

Pensamiento al margen

Revista Digital de Ideas Políticas

Número 15. Espectros de Mark (2022)

Espectros de Mark.

**Leyendo a Mark Fisher en la crisis del realismo
capitalista.**

Pablo Beas, Germán Cano, Jorge Lago,
Manuel Romero y Vicente Rubio-Pueyo,
Instituto de Estudios Culturales y Cambio Social (IECCS),
(coordinadores).

Pensamiento al margen. Revista Digital

Número 15. Espectros de Mark (2022)

Director / Editor: Juan Manuel Zaragoza Bernal (Universidad de Murcia)

Comité Editorial / Editorial Board:

David Soto Carrasco (Universidad de Murcia, España), Agustina Varela Manograsso (Universidad de Murcia, España), Cristina Guirao Mirón (Universidad de Murcia, España), Javier Noble Antas (Universidad de Murcia, España), Salvador Cayuela Sánchez (Universidad de Murcia, España), José Francisco Bellod Redondo (Universidad de Murcia, España), Pedro Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), María García Pérez (UOC, España), Irene Pardo Contreras (Universidad de Murcia, España).

Manuel Lario Bastida (In memoriam) (Grupo Estudios Críticos sobre la Comunicación [ECCO], Universidad de Almería, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Alicia Morales Ortiz (Universidad de Murcia, España), Antonio Gómez Villar (Universidad de Barcelona, España), Beatriz Gallardo Pauls (Catedrática de Lingüística, Universidad de Valencia, España), Mayte Muñoz Sánchez (UNAM, México), Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia, España), Ana M. Fernández-Cebrián (Universidad de Columbia, USA), Javier Franzé Mundanó (Universidad Complutense de Madrid, España), Jorge Costa Delgado (Universidad de Cádiz, España), Juan Pablo Tomé Mateo (Pace University, New York, USA), Marco Aranda Andrade (Universidad de Nuevo León, México), Fernando Broncano Rodríguez (Universidad Carlos III, España), Stella González Arnal (University of Hull, UK), Natalia Moraes Mena (Universidad de Murcia, España), Óscar García Agustín (Universidad de Aalborg, Dinamarca), Sergio Villalobos Ruminott (Universidad de Michigan, USA), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), Sonia Madrid Cánovas (Universidad de Murcia, España), Teresa Oñate y Zubia (Catedrática de Filosofía, UNED, España), Manuel Artime Omil (UNED, España), Luciana Samané (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Giorgio Borrelli (Università deli Studi di Baro Aldo Moro, Italia), Inmaculada Hoyos Sánchez (Universidad de Granada, España).

ISSN 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com

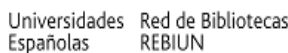
Pensamiento al margen es una revista **evaluada** por



Los contenidos de la revista *Pensamiento al margen* han sido **incluidos** en



La revista *Pensamiento al margen* está **catalogada** en



Número 15. Espectros de Mark (2022)

