los surrealistas la respuesta a la pregunta de ¿cómo salir de la vida cotidiana? se condensa en una palabra: poesía. La poesía aparece como forma de vida, como creación colectiva, y la acción poética (desde el amor hasta la literatura) es el hilo perdido y nuevamente encontrado que debe *permitir al hombre salir del laberinto* y cambiar la vida tal como querían Rimbaud o Lautréamont. Pero no sólo eso: la poesía, entendida de esta manera, constituye el medio para ex-

perimentar ya la verdadera vida (= *vraie vie*). En el I Manifiesto del Surrealismo de A. Breton se afirma: “Es quizás la infancia la que más se acerca a la verdadera vida... La infancia en la que todo concurría, sin embargo, a la posesión eficaz, y sin azar, de sí mismo. Gracias al surrealismo, parece que estas posibilidades vuelven”.³

La poesía es el preámbulo y el camino que nos acerca la verdadera vida, esta vida que está ausente de la cotidianidad. No en vano el final del I Manifiesto termina así: *L'existence est ailleurs*. La existencia está en otro lugar. El objetivo de los surrealistas consistirá, pues, en explorar todos estos *ailleurs* (lugares lejanos y desconocidos). Estas regiones por descubrir son bien conocidas: el inconsciente, lo maravilloso, la locura, el sueño, los estados de alucinación... Dicho de otro modo, frente a la vida cotidiana que es sinónimo de mediocridad, una mediocridad asentada sobre tres tipos de límites:

1) Límites de orden lógico: las categorías lógicas —especialmente el principio de identidad— fundan la realidad al reducir la multiplicidad al Uno.

2) Límites de orden moral (tabúes sexuales y sociales).

3) Límites del orden del gusto (las convenciones de buen tono ligadas al sentido común).

Se trata de alargar el campo de las posibilidades humanas que no debe tener límites. Esta crítica de la vida cotidiana se hará desde ese extraño lugar que es la surrealidad. Ese punto del espíritu en el cual la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, lo alto y lo bajo dejan de ser percibidos contradictoriamente.

Es inútil buscar en la actividad surrealista otro móvil que la esperanza en determinar ese punto (2º Manifiesto del Surrealismo).

Desde la surrealidad (que se expresa como lo maravilloso inmanente y trascendente a lo real), la vida cotidiana aparece como vulgar e insoportable. Para alcanzar ese no-lugar los surrealistas desarrollarán técnicas de acceso que intentan sustraerse al control de la razón y que pretenden liberar las fuerzas que aprisionan el pensamiento (escritura automática...). Ahora bien, la surrealidad será siempre difícil de precisar. La surrealidad será primero vista como un Absoluto (etapa en la que se

privilegia la interioridad del hombre). Posteriormente, como una noción correlativa con la realidad (breve etapa en la se acercan al PCF y defienden tesis materialistas).

El discurso crítico y la vida cotidiana: los situacionistas

H. Lefebvre crítica al surrealismo porque con su apelación a la poesía (y a sus múltiples expresiones) no libera realmente al hombre. Se trata de un simulacro de liberación que el acercamiento al marxismo no cambia en lo esencial. Para Lefebvre y sus compañeros —a diferencia de los surrealistas— *la vida es única*, o, lo que es igual, la verdadera vida no está afuera. La intuición que está detrás de esta tesis es la siguiente: la vida cotidiana de la sociedad burguesa no tiene que ser confundida con la vida cotidiana en general. Hay, pues, hacia el año 1946 una rehabilitación de la cotidianidad por parte de Lefebvre. Si bien la afirmación crucial será siempre que cambiar la vida cotidiana es hacer la revolución. Pero, ¿qué es la vida cotidiana? En principio, la vida cotidiana no es susceptible de una definición rigurosa ya que sólo de lo muerto puede darse una

