

Cambio social y deseo. Conversando con Amador Fernández-Savater

Por: Laura Vicente. 24/06/2024

Capitalismo libidinal. Antropología neoliberal, políticas del deseo, derechización del malestar (Ned Ediciones, 2024) de Amador Fernández-Savater es un libro en el que el autor continúa reflexionando sobre los temas que le preocupan, que le «afectan», que le traspasan el cuerpo y que aparecen en sus libros anteriores y en sus artículos en la prensa. Es significativo el título del Prólogo: «En guerra con mis entrañas», y es que en este libro hay mucha atención a las posiciones de deseo, a las fluctuaciones del ánimo, a los malestares y a los bienestares, al amor, al cuidado protector, a la sensibilidad, a los cuerpos y a la vulnerabilidad. No descuida el autor la necesidad de tener una idea del funcionamiento del capital, del *capitalismo libidinal*, un monstruo, un centauro bipolar que se mueve entre una pulsión de conservación, de normalidad y otra totalmente desquiciada de conquista y pillaje. ¿De dónde extrae las energías el capital, o las nuevas derechas a su servicio? ¿Cómo opera el centauro dentro de nosotras mismas? ¿Es posible resistir al monstruo loco o no tenemos nada que hacer? Estas y otras preguntas han guiado esta conversación que nos ha facilitado pensar, dudar, encontrar resonancias en los cuerpos, sentirnos afectadas. Aunque aquí aparece toda la conversación muy ligada, ha habido silencios, emociones, vacilaciones, vida, en definitiva.

Amador Fernández-Savater es investigador independiente, activista, editor y «filósofo pirata». Ha codirigido la editorial Acuarela Libros y la revista *Archipiélago*. Ha participado activamente en diferentes movimientos y colectivos (antiglobalización, *copyleft*, V de Vivienda, 15 M, entre otros).

1. Memoria del pasado

L. V.: *Mencionas en tu lectura de Ahora del Comité invisible que nuestra sociedad vive aplastada en un «presente perpetuo», cerrado sobre sí mismo, sin apenas memoria del pasado ni proyecto de futuro y que nos hace falta recuperar el «sentido histórico».*

El pasado produce efectos sobre el presente y enterrar las experiencias emancipadoras del pasado es la mejor forma de que no se puedan percibir posibles futuros. Si nos prohíben el futuro, el pasado solo se repite bajo la forma de nostalgia

y retromanía.

Hay experiencias como lo que llamo «revolución de la existencia» que llevaron a cabo Mujeres Libres durante la Guerra Civil totalmente desconocidas.

¿Cómo crees que podemos recuperar el «sentido histórico»?

A. F-S.: Me parece básico. Me obsesiona esta cuestión. La descripción del «hombre unidimensional» de Marcuse, actualizada a día de hoy, describiría un ser humano sin memoria ni proyecto, encerrado en una actualidad —definida por los medios de comunicación y el mercado— ¡que ni siquiera es presente! Me distancio de los que hablan de «presente perpetuo» porque nuestra sociedad ha perdido, junto al pasado y la apertura a lo nuevo, el mismo presente. Lo indican todos los trastornos de la atención y la dificultad experimentada masivamente de estar «aquí y ahora».

El pasado y el porvenir se recuperan justamente desde el presente. Es un fogonazo de intensidad en el presente (una búsqueda, un movimiento, la activación del deseo) la que abre el pasado y el futuro, haciendo del primero un «depósito» infinito de pistas, de visiones, de posibles; y del segundo un camino desconocido por recorrer.

Estar en diálogo con el pasado, como la experiencia de Mujeres Libres que me citas, es precisamente poder escapar de la unidimensionalidad, de un presente plano, de una actualidad instantánea. Dotarse de una memoria propia es parte de la búsqueda de autonomía, no quedar dependientes del mundo de referencias de los medios de comunicación, tan pobre y superficial. Hay que ser intempestivo, atreverse a vivir «en otro tiempo», aferrarse a recuerdos y a una biblioteca, desde los que podemos también hablar del presente con fuerza.