Presentación del monográfico. <i>IECCS</i>	5
Documentos	
In Memoriam Mark Fisher, un 13 de enero. <i>Nina Power</i>	9
A vueltas con Mark Fisher. Una entrevista del IECCS con Alberto Toscano	11
“Realismo capitalista y hegemonía neoliberal”. Un diálogo entre Mark Fisher y Jeremy Gilbert.....	19
Entrevista con Matt Colquhoun. <i>Pepe Tesoro</i>	33
“Leyendo los imperceptibles temblores de un futuro inimaginable”. Reseña de <i>Valencias de la dialéctica</i> de Fredric Jameson. <i>Mark Fisher</i>	44
Artículos	
Apocalipsis cultural y realismo capitalista, el debate en torno al fin del/un mundo. <i>Natalia Castro Picón</i>	51
Transformar sin cancelar. La sensibilidad cultural de la hegemonía. <i>Antonio Gómez Villar</i>	62
Un mapa ideológico de las ruinas del realismo capitalista. Mark Fisher entre dos tiempos. <i>Vicente Rubio-Pueyo</i>	71
Deseo y nostalgia de futuro, notas sobre la emancipación en Mark Fisher. <i>Jorge Lago Blasco</i>	88
Mark Fisher como modernista popular: la política cultural bajo el realismo capitalista. <i>Germán Cano</i>	99
Hagan sonar sus joyas. Estética y retórica del “popismo”. <i>Xandru Fernández</i>	124
Contra la nostalgia: tradición rebelde, hauntología y politización del tiempo. <i>Fruela Fernández</i>	136
El pasado es una fecha de algo que está aún en el futuro. Hauntología y utopía en Mark Fisher. <i>Pablo Beas y Manuel Romero</i>	143
Obituario	
bell hooks (1952-2021). <i>Irene Pardo Contreras</i>	160
Reseñas	
Fisher, Mark (2018). <i>Lo raro y lo espeluznante</i> . Barcelona: Alpha Decay. <i>Paula Velasco</i>	163
Morton, Timothy (2016). <i>Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence</i> . New York. Columbia University Press. <i>Marian Bascuñana García</i>	167

Monográfico

Espectros de Mark. Leyendo a Mark Fisher en la crisis del realismo capitalista

Pablo Beas, Germán Cano, Jorge Lago, Manuel Romero y Vicente Rubio-Pueyo
(IECCS)

"Intellectual sin ser académica, popular sin ser populista". Con estas palabras caracterizaba Mark Fisher la misión de una labor crítica interdisciplinar, original y profundamente personal cuya resonancia, a tenor de su importancia creciente en los últimos años, no va a parar de crecer. Simon Reynolds, quien fue su interlocutor y amigo, definió su trabajo con estas palabras: "Al establecer conexiones entre campos remotos, Mark podía identificar la metafísica de un programa de televisión, las verdades psicoanalíticas latentes en una canción de Joy Division, las resonancias políticas de una película de Kubrick. Siento su ausencia como amigo y como camarada, pero más que nada como lector. Muchos días me pregunto qué habría dicho Mark sobre esto o aquello. Su escritura hacía que todo pareciera más cargado de significados. Leerlo producía adicción".

En efecto, la escritura de Fisher era pura efervescencia *pop*: piensa con el modernismo popular de J. G. Ballard y la música post-punk, junto con autores como Berardi, Derrida, Jameson, Zupančič o Hall, contra la esclerotización cultural del presente, el popismo del Partido Laborista y una izquierda incapaz de imaginar alternativas a un realismo capitalista cada vez más zombi pero no por ello más muerto. Las preocupaciones del autor no son menos sugestivas: mapear los estados del malestar a partir de un cuidadoso examen de la cultura contemporánea.

Probablemente, justo en esto último reside parte de la explicación de su cada vez mayor recepción en España e Iberoamérica; en la capacidad de Fisher para, aún pensando en un contexto marcadamente británico, señalar con agudeza ciertas dinámicas sociales y culturales del capitalismo-tardío (depresión, solidaridad negativa, precariedad o nostalgia) cuyos efectos se estaban sintiendo a ambos lados del Atlántico.

La traducción al castellano de la totalidad de su producción teórica, junto con la edición de *Egreso. Sobre comunidad, duelo y Mark Fisher* de Matt Colquhoun, alumno y amigo, constituyen sin duda alguna un aliciente para la publicación de este monográfico. Sin duda, a ello hay que sumar la deuda con el seminario celebrado en el Instituto de Estudios Culturales "¿Quién nos robó el futuro? De los estudios culturales a Mark Fisher". En aquel entonces nuestra propuesta fue la de trabajar cuatro tópicos partiendo de su obra: fin de la imaginación utópica, cultura de la cancelación, populismo y sociedad de masas y crítica musical con una clara finalidad política.

