

IX. *La nueva cuestión social: el malestar*

19. *La movilización global tritura nuestras vidas produciendo malestar. Las enfermedades del vacío (depresión, ansiedad, anorexia...) se extienden, aunque también el sufrimiento asociado directamente al hambre o a la muerte. La miseria de la abundancia coexiste con la abundancia de la miseria. El malestar (social) puede constituir la nueva cuestión social. Sólo tiene que politizarse. Más exactamente: la politización del malestar es la prueba y, a la vez, el momento de constitución de la nueva cuestión social que corresponde a la época global.*

Los efectos que la movilización global genera sobre sus sujetos — sobre los sujetos sujetados a ella — son numerosos y nuevos. Basta ver el cambio en el tipo de enfermedades ligadas al trabajo. En la actualidad, las enfermedades más numerosas tienen que ver con alguna forma de malestar psíquico. No en vano el 70 % de las bajas laborales de larga duración son trastornos mentales.¹ La imposición del «ser precario» se manifiesta en las llamadas enfermedades del vacío: depresión, insomnio, ansiedad... Son las nuevas enfermedades propias de una sociedad en la que la norma ya no se basa en la culpabilidad sino en la responsabilidad. Una sociedad que ha enterrado la autonomía obrera, y la ha sustituido por la autonomía del Yo, es decir, por las continuas

¹ Entrevista a R. García-Macià «experta en los daños que causa el trabajo». Publicada en el magazine de *La Vanguardia* del 30 de septiembre del 2007.

llamadas a que seamos autónomos y responsables. A este sufrimiento que podríamos englobar bajo el rótulo de «miseria de la abundancia», hay que añadirle, indefectiblemente, la propia «abundancia de la miseria» que bajo las caras más tradicionales (hambre y muerte) se extiende en las ciudades ghetto globales y en las periferias de las grandes ciudades. La movilización global, que hace coexistir la miseria de la abundancia y la abundancia de la miseria, tritura nuestras vidas.

Que nuestra vida es triturada quiere decir que la movilización global produce auténtico malestar y sufrimiento. No se trata de que seamos expropiados de nuestra vida (aunque evidentemente no somos dueños de ella) sino de que la vida misma es simplemente aniquilada: reducida a nada. Mediante la generalización de la impotencia y de la indiferencia, nuestra vida es separada del querer vivir, lo que implica que la vida pierde toda fuente de valor. Nuestra vida movilizadora es una vida sin valor, intercambiable, desechable. El valor de la vida lo da solamente un relato que todos tenemos que hacer nuestro: «Tienes que ser tu propia marca».² Este relato dice, a la vez, el valor y la ausencia de valor. Movilizarse es quedar encerrado dentro de los límites de mi propia vida que yo me esfuerzo por hacer. La vida movilizadora carece pues de sentido, aunque ciertamente tenga un significado. Un significado por cuanto los otros me ven como una marca, así como yo a ellos.

La movilización global no tiene delante suyo una vida sino un individuo al que se le exigen unas determinadas disposiciones para permitirle salir a flote. La capacidad de iniciativa, el compromiso personal, incluso alguna forma de rebeldía... son las competencias que la realidad pide. La vida, para poder formar parte activa de la movilización global, tiene que perder todo espesor existencial. Tiene que abandonar la simplicidad que existe en toda vida verdadera y plena, para hacerse complicada, es decir, para hacerse neurótica. La vida movilizadora es una vida vaciada de sentido.

² «Cada uno tiene que liderar su propio proyecto». Declaraciones de la Consellera de Treball de la Generalitat de Catalunya. *Especial Empleo de La Vanguardia*, 19 de octubre de 2008.

Habermas, en la primera entrevista que concedió después de 40 años, a la pregunta por el sentido de la vida respondió: «La filosofía no es ya capaz de dar una respuesta de validez general».³ En el fondo, el filósofo funcionario tenía razón. El problema del sentido de la vida es un problema político. A pesar de todo, el camino no es fácil porque hoy sabemos muy bien que la solución política y la existencial no coinciden.

El hecho se produjo ayer a las 7:15 en una escuela de la localidad de Carmen de Patagones (Argentina), donde un alumno que había concurrido con una pistola 9 milímetros de su padre (guardacostas de la Prefectura) abrió fuego contra sus compañeros de clase y tres de ellos murieron en el acto. Un alumno de otro curso dijo al diario *El Clarín* de Buenos Aires: «Eran las 7:30 y, de pronto, escuchamos fuertes gritos y salimos del aula. En el pasillo, había tres chicas tiradas en el piso con balazos en el estómago». Otros compañeros dijeron que Rafael, de 15 años, no habló mientras disparaba los trece proyectiles. Algunos se escondieron debajo de los pupitres. En su pupitre habría grabado con un estilete «la vida no tiene sentido». [29 de Septiembre del 2004]

Más que nunca el problema del sentido de la vida es un problema político. El odio debe ser dirigido contra la vida que es la que nos somete. Jamás contra el otro que es como yo.

