

# QUERER VIVIR, ANOMALÍA Y LA NOCHE DEL NIHILISMO

**Cristopher Morales Bonilla**

Universidad de Barcelona

cmoralbon@gmail.com

Reseña de: LÓPEZ PETIT, Santiago (2014). *Los hijos de la noche*.  
Barcelona: Bellaterra. 224 págs.

La filosofía suele ser una forma de relacionarnos con el mundo a través del conocimiento. Más en concreto, esta forma de conocimiento normalmente se queda en los más o menos estrechos límites de la racionalidad, de la lógica. Esta forma de entendimiento de lo real, que tiene siglos y siglos de historia, ha intentado imponerse como la única forma de conocimiento posible. Así, el presupuesto que se esconde tras ella es que la propia realidad tiene una cierta legalidad, o legalidades, que se pueden, y se deben, descubrir para poder manejarnos mejor en el mundo.

Sin embargo, desde el mismo momento del nacimiento de la filosofía como *logos*, surgió también el modo de producir un pensamiento a través de la experiencia íntima de la subjetividad. La realidad no era ya una objetividad universal sino la dimensión subjetiva e intransferible en el que el sujeto se relaciona y desenvuelve en unas condiciones históricas determinadas. Muchas veces se ha querido llamar a esto de formas diferentes pero no filosofía para, con ello, dejar claros los límites entre lo racional y lo irracional. Por suerte, estos límites hace tiempo que se están rompiendo, aunque no con la velocidad y la fuerza necesarias.

*Los hijos de la noche* es la descripción de un pensamiento de un sujeto concreto en una situación dada. Y, por ello, no carece de interés. Más bien, todo lo contrario. Pocas veces un pensamiento acaba por revelarse tan veraz, tan auténtico, pero no en el sentido de remitir a un cierto origen primero como podría ser el caso de Heidegger, sino en el sentido de proceder de las tripas. Lo que aquí se cuenta es algo profundamente subjetivo pero, sin embargo, absolutamente universal. No se trata de un mero relato en primera persona, que podría acabar siendo una forma de literatura. Lo que aquí se cuenta no es más que el proceso por el que un sujeto intenta lidiar con su vida en unas condiciones de extrema dificultad.

El contexto principal del pensamiento es, aquí, la *enfermedad*. Las primeras páginas son desnudas, sin artificios, sin retórica. No hace falta. El proceso descrito no podría ser más propio, su misma verdad, el relato de cómo su enfermedad determina toda su vida, el modo en el que vive, los modos en los que muere, los modos en los

que ama, los modos en los que no puede amar, etc. ¿Cómo una situación así no habría de determinar la forma en la que un individuo se piensa a sí mismo y al mundo, a *su* mundo? No tendría sentido producir un pensamiento en el que se hiciera caso omiso de esta situación. Sería, de entrada, una forma de pensar tramposa, artificial, metafísica en cuanto alejada de lo que es, se quiera o no, su suelo. Muchas doctrinas filosóficas han obliterado su propio suelo material. Aquí la enfermedad se presenta en toda su crudeza. Pocas veces podremos leer tanta sinceridad en un libro dedicado al pensar. A partir de aquí, la enfermedad lo determina todo. No podría ser de otra forma (pp. 13-37).

La enfermedad propia se entiende como una condición que no es absolutamente personal. Es, más bien, fruto de una forma de vida cotidiana que, en parte, ha producido la enfermedad. Esta no es una especie de desgracia divina. Es la realidad la que produce la enfermedad. Por eso, es tan importante entender la relación entre vida cotidiana y normalidad. El concepto de "vida cotidiana" se pone aquí en relación al modo en el que Henri Lefebvre entendía este concepto.<sup>1</sup> Solo aquí se puede entender la enfermedad en un sentido realmente social, es decir, político: la vida cotidiana está siempre relacionada con una cierta *producción* de normalidad. Hay *una* vida cotidiana en la que todos tenemos que encajar para que *la* sociedad en general funcione perfectamente.