L.V.: *¿Qué importancia puede tener recuperar esos momentos en los que gente común en la calle opuso su propio orden del día a la agenda de los aparatos gubernamentales y empresariales?*

A. F-S.: Justo acabo de terminar un artículo sobre «el fantasma del 15M». Agarro esa figura del fantasma, del espectro del pasado que asedia y acecha al presente, para hablar del 15M. La retomo por supuesto de otros: Bloch y su «todavía no», Marcuse y sus «potencialidades», Derrida y su «hauntología», Mark Fisher y los «fantasmas de su vida». La idea es que el 15M a día de hoy es un fantasma, la presencia de una ausencia, que todavía nos habla con sus preguntas sin respuesta,

sus problemas irresueltos, sus promesas incumplidas.

La nostalgia no me parece para nada triste, al revés que la melancolía. La nostalgia es añoranza activa de un posible. En el caso del 15M, la posibilidad de una acción política de cualquiera y para cualquiera, capaz de tejer en la diferencia y no pese a ella, de alojar lo extraño en lugar de temerlo. Sus anhelos de democracia real, de igualdad efectiva y de vida vivible aún no se han materializado. Sus preguntas siguen pidiendo respuestas, dado que las que supimos dar en su día fallaron.

L. V.: *A lo largo del libro señalas la relevancia de las mujeres y el feminismo en sus aportaciones a otra manera de entender la lucha y el cambio social. Recuperar su manera de entender la revuelta como mutación cultural, como cambio de la existencia más que como suplantación de modos de gobierno o de cambios económicos es muy difícil de investigar. En tu libro recuperas la lectura de Marcuse para plantear la necesidad de pasar de una cultura de la conquista de la realidad a una cultura de la acogida del mundo mediante la sensibilidad. Marcuse piensa la política revolucionaria como una política en clave femenina. Esa experiencia existió, la desarrolló Mujeres Libres cuando demostró que la revolución, si lo es, cambia la existencia en lo cotidiano: creando guarderías, comedores colectivos, cambiando las maternidades, la sexualidad, atendiendo a personas refugiadas y niños o niñas huérfanas, afrontando el problema de la higiene, es decir, resolviendo problemas con enfoques prácticos y de eficacia. ¿Crees posible que la recuperación de esta «otra» historia pueda influir en el presente? ¿Cómo canalizar esos saberes hacia quienes están interesados en conocerlos? ¿Tus talleres de pensamiento trabajan en esta dirección?*

A. F-S.: Qué bien que hayas detectado ese hilo, Laura. Desde la reflexión que citas de Marcuse sobre la cualidad revolucionaria de la «receptividad» hasta la conversación con Yayo Herrero sobre la «política terrena», pasando por ese apunte de Freud sobre el miedo a lo femenino que atenaza a los cuerpos victimizados, hay una clave «femenina» que resuena en el libro y en mi pensamiento todo el rato, aunque sea muchas veces con sutileza y sin explicitar. Viene, sobre todo, de mis amistades femeninas y feministas de hace ya mucho tiempo...

Hablo en este sentido de «fuerza vulnerable». La política en clave femenina activaría un tipo de fuerza que brota de la exposición al mundo, de la intemperie y la herida, del hecho de que no somos un todo cerrado y autosuficiente, una bola de billar rodando por ahí. Me interesa pensar lo vulnerable desde la fuerza, es decir, no sólo

como debilidad o fragilidad, sino potencia de afectación al dejarse afectar. Y a la vez pensar la fuerza desde la vulnerabilidad, distinguiendo entre la fuerza de los fuertes, que es la fuerza de la conquista, del adueñamiento del mundo, de la toma de posesión, y la fuerza de los débiles que consiste en ser parte de lo que se defiende, ser uno con las tramas de la vida, de los vínculos, del cuidado, de la tierra.

Cuanto más atados, más fuertes: esa es la fuerza paradójica de lo vulnerable. Frente a la idea masculina, solipsista e identitaria, de que somos más fuertes cuánto más solos estemos, más independencia y desarraigo consigamos.