La movilización global implica un sometimiento, pero ese sometimiento descansa en un miedo al vacío. Ya Pascal había denunciado que el hombre es incapaz de permanecer encerrado sin hacer nada.⁴ Mejor movilizados que solos con nosotros mismos, mejor ocupados que inactivos... La movilización global posee un fundamento antropológico que juega a su favor. Lo que ocurre es que la propia movilización produce más y más vacío. Mediante el consumo este vacío será llenado de cosas. Por esa razón, el vacío en la época global es un vacío lleno que ha perdido toda dimensión trágica. La relación con el vacío ya no constituye una palanca liberadora. Antes tiene que ser vaciado.

³ Entrevista con J. Habermas, «Ojalá Estados Unidos tenga éxito en Iraq», *La Vanguardia*, 4 de noviembre de 2003.

⁴ «El aburrimiento. Nada es más insoportable para el hombre que estar en pleno reposo, sin pasiones, sin preocupaciones, sin entretenimientos, sin aplicación. Entonces siente su nada...». B. Pascal, *Pensées*, París, 1962, p. 274.

Pero el acto de comprar, lo que se conoce más precisamente como *shopping*, es el único momento vacío al que tenemos acceso. De aquí que para muchos ese momento de vacío total —de ruptura respecto la mediocridad cotidiana— se viva como un tiempo de liberación. El «debes gozar» que es la consigna que el psicoanálisis hace coincidir con la exaltación del consumo encierra, paradójicamente, tanto una liberación perversa como la misma fuente de malestar.

Estar dentro de la movilización global significa necesariamente tener que elegir. Elegir continuamente. Esa elección libre —libre simplemente porque existe una declaración que proclama nuestra libertad⁵— nos encadena. El malestar no surge porque toda elección sea en el fondo frustrante, sino por el hecho de estar atados a esta vida que construimos eligiendo.

Existe un espectro de malestares que el propio movimiento de la movilización global oculta. Pero de las grietas de la realidad salen gritos. Salen los gritos del querer vivir. Son gritos de rabia. ¿Es una ilusión creer que todos los malestares son en verdad uno solo, que efectivamente existe una nueva cuestión social?

La antigua «cuestión social» remitía a la triada explotación/revolución industrial/autoemancipación obrera.⁶ «Cuestión social» era la palabra neutra políticamente empleada para calificar la explotación capitalista. De aquí que aún siendo sinónimo de conflicto de intereses, el discurso de la solidaridad y de la paz social que vehiculaba la sociología intentase reconducirlos. Con Marx, en cambio, el sufrimiento social toma la palabra. Sobre dicho sufrimiento Marx construye un proyecto político de cambio radical que tiene como sujeto activo al mismo sujeto sufriente. Para la clase trabajadora su

⁵ J-L. Beauvois, *Tratado de la servidumbre liberal*, Madrid, 2008.

⁶ «La cuestión social aparece con la llegada de la República, cuando la aplicación —por primera vez— del sufragio universal muestra el contraste entre la soberanía política igual para todos y la trágica inferioridad de la condición civil de algunos, aquéllos que acaban de acceder a una capacidad política a partir del estado de casi sometimiento económico en el que se encuentran». J. Donzelot, *L'invention du social*, París, 1994, p. 67.

sufrimiento se hace intolerable porque puede existir una sociedad en la que éste deje de existir. La politización del sufrimiento hace de la cuestión social la gran amenaza que debe ser neutralizada.

El malestar (social) puede ser la nueva «cuestión social». La nueva «cuestión social» remite a la siguiente tríada: movilización global/revolución de las nuevas tecnologías (información y comunicación)/subversión. El malestar social es un «estar mal» debido a la movilización global. Es frecuente equiparar «tener problemas» con malestar. Detrás de las luchas obreras existían muchas causas (la intensificación del trabajo, los despidos, los bajos salarios...) pero no puede afirmarse que una de ellas fuera el malestar. No tener trabajo, no tener dinero, etc., puede generar muchas emociones y experiencias, pero no necesariamente malestar. El malestar social sale de dentro y se encuentra con un afuera; no es una simple interiorización. La dificultad para identificar y expresar el malestar social reside en que es difícil definir y/o delimitar el malestar social, ya que aparentemente es paradójico conectar dos términos que usualmente se asocian a la experiencia privada (malestar) y a la esfera pública (social).

