

# De la civilización como crash-test

Frédéric Neyrat \* (2007)

Democracia, cooperación, confianza, educación ‘sostenibles’... nunca antes se había oído, leído, sufrido tanto este predicado desde que fuera originariamente adherido al sustantivo ‘desarrollo’. Tomada al pie de la letra, la noción de ‘desarrollo sostenible’ es más bien inquietante, si de lo que se trata, en definitiva, es de mantener el desarrollo eco-técnico tal como es por todos los medios posibles (1). Pero la proliferación de este predicado bueno-para-todo debe, sin embargo, ser interpretada como algo bastante más real que una máscara ideológica o una técnica de marketing; traduce de forma manifiesta una angustia contemporánea: por ejemplo, el hecho, precisamente, de que nada parezca capaz de persistir de verdad. “Nada dura”, nos decimos y añadimos enseguida: “y esto parece que tampoco va a durar mucho tiempo”. Tal es la íntima formulación de nuestra relación paradójica con el tiempo, aquella que contiene tanto nuestras posibilidades políticas más fatalistas como las más revolucionarias.

## Cronopatología

Nada muy nuevo, en apariencia. Desde la época moderna, lo inmortal y lo estable parecen haberse deslizado por la piel de las presencias efímeras, y lo efímero resistir con dificultad ante la atracción hacia la nada. Científico, político, artístico, económico... bajo todos sus aspectos, la modernidad podría ser considerada como un gran proyecto de liquidación; de las tradiciones, por ejemplo, algo que los reaccionarios deploran. “Época de la superación, de la novedad que envejece y se ve inmediatamente remplazada por otra novedad aún más nueva”, la modernidad, dice Gianni Vattimo, cede hoy su lugar a la posmodernidad en cuanto época en la que ya no se concede ningún crédito a lo inédito (2). De la modernidad a la posmodernidad, la temporalidad se habría reducido poco a poco al supuesto tiempo presente, sin tiempo diferido ni futuro.

En léxico heideggeriano, diríamos que el Dasein de los seres humanos cada vez tiene más dificultades para ‘proyectarse’ más allá del Gestell, del Gran Dispositivo, del circuito eco-técnico. Los agentes de dicha cronopatología parecen perfectamente localizados: por un lado, las tecnologías de la información y de la comunicación productoras de ‘tiempo real’; por otro, las normas del capitalismo consumista de la ‘era del acceso’, en la que los objetos se transforman en actualizaciones de corta duración en el seno de flujos de servicios propuestos a los consumidores y medidos por el rasero de un ‘lifetimevalue’ que expresa el conjunto de servicios que la empresa podría asegurar durante una vida entera. De este modo, queda sin duda asegurada una duración económica que atraviesa la obsolescencia programada de los objetos y es capaz de adaptarse y mantener los contornos de una subjetividad metamórfica; pero se trata de una duración que parece haber abandonado la posibilidad de apropiación de los individuos.

En efecto, la exigencia de adaptación conocida con el nombre de ‘flexibilidad’ se apoya en un auténtico rapto del tiempo, la sutilización de los tiempos muertos de la existencia en provecho del supuesto tiempo ‘vivo’ de la producción sin límites: debemos formarnos sin cesar con el fin de mejor dar forma al mundo, ni un solo instante de nuestra existencia debe vivirse para nada, incluso la reproducción, incluso la sexualidad o nuestro trabajo doméstico son ‘experiencias’ susceptibles de alimentar nuestra rentabilidad en el trabajo... El secreto de esta nueva forma de ‘acumulación primitiva’ es la apropiación de la duración subjetiva mediante una demanda de atención permanente a las imágenes del Capital, imágenes en las que verificamos lo que se supone ya hemos vivido. Ahora bien, la duración no puede, en modo alguno, vivirse y experimentarse psíquicamente sin la posibilidad material de una interrupción. Pues es perfectamente posible considerar que las subjetividades puedan, no sólo adaptarse pasivamente a la demanda de flexibilidad, sino también territorializarse de forma inventiva en esas nuevas duraciones inmateriales. Y no hay ninguna razón válida para contemplar simplemente el fin de las subjetivaciones, y todavía menos para desear el retorno de lo durable-y-tangible, del sujeto autónomo y sustancial que podía recorrer sus propiedades de un solo vistazo. Aún sería necesario que nos dejaran tiempo para ello.