Los talleres de pensamiento a que me dedico abundan en esta idea a partir de lecturas (Suely Rolnik, Simone Weil, Mercedes de Francisco, Hannah Arendt, Isabel Escudero, por citar sólo las de este curso), pero sobre todo por la experiencia de lectura que se anima en ellos: dejarnos afectar por lo que leemos, poner en acción el cuerpo a través de la memoria y la imaginación, no querer saber a toda prisa el sentido de algo, aceptar pérdida e incertidumbre, extraer fuerza de un cierto no-saber.

- **Capitalismo libidinal**

L. V.: *Dices en tu libro que el neoliberalismo es mucho más que un tipo de capitalismo, que es una forma de sociedad, una forma de existencia. ¿Puedes explicarnos a qué te refieres? ¿Por qué hablas de capitalismo libidinal?*

A. F-S.: Podemos leerlo de varias formas. Es una pregunta por la relación entre deseo y capital. Es una llamada a pensar el capitalismo por el lado de los afectos, complementando un análisis «en economía política» con un análisis «en economía libidinal». Es también, finalmente, un diagnóstico sobre el presente: nuestro presente se cierra porque la vida se ha vuelto mercado.

El hecho decisivo de esta época me parece ese: la vida misma se ha hecho mercado, hay una especie de fusión entre ambos, una coincidencia (casi) plena. Vivir es reproducir el mercado, a través de todas las aplicaciones que este nos garantiza (viajar en Uber, ligar en Tinder, informarnos en Google, entretenernos en Netflix) y de nuestra propia concepción de nosotros mismos como «capital humano» que explotar.

El capitalismo afronta crisis, pero si no hay una respuesta en términos de deseo, es

capaz de atravesarlas todas. Sólo un «ataque libidinal», como lo pudo ser la contracultura de los años 60, es capaz de desafiar al capital en profundidad. Hay que disputar al capitalismo en términos de deseo, lo que significa la producción de un ser humano distinto, capaz de sentir, hacer, pensar, atender distinto. La disputa política es, en gran medida, una disputa antropológica.

L. V.: Este capitalismo despierta pulsiones de deseo, pero también malestares que nos desbordan. Intentar que cada una de nosotras considere que su malestar es solo suyo, que es exclusivamente individual es un objetivo del neoliberalismo. ¿Explícanos esos malestares y cómo podemos compartirlos para que entendamos que son colectivos?

A. F-S.: Exacto, la presión al rendimiento, mandato capitalista por excelencia que arraiga muy profundo en nuestro interior, produce todo tipo de «daños» en la vida personal y colectiva, malestares que podrían ser el motor de un cuestionamiento del sistema y nuestras formas de vida en él.

El malestar nos habla de un fuera-dentro. Es decir, el cambio requiere pensar el entrelazamiento entre el plano personal (la relación con uno mismo), el plano social (la relación con los otros) y el plano terrenal (la relación con la tierra).

En el plano personal, se trata de dejar de concebirse como capital humano para entrar en lógicas de deseo, de invención de caminos singulares en la vida; en el plano social, se trata de reinventar la cooperación con el otro diferente, frente a las lógicas individualizadoras de emburbujamiento, de competencia y negación del otro. En el plano terrestre, aprender una nueva relación con el mundo en términos de cuidado y escucha de las potencialidades que existen, frente a la lógica apropiadora, de dominación y conquista de lo existente.

En los tres planos, eso pasa por una reactivación del Eros frente a la alianza endiablada entre los mandatos capitalistas y nuestro inconsciente, vía superyó. Hay que volver a articular a Marx con Freud, política y psicoanálisis, atacar ese «entre».

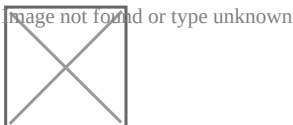
L. V.: *Afirmas que la izquierda tiene una auténtica «sordera libidinal» que le impide entender de dónde extrae sus energías el capital. ¿Cómo recuperar la audición para afrontar un capitalismo que nos invade hasta lo más íntimo de nuestra existencia? Por otro lado, parece que las nuevas derechas están captando mejor que la izquierda el dolor, el sufrimiento, el malestar que nos acucia. ¿Esa fuerza libidinal cómo la canalizan, qué lógica reaccionaria reintroducen?*

A. F-S.: Sordera libidinal significa por ejemplo no entender por qué los más débiles pueden apoyar con su voto las opciones de derecha, repetir que los «trabajadores de derecha» son idiotas manipulados, ver sólo que se quiere ver, lo que el esquema progresista nos permite ver.