Ese malestar social ¿genera conflictos? Ciertamente hay conflictos: desde las enfermedades del vacío hasta las rebeliones en la periferia. Que en la multirrealidad se dan conflictos es algo bastante claro. Hay que diferenciarlos, sin embargo, de lo que serían los «restos» del antiguo conflicto de clase que ciertamente todavía subsiste. Si empleamos la palabra «subsistir» es para indicar que dichos conflictos nacidos en la fábrica están ligados a una clase obrera, que es cada vez más una ilusión ontológica. La pregunta no es, pues, si hay conflictos —lo que está fuera de toda duda— sino ¿constituyen verdaderamente una nueva cuestión social? La respuesta tradicional es en términos de visibilidad. «Los conflictos han de verse para que sean reales. Tiene poco sentido hablar de grietas en las estructuras sociales si no sale ruido alguno de ellas».⁷ Podemos describir con precisión minuciosa el espectro del malestar social que comporta la movilización global,

⁷ R. Dahrendorf, *El conflicto social moderno*, Barcelona, 1990, p. 189.

pero lo que perseguimos es: ¿cómo convertirlo en la nueva cuestión social? Más exactamente: ¿cómo convertir el malestar en la nueva cuestión social cuando estamos en una época postpolítica —la multirrealidad y el espacio-tiempo global son esencialmente despolitizadores— lo que nos obliga a redefinir lo que entendemos por politización? En todo caso, es claro que sólo la politización efectiva del malestar social podrá constituirlo en la cuestión social propia de la época global.

20. *La época global es una época postpolítica porque en ella la acción política transformadora queda neutralizada. Nos encontramos ante un impasse que nos obliga a pensar de nuevo qué es lo político, qué significa politizarse. Porque la vida es el campo de batalla, la politización en la actualidad tiene que arrancar de la vida entendida como la propia existencia. Pero a diferencia de antes, la politización no va a consistir en añadir una nueva dimensión a la realidad —que es ya de por sí una multirrealidad— sino justamente en sustraer dimensiones. Sustraer dimensiones es desocupar antes que nada el «ser precario». La politización de la existencia coincide con la politización del propio malestar entendido como un momento en la génesis y estallido del malestar social.*

Con la época global entran en crisis las categorías de la política moderna. Pero no se han cumplido los augurios que anunciaba la tesis del «fin de la política». Esta tesis, que tenía en la pregonada «muerte de las ideologías» su complemento, preveía un escenario de relativismo y tolerancia. Ha sido precisamente al contrario, en la época global la política adopta sus formas más arcaicas. Actualmente la política es, sobre todo, exclusión, chantaje y guerra. Dicho brevemente, la política ha retornado como:

1. **Política de la exclusión.** La gestión de la exclusión (es decir, de los «residuos» producidos por la propia sociedad) se ha convertido en una tarea fundamental de la política, y la amenaza de exclusión — la muerte social — constituye el horizonte de dicha política.

2. Política de la crisis. La crisis es manejada políticamente bajo la forma del doble chantaje que suponen el paro y el trabajo. La política de la crisis es esencial para reconstruir la obligación al trabajo que se había perdido como consecuencia del ciclo de luchas de los años setenta.

3. Política de la guerra. La guerra adquiere una importancia básica como modo de sujeción y de dominio. El Estado-guerra surge para reducir la complejidad del mundo a partir de una política que es guerra.

Pero no hay que confundirse. «El retorno de la política» bajo sus formas más arcaicas (exclusión, chantaje y guerra) no implica un paso atrás hacia un escenario ya conocido de la lucha de clases, como si con el actual capitalismo desbocado y extremo volviéramos a los orígenes del capitalismo más salvaje. No, no es así. «El retorno de la política» nos aboca a una nueva época cuyo mejor calificativo es, paradójicamente, el de postpolítica.

Que la época global es una época postpolítica lo confirma diariamente el hecho de que la politización tradicional sobre la base de la distinción izquierda/derecha no funcione, que no nazca ningún ciclo de luchas a partir de una conflictividad directamente ligada a la dualidad capital/trabajo. Las luchas son principalmente defensivas o identitarias. Ante la guerra, la crisis y la exclusión como armas del capital no se producen realmente movimientos sociales ofensivos. Frente al Estado-guerra y la invasión de Irak bien es verdad que salieron millones de personas a la calle, pero estas manifestaciones se acabaron tan rápidamente como empezaron, y la guerra sigue... Por no hablar del efecto aniquilador de la crisis con sus deslocalizaciones, su precarización generalizada, etc. Una respuesta colectiva y sostenida en el tiempo frente a la exclusión es, por lo demás, inimaginable. Eso es la condición postpolítica. Esa ausencia de politización y, a la vez, una sensación extendida de que los procesos de la realidad son inevitables.