Estas páginas recogen precisamente algunos los interrogantes que se plantearon entonces en todas estas actividades y encuentros organizados por el IECCS e intentan prolongarlos a lo largo de los distintos textos que componen el monográfico, añadiendo algunas cuestiones que habían quedado por entonces en un segundo plano. Un propósito

que subyace en cada uno de los textos que aparecen a continuación es el de sortear cierto peligro que se dibuja en los escritos de Mark Fisher que no es sino el riesgo de "museificarlos". El mejor homenaje posible al legado de Fisher es, precisamente, traicionar al autor, ir más allá, *samplear* la voz de Fisher no para que piense por nosotros, sino para que nos ayude a plantearnos las preguntas adecuadas.

Paula Velasco en su reseña crítica de *Lo raro y lo espeluznante* (Alpha Decay, 2018) realiza un escrutinio del concepto de lo *unheimlich* en Mark Fisher donde el diálogo con Freud rehúye cualquier arrebató nostálgico para pensar el término más allá del contexto en el que fue concebido, expandiéndolo hacia nuevas formas de pensar la estética y la política.

Por su parte, Pablo Beas y Manuel Romero plantean en *El pasado es una fecha de algo que está aún en el futuro* las problemáticas de la relación entre pasado, presente y utopía en la obra de Fisher, planteando interrogantes acerca de cómo puede relacionarse lo nuevo con la tradición sin quedar prisionero de su herencia.

El diálogo entre tradición y presente continúa en el ensayo de Fruela Fernández *Contra la nostalgia: tradición rebelde, hauntología y politización del tiempo* en el que el autor nos sitúa en distintas temporalidades de la Cuenca minera asturiana, donde de la mano de conceptos como "hauntología" o "tradición rebelde" explora las potencialidades que alberga la interacción entre ambos conceptos.

Antonio Gómez Villar en *Transformar sin cancelar. La sensibilidad cultural de la hegemonía* analiza las ambivalencias de la cultura de la cancelación que tan presente estuvo en algunos escritos del propio Fisher (véase el popular "Salir del castillo del vampiro") y los problemas derivados del punitivismo moral a la hora de practicar una política cultural que aspira a ser hegemónica en un sentido progresista.

"Deseo y nostalgia de futuro, notas sobre la emancipación en Mark Fisher" es el título de la contribución de Jorge Lago, un texto que busca explorar la mutación histórica de los años 70 y 80 que da lugar a la hegemonía neoliberal desde un punto de observación acotado: la articulación fallida o un diálogo frustrado entre los espacios y prácticas de la cultura popular modernista y aquellos de la izquierda organizada. Una desconexión, por tanto, entre los imaginarios políticos emitidos desde el mundo del trabajo y aquellos producidos o explorados desde el modernismo contracultural. Lago analiza así esta desconexión como el origen de una brecha afectiva y política -hasta el momento definitiva- en torno a lo que podríamos cercar como la tríada trabajo, identidad y emancipación.

¿No padece el siglo XXI de un agotamiento de los recursos culturales similar al de los naturales? ¿Qué consecuencias políticas y culturales tienen lugar cuando, como hoy en día, el aspecto más penetrante y sutil de la hegemonía tardocapitalista se define por bloquear todo tipo de imaginación colectiva? El artículo de Germán Cano "Mark Fisher como modernista popular: la política cultural bajo el realismo capitalista" busca, apoyándose en referencias claves teóricas de Fisher como Fredric Jameson, Herbert Marcuse o Slavoj Žižek, pero también abordando su último interés por la figura de Stuart Hall, analizar el sentido de la categoría fisheriana de "modernismo popular" como un modo de implementar una política cultural contrahegemónica en nuestro horizonte histórico.

Natalia Castro Picón, en su texto "Apocalipsis cultural y realismo capitalista, el debate en torno al fin del/un mundo" problematiza algunos aspectos del "realismo capitalista" de Fisher y, a través de su comparación con la obra del antropólogo italiano Ernesto De Martino, plantea algunas potencialidades políticas de los relatos y estéticas apocalípticas.

