

<https://doi.org/10.34024/prometeica.2025.32.20501>

LA VIOLENCIA DEL DESEO

ECONOMÍA LIBIDINAL DEL POSTCAPITALISMO

THE VIOLENCE OF DESIRE

Libidinal economy of post-capitalism

A VIOLÊNCIA DO DESEJO

A economia libidinal do pós-capitalismo

Emiliano Exposto

(Universidad de Buenos Aires, Argentina)

expostoemiliano@gmail.com

Recibido: 07/05/2025

Aprobado: 16/09/2025

RESUMEN

El “postcapitalismo” es un paisaje extraño que condensa múltiples discusiones. Una de sus fuerzas conceptuales reside en la capacidad de interrogar la transición desde la sociedad capitalista hacia la construcción de una nueva sociedad. El problema, sin embargo, aparece cuando la imaginación de futuros cede en su necesidad de afrontar la angustia del enfrentamiento en el presente. El problema, en otras palabras, es olvidar los sueños y las pesadillas de las revoluciones. En la actualidad ciertos debates postcapitalistas ocuyen la violencia en las estrategias de ruptura con el capitalismo. Y esta operación también es válida para el deseo: las políticas liberacionistas del deseo en ocasiones escamotean el temblor de la ruptura subjetiva con las formas dominantes del sujeto. Ruptura que implica un nivel de violencia cuya intensidad oscila entre el desgarramiento afectivo, la implosión colectiva y la demolición personal. Violencia que evidencia un obstáculo insoportable: el malestar de saber que con la voluntad no alcanza y que el pensamiento debe verificarse en la polvareda del mundo. Pero este texto no es la excepción. Está plagado de preguntas para intentar plantear de forma materialista una cuestión transicional relegada en la reflexión estratégica: el problema del deseo. Mi hipótesis es que la subjetividad postcapitalista queda en las puertas del infierno, en el umbral del tránsito, si no asume que una vida política es aquella que puede romperse. Aquella dispuesta a un gesto abismal: deshacer las categorías capitalistas que nos habitan y reproducimos, incluso cuando las combatimos.

Palabras claves: deseo. malestar. violencia.

ABSTRACT

“Post-capitalism” is a strange landscape that condenses multiple discussions. One of its conceptual strengths lies in its capacity to interrogate the transition from capitalist society to the construction of a new society. The problem, however, appears when the imagination of

futures gives way in its need to confront the anguish of confrontation in the present. The problem, in other words, is to forget the dreams and nightmares of revolutions. At present certain post-capitalist debates occlude violence in the strategies of rupture with capitalism. And this operation is also valid for desire: the liberationist politics of desire sometimes hide the tremor of the subjective rupture with the dominant forms of the subject. A rupture that implies a level of violence whose intensity oscillates between affective tearing, collective implosion and personal demolition. Violence that evidences an unbearable obstacle: the discomfort of knowing that will is not enough and that thought must be verified in the dust of the world. But this text is no exception. It is full of questions in an attempt to pose in a materialistic way a transitional question that has been relegated in strategic reflection: the problem of desire. My hypothesis is that post-capitalist subjectivity remains at the gates of hell, on the threshold of transit, if it does not assume that a political life is one that can be broken. One that is ready for an abysmal gesture: to undo the capitalist categories that inhabit and reproduce us, even when we fight them.

Keywords: desire. discomfort. violence.

RESUMO

O “pós-capitalismo” é um cenário estranho que condensa várias discussões. Um de seus pontos fortes conceituais está em sua capacidade de questionar a transição da sociedade capitalista para a construção de uma nova sociedade. O problema, entretanto, surge quando a imaginação de futuros cede em sua necessidade de enfrentar a angústia do confronto no presente. O problema, em outras palavras, é esquecer os sonhos e pesadelos das revoluções. Hoje, certos debates pós-capitalistas ocultam a violência nas estratégias de ruptura com o capitalismo. E essa operação também é válida para o desejo: a política liberacionista do desejo às vezes oculta o tremor da ruptura subjetiva com as formas dominantes do sujeito. Uma ruptura que implica um nível de violência cuja intensidade oscila entre o dilaceramento afetivo, a implosão coletiva e a demolição pessoal. Violência que revela um obstáculo insuportável: o desconforto de saber que apenas a vontade não é suficiente e que o pensamento deve ser verificado na poeira do mundo. Mas este texto não é exceção. Ele está repleto de perguntas em uma tentativa de apresentar de forma materialista uma questão transitória que tem sido negligenciada na reflexão estratégica: o problema do desejo. Minha hipótese é que a subjetividade pós-capitalista permanece às portas do inferno, no limiar do trânsito, se não assumir que a vida política pode ser quebrada. Uma que esteja pronta para um gesto abismal: desfazer as categorias capitalistas que nos habitam e nos reproduzem, mesmo quando lutamos contra elas.

Palavras-chave: desejo. desconforto. violência.

Introducción

“El deseo nace del derrumbe” dice una frase hipnótica del artista Roberto Jacoby. ¿Cuándo una fuerza histórica es capaz de afirma de sí misma que el derrumbe nace de sus deseos? ¿Y no que el deseo, al contrario, es una potencia que emerge a través y luego de la catástrofe? ¿Nos mueve el deseo?, como reza la consigna feminista. ¿Y qué mueve al deseo? ¿El fervor callejero de la multitud? ¿El vampirismo del capital? ¿La política transformadora o la pulsión insaciable del consumo? ¿Las fantasías de control, los arrebatos de la envidia, el ímpetu amoroso, la violencia? ¿Ese monstruo llamado deseo es una energía propia de la agencia o un mecanismo de la estructura? ¿Constituye una expresión de autonomía o un automatismo de repetición? ¿Somos sujetos del deseo? ¿O somos los objetos inconscientes de algo que comanda nuestra vida? ¿El deseo sobredetermina la acción de las personas de espaldas a su voluntad ideológica? ¿O esa palabra evoca ciertas intensidades eróticas capturadas por el poder? ¿Cómo el deseo puede querer su propia muerte? es una pregunta estremecedora de Néstor Perlongher, quien sabía que preguntarse qué es el deseo es un problema mal planteado. El problema es qué (nos) hace: cómo funciona

entre las cosas y las personas, entre lo humano y lo no humano, entre el capitalismo y la subjetividad, entre los cuerpos y las palabras, entre la vida y la muerte, en el derrumbe.

La bibliografía sobre el postcapitalismo tiende al infinito en los últimos años, pero late como una vacancia sorprendente su vínculo con otro archivo de textos incontables y desbocados: la historia de la articulación entre deseo y transformación de la sociedad. Si bien los debates postcapitalistas no han parado de crecer en el siglo XXI, las pasiones teóricas siempre estuvieron atravesadas por el disenso de sus ramificaciones utópicas y sus pulsiones futurizantes. Por ejemplo: el comunismo de lujo totalmente automatizado, el socialismo interplanetario de J. Posadas, el freno de mano a la historia de Benjamín, la profecía marxiana según la cual la revolución proletaria extraerá su poesía del futuro. Hoy existe de hecho una proliferación terminológica que da cuenta de la complejidad del tema: “terraformación”, “cosmopolítica” y otras derivas del vocabulario conceptual contemporáneo captan ciertas tendencias del ahora. Pero los interrogantes que envuelven al postcapitalismo tienen un entramado estratégico bastante más enredado. Aquí, no obstante, me interesa realizar un aporte delimitado al asunto, introduciendo el problema político del deseo inconsciente como momento clave en los debates transicionales.