En el conjunto de gestos que conforman esa vida cotidiana, es la *repetición* lo que conforma su verdadero núcleo. La vida cotidiana es el conjunto de repeticiones de los mismos gestos en los mismos módulos de tiempo. Se convierte en una repetición infinita de lo mismo, en la que no pueden encajar otros conjuntos de gestos ni otros modos de tiempo. La supervivencia de la vida cotidiana, en general, lo presupone. ¿No significa esto que la realidad, nuestra realidad íntima y cotidiana, aparece como guiada por una fuerza ciega, como una fuerza ante la que no podemos hacer nada, como lo *inexorable*? Parece que no podemos hacer nada para evitar que ocurra lo que tiene que ocurrir. Lo inexorable es la eterna repetición de lo mismo. La vida cotidiana en cuanto conjunto de los mismos gestos, repetidos una y otra vez, producen una realidad abocada a igualarse a sí misma eternamente. *La realidad no cambia. No puede cambiar* (pp. 49-57).

La inexorabilidad de la realidad, la eterna repetición de lo mismo de la vida cotidiana, produce una realidad *enferma*. Aquí se conecta el momento en el que la experiencia personal es la experiencia de la producción de la realidad del capitalismo. La enfermedad se convierte en la forma de entender una producción de lo real absolutamente asfixiante en la que nada cambia.

La enfermedad ha tenido un cierto recorrido en la historia de la filosofía, pero casi siempre como el cajón de sastre en el que meter todo aquello que no podía ser identificado con lo racional (pp. 59-68). Sin embargo, en nuestra forma de vivir con la realidad, la enfermedad se relaciona no con la excepcionalidad, sino con la normalidad. Frente al modo en el que los románticos entendían la enfermedad como algo digno por ser excepcional, hoy la enfermedad se ha convertido en algo banal.

---

<sup>1</sup> Cf. LEFEBVRE, Henri (1961). *Critique de la vie quotidienne*. Paris: L'Arche.

Enfermedades como la fatiga crónica o la fibromialgia están absolutamente despojadas de épica. Si la locura romántica era una forma de vida más pasional y salvaje que la vida burguesa, las nuevas enfermedades impiden vivir. El sujeto quiere vivir y no puede. No es que construya un mundo pasional alternativo; por el contrario, queda reducido a un *querer vivir* impotente (pp. 69-75).

La realidad es, obviamente, la realidad del capitalismo. Estas enfermedades de la normalidad son, por lo tanto, productos directos de una organización social histórica y determinada. Otra diferencia con la noche de los románticos: esta parecía una mera creación del sujeto que, en su imaginación, era capaz de saltar por encima de la cotidianidad burguesa, igual que harán los surrealistas décadas después. Por el contrario, las nuevas enfermedades de la normalidad son una *anomalía*. Esta idea, que es básica en todo el libro, hace referencia a que el enfermo es visto como algo averiado, como una máquina que ya no sirve para aquello que fue diseñada. Por eso, la enfermedad, entendida como anomalía, es la anomalía como verdad. La verdad del enfermo es, en última instancia, ser la verdad de lo real, pero sólo como anomalía, como una especie de verdad negativa (pp. 77-84).

La realidad del capitalismo, en relación a la cual el enfermo es anomalía, es la de la igualación entre capitalismo y realidad.<sup>2</sup> Ya no existe exterioridad. ¿Cómo tener una vida no capitalista? Esta pregunta, que ha sido la base de numerosos movimientos emancipatorios en las últimas décadas, parece exponer un problema que no tiene solución. Situarse en los márgenes ya no tendría sentido porque no hay margen. Ciertas categorías de la metafísica acaban por revelarse aquí como categorías políticas: la totalidad, el Absoluto, son formas de entender formalmente la relación de un modo de organización de la vida que ha acabado por despojarse de su condición de modo de producción histórico. El Absoluto se convierte en una categoría que dice la verdad de la realidad como una tautología. Con una producción de realidad semejante, ¿cómo puede extrañar la aparición de las enfermedades de la normalidad? (pp. 85-100).

Sin embargo, pese a la enfermedad, pese a la realidad asfixiante y tautológica, existe el *querer vivir*. Hay un impulso a que la misma enfermedad no ocupe todo. Pese a ella, existe el deseo de tener una vida, pero no en el sentido capitalista e ideológico de tener un cierto capital que gestionar en la forma de una subjetividad entendida como marca. Aquí el *querer vivir* quiere convertirse en desafío.