Hay razones del corazón que la razón (la más estrecha) no entiende. Razones libidinales. Como el enganche que tienen las nuevas derechas en un victimismo de masas que se satisface en los chivos expiatorios señalados por ellas como los «causantes del daño».

A mi juicio, la derecha está sabiendo conectar hoy con una subjetividad victimista y victimizada. Atravesada por el malestar ? de la precariedad de los vínculos y de la vida ? , pero que no se anima al encuentro y la cooperación, a la transformación, sino que busca descargar una agresividad feroz en algún culpable de lo que pasa.

La base de esta nueva derecha es «somática», es algo del cuerpo, es algo de los afectos, es algo de los estados de ánimo. La izquierda está «sorda libidinalmente» en el sentido de que sigue pensando que se trata de manipulación, de relatos, de datos, algo a contrarrestar sólo «racionalmente». El mensaje de la derecha prende porque toca los cuerpos, tanto la «libertad» de Ayuso (que arraiga en la libertad de la vida-mercado) como los «enemigos internos» de Vox (que sintonizan con miedos y esperanzas de regreso a una completud soñada). Sin plantear la batalla en el cuerpo y la sensibilidad, en los cuerpos dañados y las sensibilidades oscurecidas, me parece que perdemos esta guerra de antemano.



- **Cambio social**

L. V.: *Alguien dijo (creo que fue Slavoj Žižek) que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. El hecho de que haya tenido tanto éxito esta*

afirmación debe querer decir que nos cuesta pensar en la posibilidad de un cambio social. Quizás para empezar a vislumbrar el deseo de cambio social debemos deconstruir el concepto de revolución que tanto ha influido desde el siglo XIX en dichos deseos. En tu libro parece claro que planteas el descarte de la llamada revolución modelizada, es decir, una revolución condicionada por un modelo de sociedad más o menos definido hacia el que hay que caminar de manera lineal y que si surge la posibilidad de revolución hay que aplicar. Se trata además de una revolución universal, con un sujeto definido y que se inicia con la hecatombe de la «gran noche» en la que todo se desploma. Todo se sacrifica a aplicar ese modelo de sociedad por lo que el fin justifica los medios.

Nos interesan mucho los rasgos que defines en tu libro respecto al cambio social y, en especial, la necesidad del deseo de cambio.

A. F-S.: Esquemmatizando mucho, hay una primera idea de revolución como toma del poder cuyo problema es, me parece, la idea de «tabula rasa» que la sostiene. La revolución como corte mayor en la historia, como apertura de lo absolutamente nuevo frente a lo viejo, como Modelo o Ideal. La revolución como «borrón y cuenta nueva» ha tenido derivas terroristas (el terror contra todo lo viejo, burgués, diferente al modelo) que tenemos que pensar, entender y asumir.

Hay una segunda idea de revolución como éxodo, que toma fuerza a partir de los años 60, cuyo problema hoy es que no hay ningún «afuera» hacia el que apuntar. Las sociedades paralelas acaban siendo así pequeños guetos autorreferenciales, que se desprenden del desafío de transformación de la sociedad. Podemos hacer un balance propio, una especie de «duelo», de estas imágenes de revolución y concebir así tal vez una nueva, que no haga recurso a la «tabula rasa» o al «afuera».

L. V.: *Nos interpela directamente esa idea de que transformar pasa por descartar la lucha por la existencia para impulsar la pacificación de la existencia ¿puedes desarrollar esta propuesta?*

A. F-S.: La encuentro en Marcuse y la reinterpreto. Marcuse resume el paradigma dominante como «lucha por la existencia» (struggle for life): control de la naturaleza, el trabajo como medio de ese control, el tiempo del progreso como tiempo de la conquista progresiva del mundo. Una relación de agresividad y sometimiento del otro exterior (la naturaleza, los otros como competidores) y del otro exterior (uno

mismo y sus pulsiones).