## Riesgos, daños y catástrofes

Deleuze et Guattari definían el capitalismo como una “liberación de flujo en un campo desterritorializado”; tal cosa, sin embargo, no podía realizarse sin causar estragos. Ciertamente, resulta crucial indagar en las transformaciones del capitalismo, pero no debe dejarse de lado el análisis de sus destrucciones. Destrucción de recursos psíquicos mediante su explotación permanente, destrucción de las sociedades mediante la “bio-piratería”, patentes que afectan a las plantas y a prácticas ancestrales (3), ataques contra la biodiversidad: hoy en día, son todas las formas de vida -humanas, animales y vegetales- las que se encuentran deterioradas. No solamente las formas de vida, sino sus condiciones de posibilidad, las condiciones de reproducción tanto del ser vivo como de las sociedades, así como la relación de las sociedades con el ser vivo mismo. La vida material en sus manifestaciones corporales, culturales y psíquicas. La salud contemplada en su simple dimensión de una vida que no esté mutilada hasta el punto de situarla sistemáticamente por debajo de su posibilidad. Porque si nadie parece saber en realidad lo que puede un cuerpo, sí puede muy bien saberse aquello que ya no puede hacer, más allá de toda resiliencia, cuando las destrucciones son irreparables. La vida es plástica; no es indestructible.

Los cambios climáticos nos permiten medir perfectamente la extensión de los estragos. Ya pueden constarse sus dramáticos efectos sobre determinadas poblaciones del Pacífico o en Alaska, pero también en los Estados Unidos de América, donde sufren incendios cada vez más violentos o ciclones como el Katrina, que no son tanto más numerosos cuanto más intensos. Estos cambios afectan tanto a las poblaciones humanas como a la flora y la fauna. Chris Thomas, profesor de Biología de la Conservación en Leeds (Reino Unido), advierte: un millón de especies podría desaparecer por efecto del calentamiento global. Evidentemente, la biodiversidad ha sido ya en varias ocasiones gravemente atacada en

el pasado y, en cada una de esas ocasiones, se necesitaron millones de años para que aquélla se recuperase de una extinción masiva. El “desarraigo”, por retomar un término utilizado por Heidegger, no es sólo asunto de humanos; también los animales se vuelven apátridas, o abiotópicos: “Volvamos a una montañita tropical como Monteverde, en la que no encontramos ciertas especies más que muy cerca de la cumbre. Hace quince mil años, habrían vivido más abajo. Si el clima sigue calentándose de forma sustancial, ya no les quedará ningún lugar al que ir” (4).

Aquí no hablamos de “riesgos”, no especulamos sobre bases abstractas o miedos lejanos, antes bien apoyamos la posibilidad de una interrupción catastrófica global sobre la constatación de daños reales, algo que lleva a ciertos biólogos de lo más sensato a afrontar la posibilidad de una “sexta extinción” (5). Hace poco, la Comisaria europea para el Medio Ambiente, Margot Wallström, encontraba ciertamente “interesante que los Estados Unidos busquen vida en Marte”, pero añadía: “Tal vez deberíamos asegurarnos de que haya vida sobre la Tierra en el futuro, de forma que, si los marcianos vienen a visitarnos, todavía nos encuentren aquí...” Esta posibilidad catastrófica apenas resulta audible hoy en día; los monoteísmos nos han acostumbrado de tal manera a prometernos en vano el fin del mundo que todo discurso que evoque la figura de la catástrofe suena a religioso: profético, luego mentiroso. O bien es uno un fundamentalista, en cuyo caso la idea de una catástrofe global puede parecer más bien agradable, o bien no se lo cree, porque ya nos han tomado bastante el pelo, etc. El resultado es, en ambos casos, el mismo. Devastadora y global, la catástrofe tiene ahora el aspecto de algo ya visto; no en vano Hollywood nos proponía hace poco un “día después” particularmente realista (6).