Cuando empleamos el término «postpolítico» lo hacemos en un sentido muy preciso. La época global es postpolítica porque en ella la acción política transformadora queda

neutralizada. No se trata de que la idea de utopía esté en crisis, o de que los antiguos ideales se hayan hundido... lo que no dejaría de ser una simple constatación fenoménica. Se trata de que la intervención política que propone una transformación social ha sido anulada. Dicho en otras palabras, postpolítica significa que en el plano de la acción política no hay alternativa a la modernización capitalista, es decir, a la globalización. ¿Por qué en la época global queda neutralizada la acción política transformadora? Porque estamos metidos en el interior de un *impasse*. Este *impasse* —que es la verdad que define la época como postpolítica— tiene una cara objetiva: lo que es políticamente factible no cambiará nada y las acciones que podrían traer consigo cambios realmente significativos son políticamente impensables. Y una cara subjetiva: hay un corte entre el destino personal y el destino colectivo. Es difícil imaginar una vinculación práctica y no sólo abstracta entre ellos. Los efectos de este *impasse* postpolítico son conocidos.

1. Estrechamiento del ámbito de lo político. Hay poca diferencia entre izquierda y derecha. Más allá del juego de simulacro gobierno/oposición existe un consenso básico que configura una verdadera política de Estado en torno a las grandes cuestiones. Además, el discurso político se adapta al lenguaje mediático, con todo lo que tiene de personalización y simplificación del mensaje.

2. Sensación de inutilidad de la política. La democracia se afirma —no por sí misma— sino por comparación como el mejor de los sistemas de gobierno político. No existe un más allá. Ni crítica posible. Hacer política se reduce cada vez más a la administración del orden existente y eso significa, en definitiva, gestionar dinero. La corrupción se hace estructural. La corrupción de estar ligada a la «historia sucia» del capitalismo pasa a formar parte intrínseca de las instituciones democráticas.

3. Disolución progresiva de lo común. Porque el destino personal no se vincula de ninguna manera con el destino colectivo, cada uno sólo debe resolver sus propios problemas. Problemas que son sistémicos se viven y tratan de solucionar

como problemas individuales, lo que genera un sentimiento de impotencia, y extiende una actitud de indiferencia respecto al otro. El espacio público desaparece y en su lugar surgen los distintos públicos que los dispositivos de poder crean.

No es de extrañar, pues, que abordar qué es la condición postpolítica y cómo hacerle frente constituya hoy uno de los objetivos principales de todos aquéllos que no se conforman con lo que hay. Existen, por lo menos, tres posiciones diferentes. La primera posición retoma y critica «el fin de la política» —que en última instancia se identificaría con la postpolítica— para reproponer la política en sí misma, o una especie de lógica democrática igualitaria que contempla el conflicto como central. Defensores de la reconstrucción de esta política «pura» serían Rancière,⁸ Mouffe, Laclau, Balibar... La segunda posición considera que nuestra época es postpolítica por cuanto la esfera de la economía se ha naturalizado completamente. Su defensor más conocido es S. Žizek. Para él, la politización de las diferencias, lo que muy bien llama las luchas identitarias del multiculturalismo postmoderno (homosexuales, minorías étnicas...), responden a demandas de la clase media alta, pero en absoluto deberían entrar en un programa de izquierda.⁹ Consecuente con ello defiende una nueva politización de la economía que permita poner un límite a la libertad del capital. La tercera posición sería la de la izquierda clásica marxista en sus distintas versiones. Postpolítica significaría en este caso simplemente victoria de la derecha, por lo que la época postpolítica sería reconducida al escenario ya conocido de la lucha de clases. La tarea se simplifica entonces puesto que se trata sencillamente de coger fuerzas —agrupar cuántos más aliados mejor en torno al proletariado— para frenar la ofensiva

⁸ «La esencia de la política reside en los modos de subjetivación disensuales que manifiestan la diferencia de la sociedad en ella misma... El consenso es la reducción de la política a la policía. Es el fin de la política, es decir, no la consumación de sus fines sino simplemente el retorno del estado normal de las cosas que es la de su no-existencia». J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, 1998, p. 184 [ed. cast.: *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, 2006].