definición. Quizás la mejor definición sea una definición reductiva: excluyamos de la praxis por medio del pensamiento y de la imaginación las actividades especializadas, ¿qué queda? Para los positivistas: nada. Para los metafísicos: todo, ya que esta operación de abstracción no alcanza lo óntico, y, mucho menos, lo ontológico. La respuesta de Lefebvre será que siempre queda: algo. Un algo que no se define fácilmente puesto que no es una cosa ni una actividad precisa. Se trataría de una mezcla de naturaleza y cultura, de historia y de vivencia, de individualidad y de socialidad. La vida cotidiana es, según Lefebvre, lo que hay de más simple y evidente y, sin embargo, más difícil de delimitar y aprehender. Es lo informal que desborda a las formas. Mediante un juego de oposiciones se puede intentar una aproximación. La vida cotidiana: es lo más trivial y repetitivo y, a la vez, lo más profundo; lo más pobre y humilde y, a la vez, lo más pleno. No tiene sentido, por tanto, calificar a la vida cotidiana de auténtica o de inauténtica. Ella es justamente el ámbito donde la autenticidad y la inautenticidad se confrontan. Estas dificultades por definir la vida cotidiana residen en el hecho de que la vida coti-

diana nos rodea. No se está jamás fuera de ella. Ella es el centro de todo y la medida de todo (de la realización o no de las relaciones humanas, de toda política revolucionaria...). A finales de los 50 Lefebvre —ante la extensión creciente del fenómeno de la alienación— debilita la crítica a los surrealistas, y parece oponer también a la vida cotidiana *una vida verdadera*. En continuidad directa con estos planteamientos generales se entienden las posiciones de los situacionistas. No en vano hay que recordar que Lefebvre y Debord precisaron juntos el concepto de vida cotidiana, aunque luego se separarán por disputas personales. Debord defiende que la miseria de la vida cotidiana oculta una riqueza inexplorada.

Sólo la existencia perceptible de esta riqueza inexplorada conduce a definir por contraste la vida cotidiana como miseria y como prisión.⁴

76

Vaneigem parece radicalizar el enfoque. La vida cotidiana es una reserva de energía vital que puede hacer saltar esta sociedad.

Entonces veremos con claridad que la vida cotidiana encierra una energía que mueve

las montañas... en ella empieza el gran juego de la libertad.⁵

La conclusión de esta mirada sobre los surrealistas y los situacionistas, es que efectivamente la vida entra en el discurso crítico por la vía de la crítica a la vida cotidiana. De esta manera —y yendo más lejos que un simple vitalismo— la vida adquiere una dimensión existencial pero permanece encerrada en una aporía: la vida está y, a la vez, no está en la vida cotidiana. Como si la aporía fuera el precio que tuviera que pagarse para que la vida mantuviese la dimensión existencial en el interior del discurso político. Los avatares en que se verán envueltos tanto los surrealistas como los situacionistas prueban lo que decimos. Los surrealistas harán un paso atrás y preferirán refugiarse en lo mágico, en lo maravilloso. Los situacionistas, en cambio, salen de la aporía mediante una afirmación vitalista que desparadojiza la aporía misma. Vaneigem es quien mejor lo expresa cuando sostiene que hay que reforzar la intensidad de lo vivido. Hay que aumentar el espacio-tiempo de lo auténtico. En definitiva: para cambiar la vida cotidiana hay que impulsar un

proyecto de enriquecimiento del espacio-tiempo de lo vivido.

El espacio-tiempo unitariamente vivido es el primer foco de guerrilla, la chispa de lo cualitativo en la noche que sigue ocultando la revolución de la vida cotidiana.⁶

El retorno del concepto de vida

Con la derrota del mayo del 68, y con la reacción conservadora que se produce, la crítica de la vida cotidiana desaparece como era de esperar. Ya nadie se acuerda del *cambiar la vida* cuando lo que está en juego es cada vez más la simple supervivencia. Y, sin embargo, el discurso crítico postoperaísta, especialmente, retoma el concepto de vida. Es más, es como si por fin la política y la vida se hubiesen encontrado. Como si el miedo al irracionalismo hubiese desaparecido. De pronto todo el mundo sabe que es la sociedad entera la que se ha convertido en productiva; que no tiene sentido distinguir entre trabajo productivo y trabajo improductivo que, en definitiva, *las vidas son puestas a trabajar*. ¿Qué ha pasado? Evidentemente, el concepto de vida se impone al discurso crítico porque ciertamente la socie-

dad ha cambiado, y el único modo de poder describir la nueva forma de dominio y de producción es mediante una referencia a la vida. Pero ocurre que esta inflación actual del concepto de vida se ha producido en total ruptura respecto de las tradiciones críticas que hemos comentado. Dicho más directamente: la vida que en la actualidad circula en el discurso crítico no tiene nada que ver con la vida cotidiana y su crítica. Toda relación con la vida cotidiana ha desaparecido. Vaneigem afirmaba en su *Tratado*:

Los que hablan de revolución y de lucha de clases sin referirse explícitamente a la vida cotidiana... tienen un cadáver en la boca.⁷

Si es así, ¿no será que cuando el cambio revolucionario no está ya a la orden del día, la crítica de la vida cotidiana se hace demasiado insostenible? Volvamos al principio. Afirmamos que hoy la vida es el objeto principal del pensamiento crítico. Pero es una vida neutra que ha perdido tanto su carácter aporético como su dimensión existencial. Quizás es ese el concepto de vida que nos merecemos. Por nuestra incapacidad

en transformar el mundo. Me gustaría decir modestamente que yo me rebelo ante ello, y todo lo que he escrito y hago es un intento para ir más allá. Voy a escoger dos ejemplos de este retorno de un concepto de vida vacío de vida. Dos ejemplos que, como espero mostrar, son totalmente contrapuestos: Negri y Agamben. Creo que ambos nos impiden avanzar hacia una radical copertenencia entre vida y política, hacia una auténtica politización de la existencia.

Agamben y Negri

Se puede decir que tanto Agamben como Negri parten de las reflexiones de Foucault en las que éste trata el concepto de biopoder. Sin embargo, el resultado al que llegarán será distinto e incluso opuesto. Agamben, analizando lo que son los campos de concentración, propondrá el concepto de *nuda vida* (vida desnuda). Negri, oponiendo la biopolítica al biopoder, propondrá el concepto de multitud. Veamos antes qué es el biopoder de Foucault.

Como es conocido, Foucault hace un estudio genealógico del poder disciplinar. De cómo el poder convierte en

dóciles y productivos a los cuerpos. Siendo el panóptico, la estructura que con mayor eficacia efectúa este sometimiento. Así Foucault muestra la otra cara, la cara oculta y dominadora de la Ilustración. Pero este análisis del poder punitivo —bajo fondo de una historia de los cuerpos— será completado con la introducción de un nuevo modo de ejercerse el poder: el biopoder. Según el autor francés uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX consiste en que el poder, por así decirlo, se hace cargo de la vida. Esta estatalización de lo biológico apunta a gestionar la población en tanto que cuerpo múltiple formado por innumerables cabezas. En lugar de adiestramiento-disciplina lo que persigue esta nueva tecnología de poder es seguridad-regulación. Para ello emplea previsiones, estimaciones estadísticas, etc., que deben permitir reducir los estados morbosos, prolongar la vida, estimular o no la natalidad... en definitiva: optimizar la vida. Entre el poder disciplinario y el biopoder no existe oposición sino complementariedad. Agamben generaliza el concepto de biopoder. El campo de concentración es un espacio biopolítico puro

y absoluto. En este sentido es insuperable. El campo de concentración está fundado únicamente en el estado de excepción, lo que supone la suspensión del Derecho. Pero el campo de concentración no pertenece al pasado: se abre cada vez que el estado de excepción se convierte en regla, y eso es lo que hoy sucede permanentemente. El campo de concentración es el paradigma del biopoder, de esta gestión sobre la vida. ¿Pero sobre qué vida? Según Agamben, la vida que está frente al poder (aquí habría que entender que el poder, en última instancia, es poder de matar) es la *nuda vita* (esta vida desnuda) despojada de todo Derecho. Una vida que ha sido separada de su forma y que puede ser asesinada pero no sacrificada ya que ha dejado de ser sagrada. Con la introducción del concepto de *nuda vita* Agamben rescribe el nacimiento y el desarrollo de la política occidental. La política en Occidente se funda en la exclusión de la *nuda vita*. Así el poder soberano queda desvelado como aquella ficción que oculta el vínculo entre violencia y Derecho. Vida y muerte dejan, por tanto, de ser conceptos científicos para pasar a ser conceptos políticos. La

novedad de la biopolítica moderna, nos dice Agamben, es que todo lo biológico es político y a la inversa.