Si articulamos los ataques reales con los daños eventuales, es con el fin de desechar todos esos enunciados tan liberales - y, en el fondo, bastante repugnantes- del tipo: “no existe el riesgo cero”. En todas las ocasiones, se tratará de destacar la “finitud” del hombre, su condición de ser mortal, pero siempre para aceptar el Orden del mundo. Por mucho interés que podamos reconocerle a los análisis de Robert Castel, no nos es posible escuchar sin rechistar que somos los “frustrados” de la protección, que “la vida es un riesgo porque lo incontrolable está inscrito en su propio desarrollo”, si el recuerdo de nuestra mortalidad y de nuestra finitud tiene como objetivo hacernos aceptar la producción voluntaria, por empresas transnacionales, de aquello que provoca, de forma económica, científica y programada, la muerte, lo incontrolable y el riesgo (7).

Decir que la busca infinita de protecciones y las “preocupaciones securitarias” son “el reverso de la medalla de una sociedad de seguridad” (8) es creer en la existencia de dicha medalla y validarla; algo a lo que nosotros nos oponemos. A partir del momento en que se sostiene que “la búsqueda del riesgo cero en materia alimentaria sería, entonces, abstenerse de comer (¿principio de precaución?)” (9), se reducen las luchas -contra los OGM, por ejemplo- a una chiquillada. Sin embargo, aún pueden encontrarse discursos peores: la glorificación heroica de los riesgos, de la exposición al peligro por medio de la cual el hombre no desmerece de su condición. Así, François Ewald ha leído tan bien a Hegel que puede extraer de él la conclusión siguiente: “no ser capaz de afrontar el riesgo es vivir como las bestias” (10). Qué quieren ustedes, ya no somos verdaderamente hombres hoy en día, “no puede hacerse la guerra más que a riesgo cero. Singular transmutación de los valores”. Así que un poco de valor, muchachos, asumid riesgos; esto permite “adquirir una conciencia verdadera” de nuestra “auténtica identidad”. Por otro lado, es el liberalismo el que “hace de la cuestión del riesgo un principio de gobierno” (11). Está claro: se trata de esa moral de petimetres que Lacan analizó con amplitud (12). Y perfectamente hipócrita, además: para uno mismo, el riesgo de un valor que no se expone; para los otros, la cobardía que se expone al rechazo del sacrificio.

Al final, haremos juramentos de fidelidad a los señores del tiempo. Para no cambiar nada.

## Preveniones, inmunizaciones y protecciones

Cómo cambiar sin cambiar es la cuestión crucial en materia de “gobernanza”. Si la versión up to date de la biopolítica contemporánea integra la existencia de las catástrofes, no es articulándolas con los daños, sino con los riesgos; riesgos de todo tipo, en ocasiones “medioambientales”, pero también policiales, militares, económicos, etc. Virus, información, nubes radioactivas, cualquier fenómeno parece capaz de extenderse casi instantáneamente, de forma pandémica, como si el mundo se hubiera convertido en un continuum social que se comunicase poco a poco por contigüidad espacial. Sin embargo, la caricatura de un profeta, encuadrada en una viñeta de algunos centímetros de lado, provocará intensas reacciones populares.

Y no se comprenderá la relación que las poblaciones mantienen con el llamado “peligro terrorista” si no se levanta acta de las condiciones que rigen actualmente las condiciones de producción, de difusión y de recepción de los acontecimientos. Si el socius posmoderno es tan receptivo a los riesgos, no es solamente porque estos últimos sean convocados, generados por formas de expansión horizontal, es también porque la globalización ha tenido como efecto cerrar al mundo sobre sí mismo: los fenómenos no hacen más que expandirse y perderse hasta el infinito; nos vuelven a caer encima después de haber dado la vuelta al mundo. No hay refugio aquí abajo. El riesgo es la sociedad misma, la sociedad globalizada que se asienta sobre las divisiones fundamentales y que ha organizado hasta el día de hoy los espacios supuestamente disjuntos de lo privado y lo público, de lo científico y de lo político, de la “naturaleza” y de la “técnica”, etc. Sobre este fondo psico-técnico es sobre el que se experimenta la aprehensión de los riesgos y de las catástrofes.