⁹ S. Žizek, *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con G. Daly*, 2006, Madrid, p. 138.

capitalista. El problema es que a pesar de los llamamientos a la acción ésta no acaba de funcionar. Pensamos que estas tres posiciones políticas no son capaces de analizar verdaderamente la condición postpolítica que en la actualidad nos define. Creemos que su error reside en ver la condición postpolítica como una condición de la política en sí misma, en vez de comprenderla como una condición de la propia realidad y de nuestra inserción en ella.

La condición postpolítica como condición propia de nuestra realidad significa que es en el plano de la vida —plano entendido como ámbito— en el que la movilización se despliega y en el que tiene lugar el cierre que la obviada efectúa. La vida se construye así —y somos nosotros mismos quienes la construimos— como nuestra cárcel. Por eso la politización tiene que arrancar de la propia vida. Las tres vías de politización que hemos considerado (la politización de la política, la politización de la economía, y la politización de la lucha de clases) no consiguen abrir ninguna vía porque son incapaces de morder la realidad. Constatando la inviabilidad de estas propuestas se ha tendido recientemente a privilegiar el plano de la cultura.¹⁰ Pero privilegiar el ámbito de la cultura es seguir aplastando la multirrealidad. En la práctica supone pasar del conflicto de intereses al conflicto identitario. Y este enfoque que podríamos denominar «culturalista» bloquea totalmente el camino de una posible politización. Las únicas luchas pensables serán aquellas que se desplieguen en el interior del Derecho, o sea, como defensa de los derechos. La cultura no es, pues, una vía de politización. Tenemos que partir de la politización de la vida, lo que significa que si la vida es nuestra cárcel, también es el campo de batalla. Cuando la vida es nuestra cárcel porque vivir se confunde con esta movilización permanente que reproduce esta realidad obvia, entonces la vida misma es de donde puede arrancar un proceso de

¹⁰ «Tenemos, pues, necesidad de un nuevo paradigma; no podemos volver al paradigma político, fundamentalmente porque los problemas culturales han adquirido tal importancia que el pensamiento social debe organizarse en torno a ellos... Hay que aceptar como punto de partida del análisis esta destrucción de todas las categorías "sociales", desde las clases y movimientos sociales hasta las instituciones o "agentes de socialización"». A. Touraine, *Un nuevo paradigma*, Barcelona, 2005, p. 13.

liberación. En otras palabras, para combatir la realidad hay que politizar la vida, y politizar la vida significa politizar la propia existencia. La politización de la existencia no consiste, sin embargo, en elevar los intereses particulares a universales. Politizar nuestra existencia es arrancar de nuestro estar-mal y nuestro estar-mal está en el origen del malestar social.

Por hallarnos en una época postpolítica, la politización de la existencia que asume el contenido político del malestar requiere pensar de nuevo el concepto de politización. Politizar la existencia no consiste en añadir una dimensión más a la realidad —que ya es multirrealidad— sino en agudizar la realidad y con ella la obviedad que la acompaña. El cambio que implica la época postpolítica es fundamental. Antes la politización consistía en oponer otra vida (más intensa, más auténtica...) a la vida cotidiana que era sinónimo de muerte y pasividad. Ahora la politización —la politización de la existencia— es más bien sustracción. Politizarse es sustraerse al destino impuesto por la movilización global, desocupar el «ser precario» que se nos impone. Lo que se puede decir también de otra manera: politizar la existencia es mantener una relación afirmativa con el propio malestar. Es conveniente, sin embargo, precisar mejor qué significa esta relación afirmativa. La politización de la existencia es la politización del malestar propio bajo el horizonte del malestar social.

21. Encarar la politización del malestar implica la necesidad de introducir un giro subjetivo, pero ese giro subjetivo hacia lo personal debe retornar a lo colectivo. Aprender el malestar social pasa primero por aprender mi propio malestar, por descubrirme como un individuo «afectado» por la vida. Después tengo que dejar atrás mi malestar para acceder al malestar social. El malestar social es una ausencia que insiste completamente ininteligible para la política usual. Y, sin embargo, es a buen seguro la nueva cuestión social.

La condición de posibilidad para comprender el malestar social es que yo llegue a comprender verdaderamente mi propio malestar. Mi malestar es un estar-mal conmigo mismo, con el mundo... y saberlo. Este mal-estar lo sufro cuando constato la pobreza de mi experiencia vital.