Este problema está inflamado a su vez por una historia incendiaria de discusiones. Cuando Freud publica *El malestar en la cultura* en 1930 se produjo un sismo epistemológico en las humanidades. La hipótesis de que la cultura genera sufrimiento al reclamar una renuncia pulsional cuya represión posibilita y constriñe las relaciones sociales, fue retomada por el pensamiento radical. Y la bibliografía no ha cesado de crecer desde entonces: desde el “freudomarxismo” de Wilhem Reich y la “izquierda freudiana” en la Revolución Rusa hasta la ontología maldita de la *Economía libidinal* de Lyotard y el mito contracultural de *Eros y civilización* de Marcuse, pasando por el inolvidable *El Antiedipo* de Guattari y Deleuze, los trabajos pioneros de Žižek o la descolonización del inconsciente por parte de Rolnik. En la actualidad, el *aceleracionismo libidinal* de Fisher y el *decrecionismo pulsional* de Amador Fernández Savater deben ser leídos sobre el fondo de esos mil y un intentos fallidos de hibridar inconsciente y revolución.

El deseo es el derrumbe, el derrumbe es el deseo. ¿Nuestros imaginarios postcapitalistas proyectan en un futuro el desgarramiento que no podemos enfrentar en el presente? ¿Postergamos en el mañana aquellos desafíos concretos que nuestra conciencia no afronta en el ahora? ¿Escamoteamos en una transición objetiva la violencia que la transición subjetiva supone? ¿Se trata de una nueva objetividad sin sujeto, el reverso de las subjetividades sin objeto que pueblan las fragmentarias condiciones existenciales en el capitalismo? Desprovista de su investidura como paisaje destinal, el postcapitalismo es especulación situada, posibilidad, apuesta. Un porvenir sin imagen. Si aceptamos que toda futurización está cargada de sentidos afectivos¹, la mediación por la economía libidinal puede abrirnos las puertas para repensar las políticas postcapitalistas con un enclave materialista en nuestros cuerpos.

El deseo no es el chico bueno de la historia

Politizar el deseo es una bella consigna, pero un tránsito espinoso y complicado. El artículo explora entonces en las funciones ambiguas del deseo en la imaginación postcapitalista. Para eso es preciso desligarnos de una visión idealista del deseo como una fuerza purificada de relaciones de poder y violencia, de conflictos, vacíos y culpas, de divisiones, desamores y celos. Y, de este modo, interrogar el papel de los malestares, los síntomas y las vidas rotas en la imaginación radical. ¿La opacidad deseante es un rasgo psíquico por superar en una sociedad que no esté regida por las abstracciones impersonales del valor que se valoriza? ¿Nuestro imaginario postcapitalista supone una conciliación de la sociedad y del sujeto? ¿Podemos concebir un sujeto político repleto de dolencias y espectros, estremecido por sus depresiones y enfermedades, siempre al borde de la locura? ¿Qué cuerpos, sino estos cuerpos maltrechos, cansados y quemados, serán aquellos que dinamicen la transformación social y subjetiva que la palabra postcapitalismo anuncia? Dicho en un lenguaje más cotidiano: ¿Qué le hacen a la imaginación de futuros la ansiedad, el estrés, la discapacidad? Si el “colapso es psíquico, social y ecológico”, como dice Fernández Savater (2024, p. 13), ¿qué lugar tienen en la imaginación postcapitalista el agotamiento de

¹ Cf. Gatto, 2018.

los recursos anímicos, corporales y naturales? Cuando a diario una persona se suicida cada cuarenta segundos en el mundo: ¿es el postcapitalismo una nueva promesa indolente de superación de los malestares? ¿O el malestar es ineliminable? ¿Qué cuerpos imaginamos al hablar de futuros como si el presente no estuviera infectado por los virus del colapso psíquico y el caos anímico?

Si fracasa una y otra vez el tránsito desde la vida capitalista hacia otra organización sistémica de las relaciones sociales, el obstáculo *también* somos nosotros. En este sentido, el nacimiento del deseo postcapitalista puede traernos riesgos, satisfacciones paradójicas y pérdidas a menudo irreparables. Florencia Abadi (2024) muestra que nos defendemos de aquello que desborda la voluntad y traiciona la conciencia, ya que en ocasiones no deseamos lo que nos conviene para complacer necesidades y brindarnos bienestar. Odiamos aquello que amamos, amamos aquello que odiamos. Deseamos a costas de nuestros apegos amorosos, con nuestros odios en la espalda y contra varias certezas ideológicas. Por eso podríamos prolongar las preguntas: ¿Qué papel cumple el deseo en las derrotas y el desencanto, en el duelo colectivo y la inercia diaria? ¿Por qué seguir intentando a pesar de las frustraciones, cómo hacerlo con una fidelidad para con las ganas que anteceden al naufragio programático y el desasosiego cotidiano? Pensemos aquí por ejemplo en uno de los efectos más evidentes de la pandemia: nuestra inmersión adictiva en las pantallas². Puestos a pensar a nivel del deseo el problema materialista del cambio subjetivo, ¿cómo quebramos nuestro agotador enganche pulsional con las tecnologías digitales, nuestro terror deseado en la pantalla, sin pasar por una experiencia conflictiva e inestable, a veces displacentera y otras promisoría, cuya mediación sensible de paso a otras formas del placer y el contacto?

Para Sara Ahmed hacer teoría crítica supone sumergirse en “conceptos sudorosos” (2021, p. 32). Pensar es movilizar afectos: implica sacudir aquellas estructuras sociales que tenemos sedimentadas en el cuerpo. Grabadas en la piel. En esta dirección, aquí reflexiono sobre el postcapitalismo a partir de una pregunta encarnada: ¿Cómo producir nosotros, seres hechos a imagen y semejanza de las reticencias teológicas de la mercancía, deseos contrarios a los que el capital produce? Interrogo pues en el deseo como zona oscura del *tránsito subjetivo* desde la vida capitalista hacia la difícil producción de *otra cosa*. ¿A partir de qué chirridos o grietas podríamos tirar del hilo para producir vidas deseables? Entenderán ustedes la dificultad del problema, lo escabroso y angustiante: sea que asumamos que el deseo constituye una estructura inconsciente que subtiende la agencia, sea que admitamos que configura un campo de fuerzas en conflicto, sea que pensemos que el poder produce los deseos o que estos anteceden a aquel, el interrogante no es menos complicado. Dicho en términos coloquiales: ¿de dónde salen las ganas de combatir aquello que nos constituye, incluso cuando lo deseamos, sufrimos y repetimos?

Todo aquel que haya pasado por una experiencia política, terapéutica o vincular significativa, sabe que nos llenamos de contradicciones, narcisismos y desilusiones a la hora de intentar cambiar aquello que deseamos, cómo y por qué lo hacemos de tal manera. ¿Qué tipo de violencia subjetiva conlleva esta transformación? Partiendo de la dificultad de las experiencias libidinales a nivel cotidiano, la pregunta estructural que se impone es la siguiente: ¿Cómo hacer cuando la ruptura con el deseo del capital termina en una implosión colectiva? ¿Cómo lidiar cuando acaba en una dolorosa demolición personal? Estos interrogantes tratan de afrontar un tironeo irresoluble: *la revolución del deseo y el deseo de revolución*.

La violencia del deseo, el deseo de la violencia. Parafraseando a Cvetkovich, prestar atención a la política libidinal es una forma de intentar alojar la lentitud del cambio dando cabida a sus emociones molestas y amargas. A sus sentimientos venenosos. Incluso a las fantasías inconfesadas que nos atraviesan, las más fatales y destructivas: la rivalidad, la competencia, el rencor, el denso letargo de la resignación y la paranoia constituyen una producción deseante. Así, el tema de este texto es de qué modo dar lugar a las dudas y miedos, a las rispideces y vacilaciones, a las emergencias y agujeros que surgen en cualquier práctica que se proponga politizar el malestar y reinventar el deseo. Hablo de una política que, mal que nos pese y cueste mucho, necesita hacerse de la paciencia en los momentos *antes, durante y después* del cambio, pero que no deje de “buscar el levantamiento y el estallido utópicos” (Cvetkovich, 2024, p. 28). Hablo, por tanto, de la *lenta impaciencia* que desvelaba a Daniel Bensaïd (2018).