Instrumento de gestión que se inscribe en el continuum informacional global, la biopolítica de las catástrofes (13) anticipa los riesgos para no cambiar las condiciones de vida. Y puede perfectamente transformarse en un instrumento político en manos de los poderes más reaccionarios, más liberticidas, al transferir la carga de inquietud que produce un socius semejante a cualquier tipo de fenómeno: el terrorismo, por ejemplo. Se minimizarán los daños fundamentales que, tomados en consideración, conducirían a cambios políticos radicales, y se practicará la “prevención”; se aplicará el “principio de precaución” para conseguir mantener la forma actual de producción (“desarrollo sostenible”) y de reparto del mundo (“guerra preventiva”). De este modo, un liberal asegurará que no existe riesgo cero (en materia

“medioambiental”), sino un riesgo infinito (en materia de terrorismo “islamista”, iraquí, iraní, etc.). Tal reparto forzado resulta desastroso: deja, por un lado, que prosiga el deterioro del mundo y, por otro, alimenta los peligros que se supone combate.

Extraña lógica -analizada por Derrida en múltiples ocasiones- que transforma una protección en ataúd, un remedio en veneno, un conjuro en magia negra: toda tentativa que consista en querer proteger al Uno (Soi) del Otro, el cálculo de lo incalculable, la vida de la muerte, etc., está condenada al fracaso; uno no puede inmunizarse sin arriesgarse a un ataque del propio cuerpo por los anticuerpos que uno mismo habría segregado. Este proceso “auto-inmunitario” confirma la imposibilidad ontológica para el Uno, sea individual o colectivo, de cerrarse sobre sí mismo y excluir al otro sin autodestruirse. Es, pues, esencial saber bajar la guardia, ex-ponerse. Pero Derrida levanta igualmente acta de la necesidad política que consiste en “no favorecer las situaciones de riesgo”, en no “asumir riesgos por otros” (14).

Nos encontramos aquí ante la mayor dificultad. Porque no son sólo los pensadores liberales los que la toman con la búsqueda del “riesgo cero”; están también todos los pensamientos llamados radicales que consideran la demanda de protección como algo que impide toda política de transformación. “Exponeos”, piden los liberales; “exponeos”, piden los libertadores: la libertad tiene buenas espaldas. Pero no hay vida posible sin protección, y las protecciones son buenas cuando están integradas en procesos de auto-organización en los que se enmarañan las existencias, en procesos constituyentes que amplían el dominio de lo común. Lo que los discursos de emancipación critican con mucha razón es lo que podría llamarse la captura discursiva de la protección por determinados Estados, por determinados grupos políticos o religiosos; pero de ahí no extraen la conclusión errónea de que toda protección sería en sí misma nociva. Y, sin embargo, ¿qué discurso sería posible sin la protección de las condiciones mismas de su enunciación? Cuando reina la persecución, ¿no hace falta encontrar, inventar refugios, escribir y reforzar un derecho de asilo?

Tal sería nuestra doble obligación, a la vez ontológica y política, double bind a la cual la globalización parece condenarnos: son necesarios refugios / no son necesarios; son necesarias las protecciones / no son necesarias. Parataxis infernal. Algunos extraerán de aquí la conclusión de que hay que mantener subjetivamente este imposible, o este indecible, mirarlo heroicamente a los ojos. Y, sin embargo -Derrida lo sabía, lo afirmaba y lo practicaba-, lo indecible no justifica ninguna ausencia de decisión; bien al contrario, la exige, y dicha exigencia no es otra que la exigencia de la justicia (es decir, uno de los nombres de lo indeconstructible). Nuestra decisión está orientada por una constatación: las condiciones de posibilidad de las formas de vida están seriamente deterioradas. En consecuencia, la apuesta de la política contemporánea es la siguiente: ¿cómo auto-organizarse? O más bien: ¿cómo evitar que se vuelva imposible la posibilidad de la auto-organización de las formas de vida? El problema no es ético; no es el problema de la clausura frente al otro, sino el de la apertura ontológica y política al Uno mismo. Lo que queremos decir es que es frente a nosotros mismos frente a los que estamos cada vez más cerrados. A la manera de los sujetos psicóticos, estamos encerrados fuera de nosotros mismos.