W. Benjamin decía que los que volvían del frente en la I Guerra Mundial no tenían nada que contar, que sus experiencias eran totalmente reducidas.¹¹ A mí me sucede algo parecido en tanto que habitante de la metrópoli. Estoy hundido en una gregaria soledad, pasear se convierte en ir de compras, la felicidad y la libertad están más separadas que nunca... Por todo ello, yo también puedo decir que mi malestar es el resultado de la pobreza de mi(s) experiencia(s). Ahora bien, experimentar la pobreza de la(s) experiencia(s) es antes que nada experimentar la experiencia de la pobreza, o sea, de la ausencia. Tomando la famosa frase de A. Breton se podría reformular así: mi malestar es que, día a día, hago la experiencia del vacío, de que «la vida está en otro lugar». Pero yo sé que no existe este otro lugar. Sólo sé que esa vida que vivo no es la que quiere mi querer vivir. Mi propio malestar es el malestar social. No soy una víctima de la vida porque rechazo este estatuto con todo lo que significa.¹² Sí soy, en cambio, un afectado por la vida puesto que esta vida hipostatizada y carcelaria daña mi querer vivir. Soy un afectado de la vida. Somos afectados de la vida.

El retorno de lo subjetivo-personal a lo colectivo-imperpersonal requiere volver a plantear el malestar (social) como la nueva cuestión social. La antigua «cuestión social» organizada en torno a la clase obrera se presencializaba en toda la sociedad. En la fábrica o en el barrio era fácil ver las manifestaciones del conflicto obrero. En cambio, la nueva «cuestión social» no se hace presente de la misma manera. En la multirrealidad la nueva «cuestión social» no es directamente visible. Afirmar de algo que no puede verse no significa obligatoriamente invisibilidad. No-(poder)-verse remite a la «ausencia de una presencia que insiste». En este sentido, son múltiples los modos de darse ese aparecer: mostrarse, y en el mismo momento, ocultarse; mostrarse con interrupciones; imposibilidad de que la particularidad se universalice... En la «ausencia de una presencia que insiste» está funcionando

¹¹ W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, 1998, p. 168.

¹² El rechazo de la figura de víctima y, por consiguiente del victimismo, es la fuerza que reside en la experiencia contada en el libro *Red ciudadana tras el 11-M*, Madrid, 2008, firmado como Desde dentro.

una tensión que es la que existe entre el «aún no» y el «ya no». Pues bien, esa conflictividad nueva que tiene la forma de «la ausencia de una presencia que insiste» es a lo que llamamos malestar social. Vivimos esta tensión que nos atraviesa como un estar-mal. Cerramos la apertura, apagamos la tensión que nos atraviesa y constituye, cuando lo reconducimos a la forma sujeto o a la forma objeto. En el primer caso, tendríamos una filosofía activista que necesariamente conduce a una teleología. En el segundo caso, estaríamos ante una filosofía quietista que difícilmente puede desplegarse.

Aristóteles afirmaba que el ser se dice de muchas maneras pero siempre en relación a un mismo fundamento: la sustancia. Del mismo modo podemos sostener: el malestar social se dice muchas maneras pero siempre en relación a un mismo fundamento que es el querer vivir. O lo que es igual, el malestar social tiene muchas manifestaciones distintas de darse, pero todas ellas remiten a la imposibilidad de vivir. En definitiva, la «nueva cuestión social» es el malestar del querer vivir, el estar mal del que quiere vivir y no puede. Cuando hablamos de malestar no nos referimos por tanto a la angustia de la condición humana que existiría desde Adán y Eva. El malestar del que hablamos es nuestro malestar ahora. Y su origen reside en la imposibilidad de expresar una resistencia común y liberadora ante la realidad que nos oprime.

Podemos explicar mejor porqué el ser del malestar social puede caracterizarse como la «ausencia de una presencia que insiste». El malestar del querer vivir es esencialmente político pero no se deja aprehender por la política tradicional. Se escapa al pensamiento político y a la práctica política. Y lo hace porque la política maneja necesariamente el código presencia/ausencia para poder llevar a cabo su función cognitiva. La política se impone imponiendo la legibilidad de lo social. El malestar del querer vivir huye ante dicha categorización. Lo que para nada significa que sea inefable. Únicamente que el discurso político clásico, al emplear un código reductor y un vector tiempo acumulativo, es incapaz de aprehenderlo. Y, sin embargo, el malestar social es el anillo débil de la cadena. Por eso decimos que constituye la nueva cuestión social. Pero también, por esta razón, nos obliga a inventar un lenguaje que pueda dar cuenta de él. La forma

ya no nos sirve. El proletariado era el alma de la historia moderna que daba forma a la vida. Esta forma, este gesto, ya no nos sirven. En la multirrealidad no existe un gesto único que pueda englobar —dar sentido y coherencia— al malestar social. Esa imposibilidad no hay que recibirla como un fracaso sino como una bendición. A buen seguro, los diferentes malestares no podrán sumarse simplemente entre sí. Sin embargo, esta irreductibilidad del malestar social que hace del malestar algo mío —y exclusivamente mío— ¿no es justamente la garantía de que jamás podrá ser integrado, de su insuperabilidad frente a la acción reconductora del poder?