El planteamiento de Negri es ciertamente diferente. Negri, como decíamos, retoma también la cuestión del biopoder, pero en estrecha continuidad con su lectura de Marx. Su afirmación es que ahora *la vida forma parte del campo de poder*. Pero para él este campo de poder es originariamente fruto de la subsunción del capital en la sociedad. No hace falta recordar la importancia que tiene el fragmento de las máquinas de los *Grundrisse* de Marx para esta interpretación. Leído desde Marx, *biopoder* significa, pues, que la tríada sociedad-fábrica-Estado queda perfectamente articulada. Que es toda la vida la que es puesta a trabajar, con lo que se vienen abajo las distinciones entre trabajo/no-trabajo, trabajo productivo/trabajo improductivo... No entramos a discutir si es suficiente esta tendencia histórica (la subsunción real) para dar cuenta de nuestra actualidad (o si, por el contrario, lo característico de la postmodernidad es la ausencia de un proceso central). Lo que nos interesa resaltar es que Negri contra Foucault va a dis-

tinguir entre biopoder y biopolítica. La pregunta que plantea es:

¿Podemos identificar en la vida el lugar de emergencia de una suerte de contrapoder, de una potencia, de una producción de subjetividad que se da como momento de des-sujección?⁸

Su respuesta, evidentemente, es afirmativa. Cuando el biopoder se extiende a la sociedad, se produce una inversión. Biopolítica indica, entonces, estos procesos nuevos de subjetivación, las resistencias. En definitiva: la vida como resistencia. Hay, pues, un sujeto de la tendencia. No hace falta recordarlo, este sujeto político es la multitud.

Resumiendo. Vemos cómo con Agamben y Negri el concepto de vida entra en el discurso político. Lo hace de dos modos y con efectos distintos. Agamben introduce la *nuda vita* para desconstruir el Derecho, y difícilmente dicho concepto sirve para una práctica real. Negri, por su parte, con el concepto de multitud que sería la vida de una multiplicidad de singularidades, el conjunto de unas diferencias que permanecen como tales, persigue construir una teleología materialista que fundamente su propuesta de

cambio revolucionario. A pesar de que los efectos producidos por la nuda vida y por la multitud son radicalmente diferentes, creo que se puede sostener que en ambos casos, la vida que entra en el discurso político es una vida neutra y sin dimensión existencial. Que tanto en Agamben como en Negri la vida ha perdido todo carácter problemático para convertirse en pura y simple solución a un problema. Me refiero, evidentemente, a la transformación social en tanto que problema. En la práctica eso significa que con dicho concepto de vida, nos vemos abocados a un dilema:

- 1) O no se puede hacer ninguna política crítica y radical. (Agamben nos conduce a la pura impotencia)
- 2) O sólo se puede hacer variantes de la política tradicional. (Negri sustituye el término clase trabajadora por el de la multitud, pero la matriz de pensamiento es la misma)

Si queremos salir de este dilema, nuestro objetivo tiene que ser devolver la problematicidad a la vida. Retornarle su radical ambivalencia. O, lo que es igual, restituirle su carácter aporético y su dimensión existencial, recuperar, en cierto modo, pero yendo más allá, la crítica de

la vida cotidiana. Creo que este camino nos acerca al querer vivir. Y pienso que sólo una política del querer vivir puede evitarnos ese dilema entre una pasividad total y un activismo que se autoengaña. Poner la vida como problema quiere decir que la vida no es algo dado, no es un simple dato del que partir. Esta constatación implica la necesidad de realizar una genealogía del concepto de vida.⁹ Dicha genealogía que radicaliza la crítica de la vida —que el propio hombre anónimo lleva a cabo cuando pone el *yo vivo* en el centro de su existencia— debe abrirnos el camino hacia esa otra política. El momento clave consiste en pasar de la vida al querer vivir, y eso es lo que efectuamos mediante una experiencia radical de la vida. La experiencia radical de la vida consiste en un pensar a fondo en mi vida cortando toda posible hipostatización hacia la Vida (con mayúscula). Provocar la vida con la vida me saca fuera de ella, y me deja ante el querer vivir que es, a la vez, mi querer vivir. Pensar a fondo en mi vida —y pensarla a fondo implica haber bloqueado toda renuncia— me produce zozobra. Zozobra ante mi querer vivir, zozobra —más exactamente— ante la ambivalencia de