### Por una nueva imagen del ser

Oponerse a la biopolítica de las catástrofes resultaría insuficiente, pues ésta no se reduce a una estratagema ideológico-política, sino que se adapta de una determinada manera a las transformaciones que los hombres han impuesto a sus modos de vida, y es justamente esa manera la que necesitamos analizar: la biopolítica dominante tiene tendencia a separar lo que habría que relacionar y a anudar lo que habría que desunir. La biopolítica de las catástrofes comunica lo que hace a las cosas incomunicables y pone al margen aquello que sería urgente reemplazar en un contexto relacional. Ignora la complicación de las formas de vida.

Para localizar tales inversiones, sería necesario desarrollar una teoría general de las insularizaciones, de las “esferas”, por retomar el término recientemente reformulado por Peter Sloterdijk (15). Esferas individuales, colectivas y globales, biosfera y noosfera. Sólo dentro de este marco sería posible evaluar las modalidades y los efectos de las relaciones que tales esferas construyen, o no construyen, tanto con sus “afueras” como con sus “adentros”. En el tejido de continuidad propio del socius posmoderno, queremos poner de relieve la esfera terrestre, devolverle un estatus que la globalización parece no concederle más que a regañadientes, pues la tierra ha sido siempre el desecho del proceso de simbolización del Globo. Si se nos viene encima es, precisamente, porque no hemos sabido integrarla y sufrimos hoy en día los efectos de la prescripción de la tierra; lo que no ha sido simbolizado -sostenía Lacan- retorna en lo real...

Y no se trata aquí de “precaución”: la simbolización preventiva es algo que no existe; no hay en la especie más que síntomas, angustia e inhibiciones. Sin embargo, ninguna globalización habría sido posible sin lo que llamamos la individuación de la tierra, o sea la constitución post-nihilista de una esfera de relaciones no reductible a la esfera ecotécnica global, que ahora se nos aparece como el contra-movimiento de la modernidad, su inseparable sombra. Tierra, biosfera, “hipótesis Gaia”, visión ecocéntrica... todos estos acercamientos deben ser hoy en día estudiados, tomados en consideración antes de ser criticados con demasiada premura, pues permiten insuflar sangre y vida allá donde reina un puro pensamiento informativo del mundo. Pues la información no se sitúa como un tercer elemento, fuera del régimen binario propios del espíritu y la materia; la información es el efecto de un recorte ontológico cuyo objetivo preciso es separarse de la esfera del ser vivo.

Sería, en efecto, totalmente erróneo considerar que el tejido de continuidad propio de nuestras sociedades epidémicas no produce ninguna separación; nosotros pensamos lo contrario, y en ocasiones, es esto lo que muchos representantes del pensamiento posmoderno dejan escapar: en tanto la “naturaleza” sea considerada un fastidio, algo que es preciso gestionar para continuar tal cual el desarrollo del Capital, será mantenida bajo mano al margen del mundo, cualesquiera que sean los principios de “precaución”. Mientras consideremos que este mundo apesadado por la tierra no es más que un mundo para el hombre, las demás formas de vida seguirán siendo consideradas como cantidades despreciables, buenas para los campos de concentración agro-alimentarios o para los cuidados paliativos de nuestras soledades urbanas (los

animales domésticos).

Mientras se mantenga el paradigma que hace de la información el corazón del ser vivo, un corazón eterno alojado en una carne perecedera, podremos continuar pirateándolo, patentándolo y aislarlo de los contextos sociales que, sólo ellos, pueden hacerlo fructificar. El gran error está en creer que no hay más que una sola forma de inmanencia, en creer que la comunicación significa el fin de la separación; nada más falso. Y Debord se había dado perfectamente cuenta de ello en *La sociedad del espectáculo*: ya no separamos este mundo de otro mundo, sino que hacemos circular la separación en el mundo mismo; no más allá, sino por todos lados, en el corazón de las cosas.