² Cf. Valle, 2022.

No hay soluciones mágicas: ni pastillas, ni terapias, ni la revolución, dice Cvetkovich (2024, p. 20). Así como el malestar es una sensación turbia y repleta de matices, muchas veces desesperante y viscosa, y otras veces aburrida, movilizadora o vinculante; también el deseo es una materia enigmática, a menudo conflictiva y agria, que puede ser una potencia del común o una inhibición mortífera. Deseo: fuerza de invención encarnada y repetición estructural y espiral destructivo. La transformación deseante, entonces, se queda estrecha sin la transformación social, mientras que el cambio sistémico no llega demasiado lejos si no aborda el tránsito subjetivo que todo cambio profundo reclama.

Parafraseando la célebre tesis once de Marx: tan sólo es posible interpretar el mundo y comprendernos a nosotros mismos sobre la base de una transformación radical de la sociedad, los sujetos y las prácticas. Estas son, por consiguiente, las aristas que el texto intenta aportar al debate sobre el postcapitalismo. Porque, como escribió Audre Lorde, no hay ideas nuevas: existen otras formas de hacerlas sentir (2003, p. 13). Otros modos de seguir con el problema. Otros modos de sentirnos en problemas.

Políticas del inconsciente

4 de diciembre de 2024.

Brian Thompson es asesinado en la ciudad de Nueva York.

Thompson es el CEO o director ejecutivo de la empresa United Healthcare.

Luigi Mangione es arrestado cinco días después. Cuando fue detenido portaba una pistola impresa en 3D y un manifiesto contra el sistema de salud estadounidense.

“Free Luigi” es una slogan viralizado desde su encarcelamiento.

La acción directa de Luigi Mangione es una figura subjetiva que condensa uno de los desplazamientos trágicos de nuestra época: la búsqueda exasperada de una salida respecto de los laberintos injustos del sistema protagonizada por parte de sujetos entrampados. Acorralados. En esta parábola kafkiana, que ha sido analizada hasta el más ínfimo detalle por Diego Sztulwark en sus últimos trabajos (2024), el deseo de libertad se choca con obstáculos casi siempre más fuertes que la propia voluntad. Obstáculos que enfrentan al sujeto con la necesidad vital de romper con el aislamiento y el terror vividos a nivel individual para ensayar una canalización colectiva. Este panorama tiene a su vez en el filósofo Franco “Bifo” Berardi y su libro *El tercer inconsciente* (2022) un exponente insoslayable de la actualidad. El presunto pesimismo apocalíptico de Berardi es un aporte para la imaginación postcapitalista puesto que mira de frente al presente sin encandilares con el brutalismo utópico del capital.

Vayamos por partes. El argumento de Berardi es que asistimos a un desplazamiento desde *la represión del deseo* hacia la *depresión libidinal*. El autor sostiene que la pandemia significó una ruptura histórica del psiquismo motivo por el cual se advierte el nacimiento de un “tercer inconsciente” caracterizado por el pánico, el trauma y la ansiedad depresiva. En un contexto viral de atrofia de los placeres, derechización del malestar e individualismo voraz, el “cerebro social” estaría gobernado por los imperativos de competencia, felicidad, éxito y productividad. En este sentido, Berardi traza una historia política de la subjetividad cuyas etapas serían las siguientes. El *primer inconsciente* es analizado por Freud en términos de “represión del deseo”. El principio de realidad del capital se impone sobre el principio de placer del cuerpo, en la medida en que el acceso a la cultura implica la renuncia pulsional. La máquina abstracta aplasta entonces a los cuerpos concretos. El malestar edípico de la época se expresa como neurosis, (auto) agresión y sentimientos de culpa. Más tarde, el “segundo inconsciente” es teorizado en principio por Lacan. La prioridad lacaniana otorgada a la psicosis y la estructura del significante abre un nuevo campo de problemas para comprender los malestares de la época. En diálogo polémico con este sendero, Deleuze y Guattari piensan el “segundo inconsciente” bajo el signo de la presión libidinal y la captura sistémica. El malestar se manifiesta en la pulsión al consumo y el rendimiento. El “tercer inconsciente”, sin embargo, nace con y a través de la pandemia. Y es propio de una etapa de depresión ansiosa: la presión libidinal se desata y estalla en malestares que van desde ataques de nervios,

bipolaridad, apagón libidinal y apatía, hasta los sentimiento de fin, de no tener tiempo, de no dar la talla y nunca parar. Se trata de una oscilación entre la euforia maniaca y el bajón depresivo, como si el alza y la baja del ciclo de la acumulación de ganancias se presentara como la forma objetiva de la ciclotimia emocional de las vidas sintomáticas.

La larga genealogía del deseo excede el breve recorrido de la libido psicoanalítica. En una coyuntura donde el capital nos quiere hiperconectados y solitarios, ¿el malestar constituye una forma de dominación? ¿La tristeza política es un programa de diseño sensorial planificado? ¿Es el deseo una potencia de resistencia o un aparato de sujeción? En la *historia política del inconsciente* propuesta por Berardi se juega un pasaje crucial que nos ubica desde una estrategia orientada a la “liberación del deseo” hacia otra basada en la “politización del malestar”. En las décadas de los sesenta y setenta la filosofía, el psicoanálisis y las ciencias sociales hallaron en el problema del deseo (su liberación, represión o reinención) el eje de las controversias epistemológicas y políticas de una época. No obstante, hoy en día en el centro del debate teórico y activista se ubica el problema del malestar y las prácticas que buscan politizarlo, privatizarlo, medicarlo, controlarlo, gestionarlo, etc. Pues si en la sociedad disciplinaria, las neurosis obreras se politizan en la fábrica como huelga, rechazo del trabajo y sabotaje. Y en la sociedad de control, los malestares se politizan en las calles, plazas e instituciones. La pregunta hoy es: ¿Cuáles son las estrategias de politización de los daños íntimos y compartidos? ¿Qué función cumplen los malestares en nuestras prácticas, habida cuenta de que muchas veces nos aíslan y avergüenzan, y otras nos movilizan y reúnen?, como argumenta Javier Erro (2024). ¿Y si el malestar es el efecto de una cierta forma de politización, el costado gris de una manera desgastada de activación que péndula entre el entusiasmo, la pesadez y el hartazgo, un punto ciego de amor por lo común y paranoia? ¿Qué papel juega la violencia en este archivo de sentimientos revolucionarios? Por caso: ¿la violencia directa de Mangione configura una figura anecdótica o acontecimental? ¿Su acción es causa o efecto de la época?