El malestar es siempre mi propio malestar y, a la vez, la «ausencia de una presencia que insiste» que es nuestro malestar. Esta doble dimensión —personal y colectiva— deriva de la propia naturaleza del querer vivir. Y eso es así porque el querer vivir, siendo antes que nada mi propio querer vivir, no me pertenece ya que es inmanente a la relación con el otro. Cuando los grandes sujetos políticos han sido desarticulados, la única manera de sabotear la movilización global y poder atacar la realidad es partir de nosotros mismos. Hay que partir del propio querer vivir. Del malestar que es querer vivir y no poder hacerlo por estar recluso en una vida privada. Con este giro subjetivo no nos quedamos encerrados en el individuo sino que, al contrario, nos abrimos tanto a un plano personal como colectivo. Ésta es la novedad más importante que se desprende del carácter postpolítico de la época.

La nueva «cuestión social», la politización del malestar, nos obliga a ser máximamente radicales. Hay que ir a la raíz: mi/el querer vivir. El giro subjetivo con retorno a lo colectivo no dice otra cosa. Con ello los enfoques tradicionales acerca de qué es politizarse quedan completamente subvertidos.

22. *La politización de la existencia —la acción política factible en esta época postpolítica— se desdobra en dos planos separados: el subjetivo-personal y el colectivo-anónimo. El plano subjetivo-personal configura la politización como un proceso de autotransformación en el que el odio libre actúa como potencia de vaciamiento de la marca marcada. Pero esta politización es apolítica.*

La movilización global nos marca el cuerpo evidentemente en el doble sentido de la palabra: como marca grabada sobre el cuerpo y como marca comercial. Liberarse es antes que nada dejar de ser una marca, es decir, expulsar ese capitalismo que llevamos en la sangre. Pero ¿cómo dejar de ser marca, cómo subvertirla si no hay reapropiación posible? El objetivo es llegar a ser autores de nuestra propia vida, que es justamente lo que no somos cuando en tanto que marca poseemos un significado para los otros. Subvertir la marca es sabotear la movilización que nos lleva y atacar la realidad. Históricamente existen dos propuestas fundamentales: la propuesta existencialista y la propuesta situacionista. La primera reivindicaba la idea de proyecto, retomar la propia existencia en tanto que proyecto. Esta propuesta ha sido recuperada pues, en tanto que proyecto, es como nos inscribimos en la movilización total de la vida. Cada uno como capitalista de sí mismo, gestionando su vida e intentando ingresar en el mundo —tanto el precario como el inmigrante— desde la muerte social. La propuesta situacionista defendía el hedonismo: «Vivir sin tiempos muertos y disfrutar sin trabas», vivir todo aquí y ahora. Pero el hedonismo ha sido completamente integrado y recuperado por el poder.

Subvertir la marca no puede ser el juego de la transgresión, el paroxismo de las máscaras. Hoy la disposición lúdica —cuando la aventura es vendida directamente en los parques temáticos— no es liberadora. Hay que jugar contra lo que se opone al juego, pero entonces, se juega a no jugar. En la subversión de la marca no queda nada de autocomplacencia sino mucha desesperación.

Subvertir la marca es hacer del propio querer vivir un desafío. Sólo el querer vivir que no tiene miedo, el querer vivir que se hace desafío es el que verdaderamente sabotea la realidad de la movilización global. Por lo que al final la cuestión crucial es: ¿cómo expulsar el miedo del querer vivir? La respuesta es de nuevo el odio libre que, en tanto que potencia de vaciamiento que es, me libera del miedo. Porque al estar el camino de la conciencia bloqueado, sólo queda hacer que el cuerpo estalle al encontrar esta vida insoportable. Sabemos ya que el que odia su vida puede llegar a cambiarla. Esto quiere decir que si la vida es lo que nos sujeta a lo que somos, si la vida se ha convertido en el auténtico modo de sujeción y de dominio, la única manera de liberarnos es

odiarla hasta estar dispuesto a perderla. El odio libre a la vida —libre porque yo lo escojo y libre también porque no está sujeto al objeto de odio— me vacía de miedo. Gracias al odio a mi vida dejo de ser el que soy, es decir, el que lleva esta vida que odio. En definitiva, una marca en mí y para otro.