La pacificación de la existencia significaría aquietar esa pulsión de dominio: hacia los demás, hacia la tierra, hacia uno mismo. Debilitando los mandatos mortíferos del superyó, relajando la obligación de competencia introducida por la presión al rendimiento, instaurando otra relación con la naturaleza que no pase por el adueñamiento y el control.

La Tierra ya no aparecería entonces como ese «medio» a nuestro servicio del que debemos tomar control, sino como un conjunto de potencialidades que escuchar, cuidar y desplegar, mediante una transformación de la tecnología en técnica, en arte. Los demás dejarían de ser competidores en la guerra a muerte de la competencia, sino cómplices en los juegos de la cooperación. Uno mismo ya no sería esa «carne» a disciplinar o «hacer rendir», a controlar y explotar, sino un sujeto dividido, con su parte de misterio y de opacidad, de inclinaciones ingobernables y deseo.

Pacificar la existencia es reinventar el trabajo como medio de esa otra relación con el mundo, creadora y no dominadora; reinventar el tiempo como presente abierto a un pasado y a un futuro, sin ansiedad de dominación; reinventar el sentimiento de estar vivos, más allá de ese «hambre insaciable» (de poder, de consumo) que hoy nos moviliza y a la vez nos mortifica.

L. V.: Autorizarnos a pensar partiendo de lo que sentimos, pensar desde los malestares sin fijarnos como objetivo acabar con ellos, ¿debemos cambiar de planteamiento y pensar que desde el malestar podemos construir el bienestar?; ¿desde el caos y la fragmentación del mundo se pueden generar vínculos, lugares, saberes y comunidades?

A. F-S.: Muy buenas preguntas. Yo diría lo siguiente: partiendo del malestar, podemos construir otro bienestar. Un bienestar que ya no pase por aplacar un cierto «mal de vivir», sino por saber-hacer con él. Hay y habrá siempre, como dice Freud, «malestar en la cultura». La cuestión, el desafío, es saber-hacer con ese malestar. Convertir el sufrimiento en una energía de transformación, en lugar de pretender erradicarlo, neutralizarlo, apagarlo. Es lo que se llama «sublimación».

Lo mismo con la segunda pregunta: desde el caos y la fragmentación del mundo, asumiéndolas positivamente y no como «errores» a eliminar, podemos construir

otros «órdenes» y otras «unidades», otros modos de vivir juntos sin aspiración a la armonía y la perfección, sino haciendo fuerza en el caos de lo humano. Partir del malestar, partir del caos, usarlos como palanca, quiere decir hacerse otras ideas de lo que es salud, de lo que es un «cuerpo social». Abandonar las ilusiones de omnipotencia, de completud.

L. V.: *¿El cambio social se debería basar, no en derrocar el sistema vigente para sustituirlo por otro, sino en no aceptarlo, en rebelarse contra la opresión por considerarla inaceptable y de esta manera producir una destitución del sistema de dominación? Hablaríamos, pues, de un cambio social sin épica ni heroicidad, de aguas subterráneas que horadan la roca granítica a través de disposiciones más humanas y sencillas. ¿Cómo podemos empezar ese proceso que tú señalas como de escucha y atención, de «pasividad activa»?*

A. F-S.: Me parece que, sí o sí, la transformación social, sobre todo si la entendemos antropológicamente como estamos haciendo aquí, requiere un tiempo largo, un tiempo de proceso, un tiempo no lineal ni instantáneo. Un verdadero desafío, hoy cuando somos completamente incapaces de esperar.

Simone Weil habla de la atención como «espera». No espera de algo conocido, sino desconocido. No como facultad pasiva, sino activa. Esperar lo desconocido es hacer, sembrar, sin garantías de lo que va a venir. Ayudar a desplegar un posible, del que nuestro presente está ya embarazado, sin que su crecimiento dependa enteramente de nosotros. Aportar, sin obstruir, ni tomados por la ansiedad de la responsabilidad (el militante como sujeto-héroe del que todo depende).