El heroísmo de la víctima: sería fácil decir que Mangione representa sencillamente una política del malestar. Lo es, pero también es mucho más que eso: en el extremo desencarnado del enfrentamiento, hablamos de una ofensiva sensible en el corazón de la luchas de clases (Sztulwark, 2019). Una ofensiva que en su gesto desempolva el ejercicio de la violencia del tabú y el silencio. ¿De qué es síntoma Mangione? ¿Qué efectos tiene ese llamado a la redirección de la violencia contra sí (la agresión, la culpa y en el límite el suicidio) hacia la violencia contra el otro (el asesinato)? ¿Qué deseos y fantasías nos despierta? ¿Qué deudas políticas tenemos con la violencia? Cuando la tregua democrática tambalea en nosotros y en los líderes de la ultraderecha, ¿el deseo de violencia política directa late como un anhelo y a la vez como una posibilidad reprimida? El heroísmo individual de Mangione, ¿expresa sólo el acto desesperado de un pisoteado blanco norteamericano? ¿O acaso desinhibe una violencia negada, una violencia delegada y deseada? Si la violencia cede en su mera aparición metafórica y torcemos nuestra relación sólo lingüística con la política, el enfrentamiento de las fuerzas sociales tiene una contundencia real. El interrogante se impone: ¿Qué papel cumple la violencia en el imaginario postcapitalista?

Ustedes me dirán que el evento dramático del 4 de diciembre de 2024 carece de la voluntad colectiva organizada de los sesenta. Y es cierto. Así y todo, me pregunto: si vivimos en el vientre de la bestia capitalista, ¿en la violencia individual germina la virtualidad de una violencia colectiva? ¿La impotencia de una violencia organizada contra el sistema se trafica en la violencia contra uno mismo y el otro? ¿Qué fervor colectivo prospera en el acto llamado “individual”? ¿En el desesperado heroísmo de Mangione se escuchan los ecos fantasmales del esperanzado heroísmo colectivo de los sesenta y setenta? ¿Su violencia quiebra el mundo de los signos, es un más allá de las palabras?, como se pregunta Sztulwark. ¿En el dar la muerte de Luigi Mangione se tramita una pasión oscura, una fantasía reprimida en años de tregua democrática? ¿Qué diferencia esta acción directa de la interrupción de la normalidad propuesta en tácticas de lucha como el piquete, el escrache o la movilización? ¿Su acto retoma, como si fuera una sombra, la lucha cuerpo a cuerpo como clave generacional de la violencia directa? ¿Es su figura una salida de los vaivenes entre el victimismo y el sacrificio? ¿Acaso su gesto absoluto, su acto ofensivo y frágil, rompe con el consenso en torno a la contraviolencia defensiva y resistencial? ¿Cómo repensar la violencia revolucionaria y el cuidado radical luego de los feminismos?

Cierta vez Michel Foucault dijo que las luchas nos dicen quiénes somos y en qué nos estamos transformando. Con estas ideas en mente, repasemos algunas formulaciones significativas de algunos de los procesos de lucha más importantes de las últimas décadas:

“La imaginación al poder”, mayo francés del 68.

“Rabia y dignidad son nuestros lenguajes”, Ejército Zapatista de Liberación.

“Nos mueve el deseo de cambiarlo todo”, cuarta ola feminista.

“No era depresión, era capitalismo”, revuelta chilena de 2019.

“No es locura, es fascismo”, frase del activismo argentino en 2023.

¿Qué mutaciones subjetivas se cifran en la historia de esas consignas? ¿Qué pasaje se juega entre la imaginación al poder de los sesenta y la depresión politizada del último lustro? Si *El Antiedipo* de Deleuze y Guattari fue el libro de las potencias y los fracasos del deseo revolucionario en los 68 del mundo, ¿es acaso *Realismo capitalista* de Mark Fisher el documento de los malestares públicos del nuevo siglo? Suelly Rolnik (2019) nos enseñó la diferencia endiablada entre una política “activa” y una “reactiva” del deseo, señalando una oscilación entre dos polos de la misma subjetivación política. En el polo “reactivo” el deseo queda maniatado en el frenesí estresante generado por las imágenes cadavéricas de vida propuestas por el capital. El yo-marca, la agresividad punitivista, el ardor destructivo. Pero, en el polo “activo”, una vida se asume como desafío vulnerable al orden instituido. Una “descolonización” de la sensibilidad dispuesta en esta dirección admite entonces que *lo inconsciente es arena de las luchas sociales*. Sin embargo, la pregunta es: ¿qué lugar ocupan en estas “micropolíticas” la violencia material y la ruptura profunda con el sistema? Si la transformación que deseamos en el mundo es realmente tan radical que lleva a poner en juego la propia transformación, la revolución psíquica y social de magnitud casi inconcebible sugerida en el postcapitalismo de izquierdas no puede eludir su paso por una experiencia electrificante y opaca de desgarramiento. ¿O acaso el imaginario postcapitalista proyecta en un futuro etéreo la propia imposibilidad y el temor de asumir el enfrentamiento político y la confrontación vital en el presente?

“Que alguien haga algo ya”. Esta expresión impotente suele escucharse en las coreografías automatizadas de la movilización callejera. El contorno invisible de ese “alguien” configura un recurso en tercera persona que esconde la propia capacidad de acción. La propia potencia de hacer y de padecer. Todavía más cuando la depresión política, como nos enseñó Ann Cvetkovich, es un clima aplastante donde nuestras formas clásicas de responder ante la injusticia, como la acción directa o el pensamiento radical, al parecer no están funcionando para cambiar el mundo, revertir las correlaciones de fuerzas y hacernos sentir mejor. Estamos habitados por un deseo delegado en el ejercicio de la violencia, un miedo que nos enardece, una imagen caliente cuya crudeza liberadora atrae y repele.

Luigi Mangione y Mark Fisher: la acción directa y el suicidio.

¿Dos figuras de la violencia de los sintomáticos?

Aceleracionismo libidinal

La asfixia, el sofocamiento, la impotencia, el tedio y la depresión son algunas de las atmósferas sensoriales que suelen invocarse cuando se habla de la obra de Mark Fisher. Pero sus lectores saben sospechar de esas imágenes prejuiciosas: son afecciones unilaterales que sólo perciben un escorzo de la amplitud emocional involucrada en el pensamiento de K-punk. Esta deriva equívoca del crítico cultural inglés tal vez está asociada a la pregnancia de su concepto más masivo. La noción de *realismo capitalista*: la idea muy difundida según la cual es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo (2017, p. 21). Y en otras de sus aceptaciones, la creencia generalizada de que el capitalismo es hoy el único sistema económico posible, sexy y viable (2017, p. 127).

La derrota política pareciera estar encastrada, casi anunciada como una condena del azar, en la definición implacable del realismo capitalista. “No existen alternativas”, “Es esto o el caos”, “Lo que hay es lo que hay”. De aquí se desprenden las figuras subjetivas que Fisher identifica como los *síntomas históricos* de nuestra época: la “impotencia reflexiva”, el “estrés privatizado”, la “plaga de enfermedad mental”, “la nostalgia”, el “pastiche cultural”, etcétera. No obstante, a la depresión sistémica de las fuerzas emancipatorias detallada en el realismo capitalista, podemos oponerle al menos cuatro operaciones conceptuales propuestas por K-punk. Las enumero a continuación.

Primero, la *hauntología* como investigación de los fantasmas de los pasados cancelados y los futuros latentes en el presente. Esta operación escarba en el subsuelo de la memoria sin sucumbir en el memorialismo y su típica tentación por eternizar el tiempo con un manto sepia y sepulcral. En segundo lugar, la *disputa anímica* por la ansiedad, el cansancio o las ideas suicidas en tanto saberes ambivalentes y energías ambiguas, cuya estrategia radica en la “politización del malestar” contra el “giro terapéutico” del poder capitalista. En tercer lugar, el “comunismo ácido” como exploración de una *política del inconsciente* surgida de rearticular tres tropos de la conciencia: la autoconciencia feminista que construye una perspectiva oposicional al detectar los sistemas de opresión subyacentes a las trayectorias vividas por los sujetos; la conciencia de clase como estructura y eje centrífugo de los sentimientos negativos de rabia politizada, resentimiento antisistema y descontento antagonista; y la conciencia alucinatoria o “razón psicodélica” en tanto experimentación de ciertos portales psíquicos más allá de la realidad capitalista. Y cuarto, el “deseo postcapitalista” como una forma rara y espeluznante de *aceleracionismo gótico*, que llamativamente conecta al “primer Fisher” (su tesis doctoral *Constructos flatlines*) con el “último Fisher” (sus clases póstumas publicadas en 2023).