Vivir es quemar la vida, quemar esa vida cárcel que me sigue a donde quiera que vaya. Quemar la vida es vivir por y para una idea. Esa idea es muy concreta: hacer del querer vivir un desafío. Y eso se consigue utilizando el no-futuro como palanca, haciendo la experiencia de un nosotros, abriendo un mundo. Cuando estas condiciones no existen, el intento de desafío rompe nuestra vida. Pero una vida rota no es una vida perdida o inútil. Una vida rota se rompe desde dentro, cuando nos hacemos imposible vivir. En este sentido, somos dueños de ella. Pero es más: una vida rota es aquélla que —porque no posee ningún proyecto propio— deja de funcionar para la movilización global y por eso no encaja en la realidad. Una vida rota, en tanto que es en ella misma un acto de sabotaje, es capaz de encender la noche.

Jamás se había desplazado el campo de batalla tan al interior del hombre, ni la resistencia había alcanzado un grado tan alto de radicalidad. Ahora es el cuerpo herido, la vida rota —y porque está rota— lo que se resiste a la movilización que el poder impone.

Una vida rota no está sola. Tiene una alianza de amigos que juntos desafían a la realidad, construyendo islas de autoorganización. En este punto, el heroísmo es soportar el día a día, tener la capacidad de vaciar el vacío de cosas y llenarlo de lo común. En la actualidad, el heroísmo está desprovisto de romanticismo.

Lo que se debe hacer para sabotear la realidad es muy sencillo: hay que negarse a ser una microempresa.¹³ Hay que convertirse en un interruptor de la movilización global. Interrumpir la movilización que nos lleva y encender la noche.

¹³ Recientemente la Generalitat de Catalunya ha empezado una nueva campaña cuyo eslogan no puede ser más elocuente: «Saca fuera de ti la empresa que llevas dentro». El alma ha sido sustituida por la empresa.

Encender la noche no acaba con la noche. Pero sí acaba con el miedo a la noche.

La politización es una sustracción. Politizarse es desocupar el «ser precario» hacia el hombre libre. Recordemos que la característica básica del «ser precario» consistía en su interiorización del miedo. El hombre libre es, en cambio, el que no tiene miedo. Politizarse es, pues, un proceso de auto-transformación que nos hace más libres.

La politización desde el propio querer vivir es, paradójicamente, apolítica. No lleva consigo reivindicación alguna ni horizonte, está más allá de la dicotomía izquierda/derecha, arranca de la coyuntura pero la excede al imponerse como acontecimiento, y apunta al anonimato en tanto que su primacía disuelve las identidades. Para comprender cómo funciona esta politización apolítica lo mejor es ponerla en relación con la politización clásica. La politización clásica ligada a la lucha de clases se caracterizaba por ser: 1) Lineal. Empezaba y terminaba. Se iniciaba en la lucha económica (más salario, contra los ritmos de trabajo...) hasta hacerse lucha política. La discusión, en todo caso, estaba en el papel de los intelectuales, es decir, en la función del partido dirigente. 2) Finalizada. El resultado era un saber sobre la sociedad. La conciencia de clase o conciencia política se constituía como saber sobre la sociedad en tanto que totalidad y a partir del lugar (fuerza de trabajo como mercancía) que en ella se ocupaba. 3) Práctica. El medio en el que se desplegaba la conciencia política era la praxis, ese lugar en el que se realizaba la unidad de teoría y práctica, en el que el objeto se convertía en sujeto. 4) Securizante. Tener conciencia de clase daba seguridad ya que, si bien podía ser peligroso en ocasiones, la cultura obrera aparecía como un entorno protector. La nueva politización, en cambio, contradice cada una de estas características. 1) No es lineal sino absoluta, aunque paradójicamente siempre inacabada. Apunta a toda la existencia, y muchas veces, está ligada a un rechazo total de lo que hay. 2) Se olvida de la sociedad en general y, en todo caso, produce un saber de la propia subjetividad que es la que experimenta la transformación. Tampoco la dualidad amigo/enemigo es fundamental. Ocurre que dicha dualidad es difícil de establecer porque en la multirrealidad el

enemigo se desdibuja y, a la vez, se concreta demasiado. 3) No existe, por otro lado, un medio en el cual se pueda desplegar ya que esta politización surge cuando una vida es sacudida. Puede ser un acontecimiento exterior, puede ser un encuentro... 4) No es para nada securizante. Esta politización te deja en la intemperie y no te hace la vida fácil. No ofrece un horizonte de sentido, y soportar la verdad del querer vivir no es cómodo.