No podemos todo, pero sí algo. Lo primero es detectar, por medio de la sensibilidad, esos potenciales que se quiere desplegar, intensificar.

L. V.: *En tu libro tienen relevancia los cuerpos y sus potencias tras décadas de predominio de las ideologías. ¿Quizás por ese motivo afirmas que las izquierdas no saben qué hacer con el cuerpo? ¿Qué papel tienen los cuerpos, las pulsiones y la subjetividad en el cambio social?*

A. F-S.: La provocación del libro es pensar que el mundo cambia tal y como nosotros cambiamos, por afectos. Nadie cambia por un razonamiento, por una idea, por una cifra, sino por experiencias. Algo nos toca, nos afecta, nos conmueve, a partir de ahí somos sensibles a otra cosa, a algo distinto, y también a nuevas ideas.

¿Podemos pensar una «política experiencial»? Una política que no pasa por aleccionar, pedagogizar, tampoco por seducir o hipnotizar como hace el mercado, sino por abrir espacios de deseo, espacios de encuentro, espacios de libertad, donde cada cual pueda hacer su recorrido, tener su espacio, hacer lo suyo. A eso le llamo hacer experiencia.

4. Políticas del deseo

L. V.: *Si entendemos el deseo como potencia singular de desplazamiento y apertura, ha existido en momentos determinados de la historia una «retirada del deseo». Un ejemplo fueron los movimientos sociales de los años 1960 que dieron lugar a una gigantesca retirada del deseo que, como se señala en tu libro, vació de savia los canales y los objetos establecidos: familia tradicional, trabajo de fábrica, individualismo en serie, autoridad, dinero, consumo, propiedad, amor de pareja como propiedad del otro, etc. ¿Cómo nos pueden ayudar estas experiencias, estos saberes, para disponer de otra forma el deseo?*

A. F-S.: Lo que nos pueden enseñar las experiencias de los 60 es a captar la fuerza política del deseo, su capacidad de trastornar el principio de realidad. El rechazo del trabajo en los años 60, en forma de huelgas, de abstencionismo de masas, de sabotaje, de éxodo, fue un desafío formidable que obligó al capital a una respuesta, a una reestructuración que llamamos neoliberalismo. Sí, el enemigo también juega y hay que tenerlo en cuenta. La contrarrevolución neoliberal no ha sido sólo una «vuelta de tuerca» del poder sobre los gobernados, sino el intento de volver a pegar lo que en los años 60 se había despegado: la relación entre deseo y trabajo.

L. V.: *Hemos hablado de que no se cambia la sociedad adueñándose del poder y de la importancia del cuerpo, las pulsiones y la subjetividad, ¿Cómo podemos cambiar el modo de desear?*

A. F-S.: No hay receta. El deseo es altamente inconsciente, con su parte oscura. Educar el deseo ha sido siempre el sueño de los sacerdotes, hoy de los políticos y del mercado: enseñar a desear, desear lo correcto. Podemos tratar de activar el deseo, mediante el encuentro, un poco como un profesor o una maestra trata de suscitar en sus chicxs el deseo de aprender tal o cual cosa, propiciando un encuentro con el saber, con un autor o una autora. Pero el deseo siempre opera por desviación, por desplazamiento, es algo que se «tuerce». Cada uno debe hacerlo propio, encontrar su modo, hacer su recorrido.

No hay camino correcto del deseo, en términos machadianos, sino que se hace deseo al desear. Hay que alegrarse de que el otro no repita, no asimile, no es un fallo de la transmisión, sino justamente el único modo de la transmisión posible, por malentendido, por equívoco, por desvío.

L. V.: Señalas también que el neoliberalismo ya no nos dice que NO como en el pasado, sino al contrario: Sí puedes y debes. No nos fuerza con un poder exterior, sino interior y voluntario. No reprime el goce, sino que lo suscita. Pero, al hacerse cargo del deseo, lo maltrata y provoca un enorme sufrimiento. ¿Dirías que el primer paso para partir del malestar, del sufrimiento, es la resistencia y buscar líneas de fuga para escapar de lo que nos hace ser como somos y desmontar su organización del deseo?