Cuando llamo “aceleracionismo gótico” a la política libidinal fisheriana busco componer dos tendencias temporales que desgarran la lectura del autor. El “poder sindical” y el “poder del alma” (2023, p. 187). Por un lado, aludo a las tendencias futurizantes, disolventes, capaces de surfear las energías horribles y emocionantes de la modernidad capitalista. Y, por el otro, me refiero al método de una cierta “melancolía formal” que bucea en los escombros del pasado en búsqueda de nuevos resortes para la imaginación. Llamar modernista a una y romántica a la otra sería injusto para con los pliegues de ambas posiciones. ¿Cómo combinar el tiempo de los aceleracionistas y los decrecionistas, de los modernistas y los románticos?, es una pregunta ineludible que suele hacerse el filósofo Facundo Nahuel Martín (2023).

Vanguardia y tradición. Fantasía y organización. Deseo y hegemonía, contracultura e izquierda revolucionaria. Cuando llamo “aceleracionismo gótico” a la propuesta de Fisher hago alusión a su voluntad de combinar dos flujos discordantes. Por un lado, el éxtasis prometéico del aceleracionismo de izquierdas, y por el otro, el espesor gótico como disputa de los destellos oníricos que la vida social moderna obstruye. En la herencia del pensamiento emancipatorio conviven en efecto dos polos de la imaginación: el entusiasmo de Lenin con Taylor (“el socialismo como electrificación más soviets”) y el horror de Marx ante la explotación. Otros ejemplos rápidos podrían ser el Marx de *El capital* y el viejo alemán fascinado con las comunas rusas; Moishe Postone y China Miéville; Guattari y Federici. La crítica de la máquina maravillosa y destructiva del capital oscila entonces entre: a) la *alucinación postcapitalista* de signo aceleracionista que reclama los aspectos liberadores de la modernidad a nivel de las tecnologías y la subjetividad, buscando apropiarse y refuncionalizar las posibilidades desatadas por el capital; y b) el *horror anticapitalista* de tipo romántico que investiga las fantasías y afectos que la racionalidad capitalista descarta como desperdicio social, experimentando con los materiales excedentes que desencadena y bloquea el embrujo del capital (Mattio, 2019).

El “marxismo libidinal” de Fisher es aceleracionista, por lo tanto, cuando convierte a Herbert Marcuse en un teórico de la *contracultura erótica* capaz de discutir las potencias pulsionales que el capitalismo desata y no puede controlar (2023, p. 113). Es aceleracionista cuando opone una modernidad alternativa de izquierdas a la seducción ominosa del capital. Y es gótico, por su parte, al promover una rebelión psíquica contra el utilitarismo del trabajo, la fijación de las identidades y el consciencialismo del yo, ensayando una oposición al capitalismo que se aprovecha de sus remanentes extraños, perturbadores e irracionales. Es gótico y a su vez aceleracionista al momento de combinar *construcción hegemónica* y *disrupción deseante*, penetrando tanto en la conciencia psicodélica y en las narrativas de lo raro como

también en la experiencia de clase contra el encierro metafísico de la vigilia capitalista. De un lado y del otro, Fisher apuesta por dotar a la imaginación poscapitalista de una teoría crítica de la subjetividad que no se detenga en las puertas de la conciencia y el interés, repensando la estrategia más allá de las pedagogías de masas, las luchas de relatos en la “batalla cultural”, la comunicación y la crítica del consumismo como manipulación popular. No hay “toma de conciencia” sin una “toma de inconsciencia”, podría ser la fórmula que resume la contribución fisheriana a una política del deseo.

Este marxismo libidinal, sin embargo, encuentra un límite concreto: las posibilidades puestas por el capital son tanto emancipatorias como catastróficas (Martin, 2023). Los potenciales de la tecnología, el derecho abstracto e incluso del individuo social moderno conviven con los potenciales destructivos del capital. La indiferencia abstracta de la lógica del valor se lleva puesta la vida y arrasa con todo. Es aquí donde el cuerpo y la tierra ponen un veto: el planeta y el malestar, el *colapso ecológico* y la *crisis de la salud mental* constituyen para Fisher dos “reales irreductibles” del realismo capitalista (2017, p. 45). Dos problemas incluso que todo proyecto postcapitalista debe alojar en su perspectiva estratégica. Por lo demás, esta apuesta advierte en el revés de la trama ciertas preguntas sombrías que Lyotard supo plantear y que pocos se atrevieron a retomar: ¿Las masas pueden desear el fascismo? ¿Y si la clase trabajadora desea su propia explotación, goza en su sufrimiento y sienta placer en la humillación de sí y del otro? (2023, p. 224). Las personas no sólo pueden desear contra sus intereses: deseamos incluso líneas más lúgubres y friccionales y desmesuradas que satisfacen algo incierto que esta más allá de la razón y la conciencia. Esa es la *exhibición de atrocidades* que Fisher trae del malditismo de Lyotard.

El aceleracionismo gótico, por ende, no sólo se topa con los extenuados de la tierra, sino que la opacidad del deseo conforma un hueso difícil de roer para el optimismo de la razón. Si Fisher se propone ligar el familiarismo insidioso del “realismo domestico” dilucidado por el “postcapitalismo feminista” (el “xenofeminismo” de Hester, 2018) junto con la claustrofobia del “realismo capitalista”, es porque su marxismo libidinal busca romper con el “realismo depresivo”. Romper con la ideología de que no hay alternativas a la derrota anímica de nuestras fuerzas y que, por consiguiente, sólo nos queda bregar por una presunta solución individual a los acuciantes problemas colectivos. Cuando la revolución se esfuma como el sueño eterno de una generación, la opción que se nos ofrece es transformarnos a nosotros mismos como un consuelo innoble ante la resignación y la autocomplacencia. Entonces el aceleracionismo y el gótico, el modernismo y el romanticismo se divorcian a pesar de los esfuerzos inquebrantables de combinar el lema marxiano de “cambiar el mundo” y el *dictum* poético de “cambiar la vida”. No exageramos por ende si ubicamos a Fisher en esa senda inquietante del *marxismo raro*.

La voluntad quiere, el interés calcula, el anhelo fantasea, la razón duele y piensa. ¿Y el deseo? No lo sabemos, porque el problema no es qué deseamos, sino *por qué y cómo*. La economía libidinal enturbia la racionalidad puesto que no se superpone con el rostro prístino de la voluntad, el interés o el anhelo. Al asumir nuestra “inserción a nivel del deseo en la picadora de carne del capitalismo” (2017, p. 48), Fisher multiplica las preguntas: ¿Hay un deseo más allá del capital? ¿El deseo de consumo es igual al deseo de capitalismo? ¿Se trata de disputar los deseos que el capitalismo produce para llevarlos más allá de la forma-valor? ¿O se trata de construir un deseo otro, un deseo que aún no tiene nombre? (Fisher, 2020, p. 479). Estas preguntas importantes requieren ser pensadas sobre el fondo de un desafío subjetivo quizás más insoportable e implicado: ¿Cómo transformar la forma cómo deseamos y por qué lo deseamos sin destruirnos? ¿Y sin destruir a los que nos rodean? O quizás se trata de asumir nuestra capacidad de destrucción y daño como una potencia ambivalente que requerimos aliviar, ablandar o canalizar políticamente. ¿Cómo ensayar una política del deseo que rompa con el cordón umbilical que nos ata a la ley del valor sin derrumbarse en el camino y desfallecer en el intento? El deseo de cambiar, como diría bell hooks, bordea con el sensación aterradora de desalojar en nosotros el deseo de dominio y humillación (2021). Santiago Stavale, sociólogo y compañero de militancia, me sugiere este interrogante: ¿Cómo llevar adelante una política radical del deseo en tiempos contrarrevolucionarios en los cuales el comunismo no parece una alternativa sensual y antagónica a los encantos del capital?