mi querer vivir que no encuentra límite ante sí, ni fondo en su descenso. De un modo paradójico se puede concluir: no existe la vida, sólo existe el/nuestro querer vivir. Pero nosotros —que somos hombres y mujeres que vivimos en el interior de un desierto circular— no podemos hacer de esta recuperación del querer vivir un puro grito vitalista. Sabemos demasiado bien que el querer vivir no es siempre este gesto radical, este desafío que deseamos. Al contrario, muchas veces nuestro querer vivir está delimitado por el miedo y la esperanza, que son las dos formas de sometimiento. Porque el querer vivir no existe en el aire. El querer vivir funciona (bien podríamos decir: está capturado) en el interior de una movilización total de la vida que se confunde con la sociedad. Pues bien, el ser del querer vivir capturado, es el ser precario.

De la crítica de la vida cotidiana a la crítica de la precariedad

Seguramente, la categoría que mejor permite dar cuenta de la mayoría de los fenómenos que se producen en la postmodernidad es la de movilización. To-

dos y cada uno de nosotros estamos movilizados. Ciertamente, la explotación capitalista forma parte de dicha movilización, pero la movilización en tanto que es una *política de la relación* significa mucho más. Nuestra propia existencia es esa movilización total de la vida. Nos movilizamos para (re)producir esta realidad obvia que se nos cae encima, cuando trabajamos, cuando no trabajamos, cuando nos buscamos a nosotros mismos, cuando construimos proyectos... La movilización global de la(s) vida(s) crea una realidad en la que se confunden guerra y paz, orden y desorden... Esta nueva territorialidad tiene la forma simultáneamente de espacio fronterizo y de supermercado. En el espacio fronterizo el límite se ha hecho virtual. Hay infinitas fronteras y también ninguna. Espacio de control absoluto en el que lo que eres viene determinado por las fronteras que te es permitido superar. Espacio fronterizo que también es supermercado donde escoger libremente. Eres la marca que puedes comprar. La movilización global produce un territorio aparentemente pacificado en el que la catástrofe le es immanente/inminente. La movilización global de la vida neu-

traliza lo político empleando la cultura (y la idea de choque de culturas). Ya no hay sujetos políticos sino víctimas. Víctimas de catástrofes naturales y de origen social. Lo que ciertamente es falso pero no deja de tener una parte de verdad si contemplamos la movilización global como una guerra que se nos hace. El querer vivir es, pues, sujeto, lo que significa que literalmente está sujeto y es, por tanto, un engranaje del sistema. Creo que esta es la novedad más importante: la movilización global de la vida (lo que se entiende comúnmente por la globalización neoliberal) realiza un nuevo tipo de individuación que es el ser precario. La novedad que comporta la movilización global de la vida reside en su funcionamiento: te sujeta, cuando te abandona, y a la inversa, te abandona cuando te sujeta. Esta fragilización paradójica del querer vivir constituye el ser precario. Es importante destacar que esta individuación no es normativa, aunque, evidentemente, la normalización sigue funcionando como una especie de infrapenalidad. La normalización producía individuos normalizados pero no aislados, ya que consistía en la auto-reflexión de un grupo en relación a una