Contra dicha inmanencia, llamamos a una reconsideración de los paradigmas humanistas, informativos, eco-técnicos, una reconsideración de las divisiones, que nunca han sido tan poderosas como hoy, porque jamás han estado tan interiorizadas. Por esta razón, la imagen del ser que proponemos es una imagen de las relaciones. Relaciones múltiples, en ocasiones cortadas, componiendo un mundo sin unidad, bastante caótico. Relaciones que exigen extender el dominio de la comunidad más allá de la esfera humana. No para incluir a los no-humanos -el modelo dominante de la biopolítica sabe incluir perfectamente-, sino para transformar el dominio de lo común y modificar nuestra definición de la política.

Un ensayista mediático francés, hoy celebre por su ruina intelectual, afirma que no hay que “transformar el mundo”, sino “salvar el planeta”. Es precisamente este tipo de enunciados el que tenemos que combatir, pues no salvaremos nada sin transformarlo todo. Suponiendo, por otro lado, que haya que “salvar” algo, y que una práctica teológica semejante no sea una de las causas del desastre ambiental.

### **Fantasma de indemnización absoluta**

Para transformar el dominio de lo común y modificar el ejercicio de la política, no bastará con enumerar los estragos ni clamar contra la catástrofe: así se mantiene la incredulidad. Por hábito religioso, sin duda, pero no es ésta la única explicación. Lo que hace falta comprender es cómo las destrucciones son posibles, y nosotros decimos que se puede destruir una cosa tanto mejor cuando se considera a esa cosa como carente de valor. Es muy posible que un cierto tipo de operación ontológica tenga precisamente como función separar, con la mayor impermeabilidad posible, lo que tiene valor de lo que no lo tiene. Aquello que debe permanecer de aquello que debe perecer. Sostenemos que la producción de lo sin-valor, del menos-que-nada, de lo bueno-para-perecer es el efecto secundario de la producción de lo-que-debe-permanecer. De la producción de lo indemne.

Seguimos en este punto la investigación llevada a cabo por Derrida sobre el “destino” de lo que él llama la “pulsión de lo indemne” (16), a partir de la cual las nociones de pulsión de vida y de muerte deben ser revisadas. Pero nosotros no creemos que la simple deconstrucción de la lógica infernal de la “auto-inmunidad de lo indemne” baste para dar cuenta de tal pulsión ontológica; en nuestra opinión, los procedimientos de indemnización son soportados por una creencia en lo indemne, una creencia no reductible a una dimensión religiosa cualquiera, sino dependiente de una lógica general de la que el psicoanálisis freudiano constituye la primera puesta en evidencia.

El inconsciente ignora la muerte y la irreversibilidad. Pero, sin duda, es preciso extender tal ignorancia fundamental al conjunto de los seres vivos. La “lucha por la supervivencia” no significaría gran cosa si el ser amenazado sólo se sintiese mortal; no adquiere todo su sentido más que en la posibilidad de una inmortalidad. La humanidad parece caracterizarse por poner en una relación singular esa creencia en la inmortalidad con un uso aparentemente extravagante de las pulsiones de muerte, que no serían tanto aliadas de las pulsiones de vida cuanto de la posibilidad de una super-vida (survie), de una vida fuera de nuestro alcance que nos aseguraría la supervivencia (survie). Nosotros planteamos la idea de que las pulsiones de muerte tienen como función verificar nuestra inmortalidad. Someterla a prueba.