Decrecionismo libidinal

Lyotard, Marcuse, Marx y Freud, la sociedad terapéutica, el síntoma, la derechoización del malestar, la reimaginación de las revoluciones, la contracultura y el 68, las utopías después de la Utopía. Son varios los motivos que hermanan los ensayos del filósofo y activista Amador Fernández Savater con el pensamiento del crítico cultural inglés Mark Fisher. Tal es así que no debemos leer una oposición simple en la tensión entre el “decrecionismo libidinal” del primero y el “aceleracionismo gótico” del segundo. Se trata de una cuestión de matices. De puntuaciones y acentos, de variaciones en el corazón de un mismo problema: repensar la economía política y pulsional de los afectos en el capitalismo. O, mejor dicho, formular unas hipótesis encarnadas en torno al cambio social y subjetivo involucrados en los debates sobre el postcapitalismo. El “comunismo de la atención” de Fernández Savater y el “comunismo ácido” de Fisher comportan dos contraseñas de una época incomprensible. En estos casos el cuerpo es una zona de agencia irreductible a la “batalla cultural”, a la conciencia ideológica, a la argumentación y el cálculo. La política es un “cambio de piel”: una mutación de lo sensible, no de las ideas.

El libro *Capitalismo libidinal* de Savater fue publicado a principios de 2024, a los pocos meses de la primera traducción al castellano de las clases inéditas de Mark Fisher incluidas en el volumen *Deseo postcapitalista*. Una mera coincidencia editorial puede officiar, sin embargo, de motor para formular interrogantes vinculantes. El subtítulo del libro del español bien podría pertenecer a algunos de los textos relámpagos escritos por K-punk en su mítico blog. Me refiero a los significantes “antropología neoliberal”, “políticas del deseo” y “derechoización del malestar” que encabezan la publicación. En esta línea, la *tesis sistémica* de Savater consiste en afirmar que la “utopía neoliberal” busca el “ensamblaje definitivo entre vida y capital” (2024, p. 14). Vida envuelta en la persecución insensata del beneficio, en la espiral de la exigencia y la culpa, en la movilización total y la optimización insomne, la gestión empresarial de uno mismo y la marca personal. Al identificarnos con la lógica anónima del mercado, se intenta convertirnos en empresas a gestionar, en acreedores y deudores, usuarios y consumidores, en “capital humano” siempre listo para ser maximizado. Razón por el cual el capitalismo es comprendido como una “antropología”: una forma de vida, un modo de producir existencias deseables, una estructura objetivada de mundos subjetivantes.

Frente a la despiadada ecuación que iguala la vida al mercado, la *tesis existencial* propuesta por Savater nos dice que el “malestar resiste” a pesar de todo. El “síntoma es ineliminable”. No cabe. Estamos sobreadaptados a los mandatos del capital, pero algo se dobla y hace ruido. No terminamos de encajar. La negatividad del malestar es recalcitrante con el programa de fusión de la vida y el mercado. El desafío entonces es poner esta *inadecuación* a favor de una ardua transformación a la vez individual y colectiva (2024, p. 83). Una urgente paciencia de los abrumados, agotados y sintomáticos. Pues cuando estamos metidos en la “rueda del hámster”, corriendo detrás del infinito cruel de la competencia, el malestar constituye un índice. Y esta alerta anímica nos dice que el cambio social depende del nacimiento de un “deseo alternativo”, más atractivo y oblicuo quizás que el “deseo depredador” que ahora nos habita. Si el capital está inscrito en los cuerpos, “la revolución es un problema somático” (2024, p. 48).

Fernández Savater desemboca en una imagen sorprendente para pensar el papel escurridizo del deseo en la subjetivación política: la imagen de un “escorpión” que nos pica, nos pincha, nos asusta e inquieta. Un bicho temerario que se muerde a sí mismo la cola, incluso al filo de su propia muerte. A través de esta fábula, el objetivo es analizar el capitalismo desde las tripas y a nosotros como sujetos en “guerra contra nuestras entrañas” (2024, p. 11). Presto a pensar la “vida-mercado” mediante las metáforas del monstruo, del centauro de dos cabezas (Eros y Tánatos, el “siempre más” y el “no puedo más”), Amador Fernández Savater desarrolla sus “ejercicios de economía libidinal” a partir de la siguiente distinción conceptual. En primer lugar, emplea “un tipo de escucha, de recepción, de acogida” enfocada no sólo en los discursos, las identidades o los intereses, sino en las “posiciones de deseo y las fluctuaciones del ánimo, las ganas y las desganas, los estados anímicos” (2024, p. 11). Una atención bifronte a los signos y las intensidades, a las palabras y los cuerpos: “lo que se dice y lo que pasa, el nivel de la información y el nivel de las fuerzas”. Porque no basta con hablar de revolución o comunidad para que existan, ya que “la necesidad de cambio” es impotente sin un “*deseo de cambio*”. Nadie se rebeló jamás por simplemente entender la teoría de la plusvalía.

En segundo lugar, Savater discute cierta idea férrea sobre el funcionamiento del capital. Por un lado, estaría la economía política que describe el mundo regido por leyes y contradicciones, por fuerzas en conflicto y crisis permanente, por instituciones y relaciones de poder. Y, por otro, una economía libidinal preocupada por el “cuerpo asaltado por las pulsiones”, una superficie somática: sistema nervioso, paisaje emocional aquejado de patologías y agujeros, de chirridos y averías. Una sociedad no se explica al describir sus dispositivos o sus reglas de funcionamiento. En cambio, se comprende desde aquello que falla y no cuaja. La anomalía, el síntoma, el malestar configuran aquí una perspectiva que exhibe los traumas de la normalidad. En virtud de esta distinción, el filósofo nos ayuda a pensar una sentencia estratégica de su obra: “La revolución política o económica no alcanzan, no hay cambio objetivo sin cambio subjetivo” (2024, p. 13).

La subjetividad es un “nido de víboras”, decía León Rozitchner (2013). El sujeto está barrado, agrietado, roto a nivel ontológico. Y esa es la mala noticia que aporta el inconsciente a la política emancipatoria: el sujeto del cambio a menudo es el obstáculo para llevar adelante el cambio. En otras palabras: tenemos imágenes del cambio que nos impiden cambiar. Y si bien es cierto que el “decrecimiento es mera retórica o moralina sin un *decrecimiento del deseo*”, como argumenta Savater (2024, p. 13), sin embargo, no sabemos nada del deseo. No somos transparentes y actuamos con aquello que desconocemos de nosotros mismos; la voluntad de cambio suele chocar con obstáculos imaginarios y constricciones materiales que desbordan las coherencias ideológicas y los argumentos. La estrategia postcapitalista, en contraposición, consistiría en imaginar la transformación social como una “mutación radical de la posición del deseo”. No sólo un cambio de contenido por otro, una transfiguración del objeto deseado, una sustitución. Al contrario, Savater afirma “un cambio del modo mismo de desear, del lugar mismo desde el que lo hace: no solo de lo que se quiere, sino de cómo se quiere lo que se quiere” (2024, p. 71). Si el deseo es una relación impura con el mundo, no se trata simplemente de querer otros políticos, otros amores y otros trabajos, sino de desear otra relación con lo político, con el amor y con el trabajo. No se quieren otras cosas sencillamente, se desea distinto. Una transfusión de sangre, no una mera opinión.