A. F-S.: Sí, es una gran transformación, que trata de responder a su modo a los movimientos de los años 60 entre otras cosas. El superyó clásico, represivo, dice «no hagas» y pone el goce ahí, en la obediencia y la sumisión, el orden y el autocontrol. Es el sujeto de las disciplinas, el «homo economicus».

El superyó hoy, sin embargo, lo que ordena es maximizar el rendimiento, la competitividad, la autosuperación y gozar eso. El sujeto económico ya no es el sujeto de la austeridad, de la moderación, del ahorro, de la contención, sino de las finanzas, la especulación, el riesgo, la ilimitación. Más el lobo de Wall Street que el viejo Mr. Scrooge de Dickens. Es algo muy distinto, las respuestas políticas deben tomar nota de ello.

L. V.: Hablas de «huelga humana», una propuesta muy sugerente ¿Nos puede explicar en qué consiste?

A. F-S.: Justamente, cuando el capitalismo obliga a hacer, la respuesta revolucionaria es la huelga: detener el hacer, la producción, el trabajo. Hoy, cuando el capitalismo añade un mandato a «ser», a ser el sujeto del rendimiento, la superación, la competencia, la respuesta subversiva pasa de alguna manera por «no ser», por dejar de ser lo que tenemos que ser, por desobedecer los mandatos de subjetivación. Ahí se entiende la propuesta de «huelga humana», elaborada por el no-grupo Tiqqun. Una huelga de los modos de ser, de las identidades, del deseo. Una huelga libidinal. Dejar de desear lo que supuestamente debemos desear.

L. V.: *¿Has pensado en que quizás no hay líneas de fuga y que lo único que nos queda es lo que hoy se denomina «Gran Dimisión o Gran Renuncia»?*

A. F-S.: La Gran Dimisión o Gran Renuncia es la concreción que toma hoy la propuesta conceptual de la «huelga humana». Un rechazo que reabre la grieta que décadas de neoliberalismo habían intentado tapar: la grieta entre deseo y trabajo hoy se reabre.

El tiempo de pandemia, donde aparentemente no pasaba nada, fue un tiempo de crisis de sentido y de elaboración de esas crisis. ¿Para qué trabajar? ¿Para qué vivir así, aquí? La retirada del trabajo que se pudo verificar en tantos países tras la pandemia se extiende luego como gesto de retirada de otros mecanismos productores de ansiedad de nuestro presente, el consumo, la política y los medios de comunicación.

Pero, a diferencia de los años 60, cuando el éxodo se hizo colectivo y político, esta retirada hoy es masiva pero individual, no se nombra con un lenguaje político explícito. Es por ahora sobre todo un síntoma, un síntoma que debemos interrogar, que nos habla de los malestares del presente, de lo que duele y daña. Escuchar el síntoma puede ayudarnos a ensayar-imaginar respuestas a la altura de lo que sucede.

L. V.: *Demos una vuelta de tuerca al pesimismo y pongamos manos a la obra para descifrar los malestares que nos traspasan los cuerpos. Y acabemos con una pregunta que tú mismo te haces al final del libro. ¿Se pueden experimentar otras políticas, otros lenguajes, otros haceres y otros decires? ¿Cómo hacerlo?*

A. F-S.: Claro que sí, sólo tenemos que aceptar el consejo machadiano sobre el

deseo y ponernos a caminar, en lugar de esperar con miedo la guía del camino correcto, la autorización de la tradición y la historia, las certezas de la identidad. Abiertos al deseo, sin garantías, podemos poner a nuestro favor su potencia de variación, de desplazamiento y desvío, para inventar nuevos caminos singulares, tanto personales como políticos y colectivos. Que nuestro deseo vibre en lo que decimos, en lo que hacemos, en lo que escribimos, es señal de que estamos tratando de decir algo propio, de autorizarnos a vivir en nombre propio.

[LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ](#)

Fotografía: Redes libertarias

Fecha de creación

2024/06/24