Volvamos, en efecto, a la cuestión de los daños y las catástrofes tal como la hemos tematizado hasta ahora. La pulsión de lo indemne podría aparecer como la voluntad de no sufrir más daño; ¿cómo explicar entonces la máxima destructividad de nuestros tiempos? Extraño, en cualquier caso, que un mundo hecho por y “para” el hombre tienda a transformarse en un campo de ruinas. Como si una poderosa y monumental potencia de muerte, una silenciosa tendencia a la destrucción sistemática, se emplease pacientemente en socavar las condiciones mismas de la vida -humana y animal, pero también cultural-. Freud ya había formulado, desde luego, la hipótesis de una pulsión de muerte semejante, cuyo combate con Eros, las potencias de vida, podría determinar por completo el destino de nuestras tentativas abortadas de civilización. Nosotros, para quienes el “programa de felicidad” (El malestar en la cultura) no se inscribe en lugar alguno, salvo para forzar su realización para desgracia de todos en algún brave new world. Pero esto no esclarece en modo alguno la configuración global en el que dichas potencias se distribuyen, se alían y se oponen; no nos permite comprender en absoluto las razones por las que ciertos objetos están destinados, en apariencia, a la destrucción y otros a la preservación; ni nos permite comprender los trayectos paradójicos de pulsiones que, pareciendo aspirar a la preservación de la humanidad, conducen de hecho a su aniquilación.

Inversamente, habría que considerar la prueba de muerte como la verificación experimental de la indestructibilidad de un ser. Eso que designamos con el término “civilización” se parece cada vez más hoy en día a la programación de un crash test global. Para verificar nuestra inmortalidad, la mejor prueba consiste sin duda en destruirlo todo. Es la apuesta de Pascal pervertida como una estratagema cuasi-delirante. O bien nuestra creencia queda verificada y salimos sin un rasguño de la devastación del globo, o bien, en cualquier caso, la desaparición de la humanidad hará imposible de facto la refutación de semejante creencia. A falta de fieles todavía en vida, habremos tenido razón al creer que nunca podía pasarnos algo verdaderamente nefasto. En ambos casos, la “pulsión de lo indemne” logrará quedar satisfecha, en la plenitud del vacío o en el goce de lo eterno...

No bastará, pues, con tomar en consideración nuestra estatus de ser-para-la-muerte, pues ese para siempre permitirá

augurar la posibilidad de una verificación sacrificial de nuestra inmortalidad... Es, antes bien, una inmanencia habitable para el conjunto de los seres en relación la que se trata de constituir. Construir tal inmanencia supone destruir todo aquello que pueda permitir creer en la posibilidad de una indemnización absoluta del ser implicado, ya se trate de un sujeto, de un colectivo o de una idea. Mientras continuemos separando y valorizando la super-vida (*sur-vie*), indemnizándola, por un lado, de toda crítica, de todo ataque, de toda muerte, seguiremos despreciando, por otro, al ser vivo. Sólo sobre el telón de fondo de dicha destrucción será posible afrontar protecciones que no resulten temibles. Si, en consecuencia, nuestros modos de vida corren el peligro de no durar ya demasiado tiempo, es porque pensamos que van a durar eternamente. A la crítica del desarrollo capitalista, hay que añadir la crítica de la duración, nuestra creencia fundamental, en la que ninguna catástrofe parece hacer mella.

#### Notas:

\* Frédéric Neyrat (1968 ) es un filósofo francés. Fue director de programas del Colegio Internacional de Filosofía y, en la actualidad, forma parte del comité de redacción de la revista *Multitudes*. Es además colaborador habitual de *Rue Descartes* y de *Ctheory*, de donde se ha extraído el texto que puede leerse a continuación. Sus dos últimas obras publicadas son *Biopolitique des catastrophes* (2008 ) y *Instructions pour une prise d'âmes. Artaud et l'envoûtement occidental* (2009).