Savater lee la fuerza del capitalismo tardío como un “contragolpe en términos de deseo” (2024, p. 75). Para ello despeja las tesis habitual que piensan el dominio bajo la forma del engaño y la manipulación, de la represión disciplinaria, el control obsesivo y la vigilancia paranoica. Su tesis, al contrario, sostiene que el erotismo del capital *intensifica* las energías, moviliza los cuerpos. Agota y estimula. Nos calienta. Somos sujetos agitados y sobreestimulados a nivel del deseo, no unas víctimas inocentes y pasivas. No obstante, al hacerse cargo del deseo, el capital lo maltrata y exprime. Lo agobia y estrangula. Y provoca un enorme malestar desde cual es urgente partir para pensar la economía libidinal postcapitalista.

El cuerpo de los exhaustos hace trastabillar la lógica del capital fundida con el sujeto. Este decrecionismo libidinal no presupone exaltación del deseo ni romanización del dolor. Es la afirmación de una “felicidad subversiva”, indica Savater (2024, p. 103). *Erotismo, estética y revolución*: las utopías concretas de Marcuse actualizadas aquí y ahora. Porque sin crítica de la economía libidinal y luchas de deseo, la política acaba prescindiendo de los sujetos y sacrificando el cuerpo, incapaz del cambio cualitativo. Y sin crítica de la economía política y luchas sociales, reina la “transformación del yo” adaptativa: aprendizaje personal, mejora de sí mismo, autopromoción, identidad. Parar la máquina, decrecer, desactivación antes que activismo enardecido y sin rumbo, dice Savater en busca de la receptividad y la pasividad como condición de la actividad política. Una reimaginación de la eficacia política murmura detrás de estas ideas: una eficacia quizás más huidiza e indirecta, más oblicua que la racionalidad fría.

Cuando la estructura de la acumulación infinita pasa por “adentro”, el malestar reside en que nunca es suficiente, siempre se quiere más, no nos da el tiempo. El capitalismo inconsciente es aquel escorpión del principio que nos pica y enferma. Por ende, si los síntomas son impersonales y sistémicos, desatar el nudo de la vida-mercado supone una disputa a nivel de la economía política. Dice Savater: “mejorar las condiciones objetivas”, “salarios e ingresos, condiciones y espacios de trabajo, tiempo y recursos”. Pero dado que el malestar también es personal y concreto, el cambio precisa una mutación del deseo compleja y revoltosa. Ahora bien: ¿qué miedos y rivalidades, qué culpas y celos, qué contradicciones y placeres surgen en esta metamorfosis? El deseo es una bestia indomable: atroz y tóxico y vital y oscuro.

“La felicidad tiene mala prensa”, dice Savater (2024, p. 97). La política del deseo requiere dar lugar a una *felicidad de nuevo tipo*: una “militancia alegre” en tiempos de depresión sistémica, debilidad compartida y fascismo supremacista (Bergman y Montgomery, 2023). Una política del disfrute cuyo erotismo conflictivo intente oficiar de antídoto contra el sacrificio de nuestras vidas (Federici, 2022). La denuncia del capitalismo como fábrica de infelicidad o la crítica frente al imperativo neoliberal de la alegría tienen su momento de verdad, pero son insuficientes. La apuesta riesgosa por un “activismo del placer”, diría Adrienne Maree Brown (2019), se orienta a la tarea turbulenta de politización de los bienestar y los malestares. La pasión emancipatoria no tiene por qué ser un valle de lágrimas ni un paraíso perdido: ¿el postcapitalismo es el sueño de un nuevo amor entre el deseo y el comunismo?

Conclusión

“El cambio es difícil”, con esa oración Hanna Proctor abre su libro *Burnout* (2024). La autora desentraña las funciones ariscas de la desesperanza, el estrés, la nostalgia, la envidia y las dudas, la rabia y el desgaste en las luchas revolucionarias. Se trata de un libro sobre el “impacto emocional de la derrota política”. Cuáles son los efectos psíquicos de la lucha; qué sentimos los activistas cuando los movimientos se aplastan y tropiezan, cuando las energías disminuyen y se desmoronan, cuando la gente se desmoraliza y se pelea, cuando los grupos reproducen las dinámicas opresivas contra las cuales están combatiendo, cuando el deseo se apaga. Qué sentimos cuando el malestar resultante es más profundo que la euforia que lo precedió. “Cambiar es difícil”, dice Proctor; el “activismo es agotador”, afirma Hedva (2024); transformar la manera cómo deseamos puede dar pie a ciertas superficies desconocidas del disfrute, pero también llevar hacia una demolición que dinamite vínculos y nos destruya.

“El dolor es una cosa extraña”, escribe Renata Prati; el dolor “tiene historias, texturas, detalles, tonos, escenas, problemas” que no conviene “erradicar” ni “entronizar” (Prati, 2024, p. 33). Con eso en mente quisiera finalizar el texto con unas breves insistencias sobre el desgarramiento y la violencia en la política postcapitalista. ¿Qué lugar tienen las vidas dañadas en estas imaginaciones del futuro? A primera vista puede parecer una pregunta folk, demasiado situada para interpelar las escalas globales o cósmicas que la estrategia transicional implora. No obstante, el sueño de un futuro más allá del capitalismo puede ser peor incluso que el capitalismo: ni el game over de la historia, ni el final feliz (Haraway, 2019). La catástrofe, decía Walter Benjamin, no es una probabilidad porvenir sino aquello ya está sucediendo. Pues hoy parece más sencillo imaginar un capitalismo intergaláctico después de la destrucción del planeta tierra que la abolición emancipatoria del capitalismo. Insisto entonces: ¿Hay espacio y tiempo para las vidas discas, neurodivergentes, locas y sintomáticas en las fantasías postcapitalistas?

Llevar la pregunta política por el deseo hasta sus últimas consecuencias supone aceptar que tu vida puede romperse. Estar dispuesto a atravesar un *impasse*: una vida política no es una vida dedicada a la política, dice Santiago López Petit, sino aquella que asume que romper con la vida del sistema puede rompernos a nosotros mismos (2018, p. 46). Vida rota aquí no significa, sin embargo, vida que desea ser arreglada: curada, normalizada, corregida. La “ideología de la cura”, afirma Eli Clare, constituye una expropiación de la potencia de la debilidad y de la debilidad de la potencia (2021). Ahora bien, ¿quién está dispuesto a enfrentar hoy el límite donde esta transformación libidinal implica el ejercicio desnudo de una *violencia subjetiva*? Violencia del *desgarramiento afectivo* que conlleva todo intento de ruptura con el modo de vida capitalista, y violencia concreta contra uno mismo que sería una mera abstracción si no naciera del malestar que *esta* vida produce. Porque si hay algo que une a los sintomáticos de este mundo es el hecho de que parten del dolor, del cuerpo, de la muerte y la enfermedad que el capital suscita. Se trata de vidas que hacen del daño un territorio individual y compartido, un magma donde el pensamiento que se corrobora en su potencialidad no es otro que aquel que convierte el malestar en *punto de vista crítico*. Síntoma: sismógrafo del campo social, lente para leer a contrapelo la época.