Aparece de este modo una articulación entre el dolor y la nada, dos categorías que podrían parecer abstractas y metafísicas pero que, otra vez, aparecen absolutamente concretizadas y materializadas. El *querer vivir* se enfrenta a una realidad. Ese *querer vivir*, lastrado por la enfermedad, produce al sujeto el dolor de un *querer vivir* que choca una y otra vez con la realidad tautológica. Si este *querer vivir* se muestra como impotente, ¿qué le queda? La nada, la fuerza de la negatividad, el deseo y la potencia de negar la tautología de lo Absoluto, de la realidad hecha una con el capital. El dolor

---

<sup>2</sup> Esta idea ya ha sido desarrollada en el último libro del autor. Véase: LÓPEZ PETIT, Santiago (2009). *La movilización global: breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de sueños.

de la imposibilidad del querer vivir acaba por desembocar en la nada. Igual que ocurre dentro del método dialéctico, el querer vivir acaba por presentarse como una fuerza negativa frente a la realidad. Tal vez la realidad no se pueda transformar, ni siquiera en sus aspectos más mínimos, pero sí que es posible convertirse uno mismo en una fuente de negatividad, en un desafío, en una amenaza, en una pieza que no encaja, en una pura fuerza negativa.

A diferencia del modo en el que el Romanticismo entendió el dolor y la negatividad frente al mundo (pp. 115-140), de lo que se trataría ahora, a partir del querer vivir como desafío, es convertir la nada en una potencia, no en una forma de lamento, de melancolía infinita que acaba casi siempre en el nihilismo. Ahora, el dolor que surge del querer vivir se tiene que transformar en una *posición*. El desafío que supone la anomalía, el querer vivir que no hace otra cosa que chocar una y otra vez contra la realidad tautológica, se tiene que convertir en la creación de un espacio de resistencia, en una instancia desde la que decir no, una forma de superar el nihilismo al que la potencia de la nada puede desembocar.

Hay que deshacerse del nihilismo, es decir, *atravesar la noche*. Esto significa pasar de la noche del malestar a la noche de la resistencia. El nihilismo es solo un punto de partida, pero nunca un punto de llegada. El desafío aquí es deshacernos del nihilismo pero salvando la potencia de la nada. Pero, ¿cómo hacer esto desde el dolor que produce el choque entre el querer vivir y la realidad tautológica? A lo largo de la historia ha habido varias formas de enfrentarse a esto: indiferencia ecuánime del budismo, por la que toda la realidad queda suspendida; la invención del yo trágico, propia de los románticos, y que exime de relacionarse con lo concreto; la creación de un horizonte emancipatorio por parte del marxismo; indiferencia creadora por parte del dadaísmo... Frente a estas respuestas, aquí se establece la necesidad de evitar la clausura mediante la posición de un *cuero*. Esto significa estar dispuesto a llevar adelante una lucha, una resistencia, sabiendo que la victoria es imposible. A diferencia de otras formas de estrategia, aquí la resistencia es el fin, no el medio (pp. 141-160).

Si la realidad aparece como tautológica, poco más se puede hacer que convertirse uno mismo en anomalía, en un vector de resistencia, en una forma de amenaza que, sin embargo, y de forma trágica, sabe que su gesto es eso, solo un gesto, porque la realidad es lo más parecido a una roca inamovible. El desafío es, ahora, desplegar la potencia de la nada, pero sin caer en el nihilismo, es decir, en la igualación en la que toda la realidad queda desvalorizada.

Aquí ya no podemos hablar de sujeto y objeto. Estas categorías filosóficas parecen estar demasiado muertas con respecto a lo que aquí se habla, a lo que aquí está en juego. El desafío que se plantea no es meramente teórico ni epistemológico, aunque, en parte, lo es. Es un desafío de una vida que quiere vivir y que se enfrenta con una realidad asfixiante, que no puede ser transformada. Sin embargo, eso no significa la rendición. Significa hacer lo que una vida tiene que hacer, enfrentarse, y estrellarse, una y otra vez, contra lo real, contra esa tautología y ese Absoluto que se pone delante de la vida que quiere vivir como el límite último y absoluto.

Por eso, el libro de Petit es creíble. La construcción conceptual no tiene como base una mera relación de conceptos que luego, de forma más o menos misteriosa, tiene que tener algún tipo de relación con la forma en que cada cual vive. Aquí la base de todo es el dolor, la enfermedad, lo más propio e íntimo. Aquí ya no hay intelectuales. Hay cuerpos que sufren, que viven y que necesitan gritar por estar ahogándose. La mera reproducción de lo teórico aquí ya no tiene sentido. Es una vida que piensa y que no le queda otra que querer vivir, seguir viviendo para una tarea imposible: destruir la tautología de la realidad.