- (1) "Lo 'sostenible', pues, no es más que aquello que permite al desarrollo prolongar indefinidamente su agonía" (S. Latouche, *Survivre au développement*, Paris, Mille et une Nuits, 2004, p. 23, que de hecho retoma una idea de Vandana Shiva (citada en p. 54)). Existe edición en castellano: Serge Latouche, *Sobrevivir al desarrollo*, Icaria editorial, 2007.
- (2) Gianni Vattimo, *El Fin de la Modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- (3) Sobre esta cuestión: V. Shiva, *La vie n'est pas un marchandise*, Ecosociété, 2004.
- (4) Tomas, C., *Nulle part où aller*, en *Le nouveau Courrier - UNESCO*, abril de 2004, p. 4-7.
- (5) R. Leaky y R. Lewin, *La sixième extinction - Evolution et catastrophe*, Flammarion, 2001 (Existe edición en castellano: *La Sexta Extinción*, Tusquets, 1997).
- (6) El día después de mañana (*The Day after Tomorrow*), largometraje de Roland Emmerich (2004). En todas las películas de catástrofes, el apocalipsis nuclear, el deep impact, etc., supone una cesura fundamental entre dos mundos, entre dos formas de vida: el día después es siempre la mañana de resaca, y hace falta quitarse cuanto antes la borrachera si se quiere sobrevivir. Pero Roland Emmerich integra la catástrofe, que no es otra cosa que un cambio (climático). Como si conociese a la perfección las tesis de Lovelock que estudiaremos en otro momento: el cambio climático no es otra cosa que una autorregulación de la biosfera; es decir, un desequilibrio transitorio que precede a un nuevo equilibrio. Por esta razón, el problema ya no consiste en decir que mañana será diferente de hoy, pues uno tiene ya a la vista ese día-después-de-mañana al que se refiere el título original. De esta manera, saltamos por encima de toda cesura verdaderamente catastrófica. Las últimas imágenes de la película incluso parecen afrontar, después de todo, la catástrofe como algo más bien saludable (algo sano, capaz de salvarnos): desde un satélite, un individuo observa la tierra de vuelta al equilibrio y declara: "jamás había sido tan pura". Pureza obtenida tras el sacrificio bastante colosal de los EE. UU. y de Europa del Norte. Esquema religioso por excelencia, esquema de redención.
- (7) R. Castel, *L'insécurité sociale - qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, 2003, p. 88 (Existe edición en castellano: *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, Manantial, 2004).
- (8 ) *Ibidem*, p. 7.
- (9) *Ibidem*, p. 61.
- (10) F. Ewald, *Le risque dans la société contemporaine*, en Y. Michaud (Dir.), *L'individu dans la société d'aujourd'hui*, Odile Jacob, 2002, p. 11.
- (11) *Ibidem*, p. 16.
- (12) "El discurso del amo, en particular, y esto Hegel lo vio muy bien, dice que fuera del riesgo de la vida no hay nada que le de un sentido a la susodicha". Pero -añade Lacan- hay otros discursos, entre los que se encuentra el del histérico, para quien el sentido de la vida es el gozo (y gozar del sentido), lo que no tiene nada que ver con el placer (que pone la "tensión en lo más bajo"), sino que se sitúa más allá del principio del placer, del lado de la pulsión de muerte y de la repetición (Conferencia universitaria en Lovaina del 13 de octubre de 1972, *Quarto*, nº 3, Bruselas, 1981, p. 5 - 20). Decididamente, el histérico sabe más sobre la muerte que el amo. Ewald debería releer a Hegel con más detenimiento, con las gafas de Lacan si es posible.
- (13) Remitimos a nuestro artículo *Biopolitique des catastrophes*, en *Multitudes* nº 24 (<http://multitudes.samizdat.net/article2381.html>).
- (14) J. Derrida, *Une hospitalité sans condition* en Mohammed Seffahi (Dir.), *Autour de Jacques Derrida - De l'hospitalité - Manifeste*, « La passe du vent », 2001, p. 169.
- (15) Cf. nuestro artículo *La vie dans les sphères*, en *Multitudes* nº 24 (<http://multitudes.samizdat.net/IMG/pdf/24-neyrat.pdf>).
- (16) J. Derrida, *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2001, p. 42 (Existe edición en castellano: *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, De la Flor, 2003). Nosotros hemos realizado este análisis de lo indemne en la filosofía de Heidegger (*L'indemne - Heidegger et la destruction du monde*).

Traducción del francés: Diego L. Sanromán.

fuelle [www.ctheory.net](http://www.ctheory.net)