Pocos autores en América Latina pensaron estas cuestiones con la fuerza de León Rozitchner, autor de libros emblemáticos como *Freud y los límites del individualismo burgués* de 1972. Para terminar, me refiero a la categoría clave de este filósofo: el *tránsito*. Para Rozitchner no hay transformación objetiva y transición material hacia una nueva sociedad sin *transformación* y *transición* hacia una nueva

subjetividad. Aquello que Ernesto “Che” Guevara llamó “hombre nuevo” y consistía en cortar el cordón umbilical que ata nuestras formas de vida con la poderosa capacidad subjetivante de ley del valor; en Rozitchner se presenta según la forma del tránsito subjetivo. No hablamos de un salto en el vacío o una conversión religiosa: el *sujeto del tránsito* es el resultado de un proceso difícil y concreto. El fruto de un desgarramiento íntimo, la operación de un desasimiento sensible: la violencia contra uno mismo es condición de la violencia rupturista contra *esta* vida.

Una de las características filosóficas distintitas del pensamiento de Rozitchner reside en pensar la política de la subjetividad y la transformación social en el marco de las *categorías de la guerra*. La violencia del cambio se verifica en su verdad en el enfrentamiento de las fuerzas sociales, y, en última instancia, en la lucha de clases que es asimismo guerra de subjetivación. Ahora bien, desde la teoría trotskista de la “revolución permanente” hasta los debates estratégicos en torno a la “guerra popular y prolongada”, “la insurrección de masas”, la “guerra de guerrillas” o la articulación hegemónica, la cuestión transicional es un problema nodal del universalismo emancipatorio y la “normatividad anticapitalista” (Marey, 2025). ¿Qué figuras del desgarramiento son correlativas a esas estrategias? ¿Qué emociones compartidas subyacen a esos tránsitos revolucionarios? ¿El odio de clase, la rabia politizada, la compasión por los otros, la empatía por el sufrimiento, la esperanza, la memoria, el resentimiento de los perdedores, el narcisismo colectivo? ¿Las revoluciones se hacen por amor o por un profundo rencor?

En este texto he intentado mostrar que a las transiciones “objetivas” que orientan la transformación profunda de la sociedad, es imposible no añadir la pregunta por la *transición subjetiva* de los sujetos de carne y hueso que realizan dichas transformaciones. Ya que no se trata sólo del programa, el nivel de conciencia de las mayorías, la propaganda o la llamada “batalla cultural”. El tema es irreducible a la comunicación y la persuasión. Aludo a algo más insólito y siniestro: el deseo, zona opaca del tránsito, es un campo minado de conflictos donde se dirime en parte nuestra capacidad real de transformación eficaz. Rozitchner muestra la tensión entre los problemas transicionales iluminados por el “postcapitalismo” y los desafíos transicionales ensombrecidos por el “deseo postcapitalista”. Se trata de las tensiones embarazosas, tal vez irresolubles, entre lo objetivo y lo subjetivo, las condiciones materiales y las condiciones psíquicas del cambio social. Si el sujeto está radiado por ambivalencias, a punto tal que el enemigo habita en cada uno de nosotros, entonces se trata de enfrentar los “obstáculos” que inhiben el tránsito subjetivo hacia una nueva forma de vida. El tránsito empantanado del deseo individual hacia una acción colectiva demuestra que para afrontar los obstáculos que la realidad nos impone se requiere una transformación integral: “la necesaria transformación del sujeto sin la cual no hay transformación colectiva” (2013, p. 602). Desear es atravesar obstáculos, enfrentar límites: ponerse en crisis como condición para poner en crisis las relaciones dominantes hechas cuerpo. Esta es la lección de Rozitchner: el “deseo postcapitalista” no está dado. Es el resultado de un proceso laborioso, de un desplazamiento existencial y político, de un tránsito muchas veces más árido y desalmado que reconfortante. Un camino que implica desgarramiento y violencia para romper con aquello que nos rompe.

Corazones rotos es el título de un reciente libro publicado por Gargi Bhattacharyya (2023). El subtítulo es conmovedor: *Ensayos reflexivos sobre el desconsuelo revolucionario*. La tesis: el desamor constituye el corazón de la conciencia de clase revolucionaria. El método: el duelo íntimo configura un delicado hilo conductor en función del cual discutir las dificultades de duelar una ausencia colectiva. Una pérdida histórica, un trauma, una amistad, el colonialismo, la revolución. El duelo es imposible, la melancolía y la nostalgia son sentimientos derivados. Primero están los muertos. Los fantasmas que viven entre nosotros. Una estrategia postcapitalista atenta a la dimensión emocional y libidinal de la política requiere enfocarse en cómo les hacemos preguntas más interesantes a los muertos, a los malestares, a nuestros deseos, a la capacidad de dañar, a la violencia (Despret, 2018). En este sentido, hace años recopiló en un cuaderno anécdotas, notas desperdigadas, páginas arrancadas de los libros y narraciones de activistas que desearon transformar el mundo, pusieron en juego lo más propio en ese cambio y se desplomaron en el intento. Esta obsesión quizás sea un modo de seguir metiéndonos en problemas. De plantearnos problemas a la altura de las apuestas que heredamos y sostenemos. El postcapitalismo es un capítulo crucial en una larga historia de entusiasmos, duelos y fracasos. La historia del deseo revolucionario.

Referencias bibliográficas

- Abadi, F. (2024). *El nacimiento del deseo*. Santiago de Chile: Pólvora.
- Ahmed, S. (2021). *Vivir una vida feminista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- bell hooks. (2021). *El deseo de cambiar*. España: Bellaterra.
- Bensaïd, D. (2018). *Una lenta impaciencia*. Madrid: Sylone.
- Berardi, F. (2022). *El tercer inconsciente*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Bergman, C. y Montgomery, N. (2023). *Militancia alegre*. Madrid: Traficante de sueños.
- Bhattacharyya, G. (2023). *We, the heartbroken*. United Kingdom: Hajar Press.
- Clare, E. (2021). *Una brillante imperfección*. Madrid: Continta me tienes.
- Cvetkovich, A. (2024). *Depresión: un sentimiento público*. Buenos Aires: Coloquio de Perros.
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires: Cactus.
- Erro, J. (2024). *El malestar es otra cosa*. España: Bellaterra.
- Fernández Savater, A. (2024). *Economía libidinal*. Madrid: Ned.
- Federici, S. (2022). *Ir más allá de la piel*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2023). *Deseo postcapitalista*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2020). *K-punk*. Vol. 2. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2021). *K-punk*. Vol. 3. Buenos Aires: Caja Negra.
- Gatto, E. (2018). *Futuridades*. Rosario: Casa Grande.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. Madrid: Consonni.
- Hedva, J. (2024). *How to Tell When We Will Die*. Nueva York: Zando Books.
- Hester, H. (2018). *Xenofeminismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Lorde, A. (2023). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Horas y horas.
- López Petit, S. (2018). *El gesto absoluto*. Madrid: Pepitas de calabaza.
- Mattio, J. (2019). "Prólogo". *Marxismo gótico*. Buenos Aires: Artefactos.
- Maree Brown, A. (2019). *Pleasure activism*. Estados Unidos: AK Press.
- Marey, M. (2025). *Pensamiento posdistópico*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, en presa.
- Martín, F. N. (2023). *Ilustración sensible*. Buenos Aires: IPS.

- Prati, R. (2024). *Poetas del dolor: Dickinson, Woolf, Plath, Pastan*. Buenos Aires: Omnívora.
- Proctor, H. (2024). *Burnout: the emotional experience of political defeat*. Londres: Verso.
- Rozitchner, L. (2013). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sztulwark, D. (2024). "Héroe". *Lobo Suelto*. Recuperado de: <https://lobosuelto.com/hero-e-lobo-suelto/>
- Valle, A. (2022). *Jamás tan cerca*. Buenos Aires: Paidós.