norma. En cambio, la individuación, efecto de la movilización globalizada, produce individuos singulares en su radical aislamiento. Precariedad significa estar solo frente a la realidad. En la movilización global, el querer vivir es expropiado de su querer vivir. Entonces queda el ser precario que es un querer vivir aplastado: un querer vivir que sólo puede ser instinto de supervivencia. Por esa razón, la precariedad no es algo que nos pasa, y que puede dejar de pasarnos. La precariedad no es algo accidental sino un carácter verdaderamente esencial del ser que en esta sociedad podemos ser. La precariedad fragiliza nuestro mismo querer vivir, y en la medida en que lo hace, nos encierra en el ser. Entender cómo funciona el ser precario es tener en cuenta que, si bien la precariedad es social, la precariedad como tal se vive individualmente. Se impone una primera conclusión: desde el ser precario —que es ese querer vivir reducido y fragilizado— la vida se ve como un campo de batalla. La segunda conclusión es decisiva: hoy la crítica de la vida cotidiana —que como veíamos era esencial a todo política radical— debe ampliarse a la vida misma. Porque la vida es la autén-

tica forma de dominio y sujeción. Hoy la crítica de la vida cotidiana es la crítica a la guerra cotidiana que se nos hace. Es la guerra a la guerra.

Una política del querer vivir es aquella que ataca y subvierte el ser precario. Atacar el ser precario es ciertamente una focalización que, sin embargo, apunta a la sociedad capitalista en tanto que todo. Esto significa que dicha política —porque encara al ser precario como esta paradoja que hemos descrito— deberá aunar dos componentes: el odio y la transversalidad.

a) El odio a la vida como prueba. Tenemos que reapropiarnos del odio. El precario tiene que odiar su vida, tiene que ser capaz de levantar una demarcación entre lo que quiere vivir y lo que no está dispuesto a vivir. Este odio libre es la potencia de vaciamiento de su ser precario.

b) La transversalidad como estrategia. Esta nueva política tiene que ser completamente transversal. Transversalidad significa que no hay un frente de lucha privilegiado (por ejemplo: el trabajo), sino que el combate se dirige contra la propia realidad entendida como un *continuum*

de frentes de lucha. Evidentemente, esta transversalidad supone también el rechazo a ocupar una determinada identidad.

Luchar contra la precariedad es atravesar todos los frentes de lucha sin cobijarse en identidad alguna que, por lo demás, siempre sería impuesta. Como los *woblies* americanos se organizaron atravesando las distintas divisiones étnicas, técnicas, de género... El precario que lucha de esta manera es capaz de desokupar el orden y abrir una tierra de nadie. Gracias a la transversalidad la potencia de vaciamiento se hace colectiva. Entonces se abren la(s) tierra(s) de nadie. Las tierras de nadie clavadas en el espacio fronterizo donde reponerse para volver a atacar el código del poder que actúa mediante el par tener dinero/no tener dinero. Una política contra la precariedad que hace de la vida un campo de batalla, una política del querer vivir, tendrá siempre que mantener estas dos dimensiones (personal y colectiva) permanentemente unidas. De esta manera, el concepto de vida que entra en el dis-

curso crítico adquiere verdaderamente, tanto un carácter aporético como una dimensión existencial. Que la vida es un campo de batalla es algo que también tiene que ver con nuestra vida.

Notas

- ¹ Doctor en Filosofía. Académico del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Universidad de Barcelona. Miembro de la fundación Espai en Blanc. Ha publicado entre otros libros: *El infinito y la nada* (2003). *El querer vivir como desafío*, *Amar y pensar: El odio del querer vivir* (2006) *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad* (2008). *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir* (2009). Colabora con distintas revistas de pensamiento como: *El Viejo Topo*, *Archipiélago*, *Riff Raff*, *Futur Antérieur*, *Posse*.
- ² Henry, M.: *Marx*. Paris, 1976, Tomo I y II.
- ³ Breton, A.: *Manifestes du surréalisme*. Paris, 1985, p. 52.
- ⁴ Debord, G.: "Perspectivas de modificaciones conscientes de la vida cotidiana" publicado en *La creación abierta y sus enemigos*. Madrid, 1977, p. 211.
- ⁵ Vaneigem, R.: *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona, 1977. p. 63.
- ⁶ *Ibidem*, p. 239.
- ⁷ *Ibidem*, p. 19.
- ⁸ Negri, A.: *Guías*. Barcelona, 2004, p. 86.
- ⁹ Es lo que he intentado en mi libro: *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Barcelona, 2003.