En "Un mapa ideológico de las ruinas del realismo capitalista. Mark Fisher entre dos tiempos", Vicente Rubio-Pueyo, partiendo de una suerte de fenomenología de las redes sociales a través de algunas figuras (el castillo del vampiro, el neoanarquismo, los ofendidos, el fiero analista) descritas por Mark Fisher, Lucía Lijtmaer y otros autores, propone un mapa ideológico del presente centrado en tres corrientes principales como diversas expresiones del agotamiento del realismo capitalista: el centrismo liberal tecnocrático, las derechas posfascistas y la izquierda reaccionaria.

El dossier incluye también un emotivo obituario de una persona muy próxima, Nina Power, "In Memoriam Mark Fisher, un 13 de enero", escrito en el primer aniversario de su muerte. Del incesante y fructífero diálogo que Fisher mantuvo con la obra de Fredric Jameson es testimonio la reseña que el primero realizó de *Valencias de la dialéctica*, texto que traducimos por vez primera al castellano: "Leyendo los imperceptibles temblores de un futuro inimaginable".

También contamos con dos entrevistas que nos parecen significativas para comprender el centro de irradiación cultural que fue Fisher. La primera, con quien fue también su amigo y compañero en la Universidad de Goldsmiths, Alberto Toscano; la segunda con quien fue su amigo y alumno en Goldsmiths, Matt Colquhoun, cuyo libro *Egreso* (Caja Negra, 2021) es el primer libro sobre su figura y obra.

En este apartado presentamos asimismo la traducción de "Capitalism Realism and Neoliberal Hegemony: a Dialogue", una, a nuestro juicio, destacada conversación entre Jeremy Gilbert y Fisher publicada en 2013, en la revista *New Formations*, en donde no solo se discuten cuestiones significativas para comprender su ensayo *Realismo capitalista*, sino se exploran otras problemáticas que aparecerán en su reflexión posterior, en particular, la necesidad de impulsar una política no reducida al exilio institucional y consciente de la necesidad de dar la batalla en espacios mediáticos mayoritarios.

Con todos estos materiales, esperamos que el dossier pueda ser de ayuda en varios sentidos. Por un lado, ofrecer una serie de puntos de entrada a la obra de Fisher a través de los conceptos fundamentales que la informan. Por otro lado, queremos que este dossier sirva también como ocasión para el aterrizaje de la obra de Fisher en un contexto - temporal, cultural, geográfico - diferente del de su emisión original. Cada uno de los textos y materiales incluidos aquí dan cuenta del enorme interés que la obra de este pensador y activista británico ha suscitado en el mundo hispanohablante en los últimos años. Pero por esa misma razón, cada uno de esos textos está concebido no únicamente como mero homenaje, sino estableciendo vías de diálogo con su obra que nos ayudan a ver su utilidad e importancia en nuestro convulso presente, atravesado por tensiones, afectos y discursos esencialistas contra los cuales la obra de Fisher aparece como un antídoto inmejorable.

"Espectros de Mark" es el título que hemos elegido para este dossier. La familiaridad en el uso del nombre propio radica precisamente en la sensación de cercanía con su autor que todo lector de Fisher conoce. Es también nuestra manera de recordar no sólo su memoria, sino su presencia, su voz que todavía nos acompaña.

Documentos

In Memoriam Mark Fisher, un 13 de enero.

Nina Power

(Traducción: Vicente Rubio-Pueyo)

Hay una frase en *La sociedad del cansancio* de Byung-Chul Han que me hace pensar en ti: “la violencia de la positividad no desposee, sino que satura; no excluye, sino que agota”. Tú siempre fuiste quien diagnosticó mejor que nadie esta condición. Viviste siempre atravesado por la violencia de la positividad, aunque intentaras al mismo tiempo embriarla por todos los medios. Eras capaz de refractar todo, de comprometerte con todo y con todos. Eras capaz de disolver el cinismo y de convertirlo en energía. Podías quedarte dormido en el suelo, como un lémur, y después despertar y continuar la conversación como si el sueño no hubiera sido nada más que un momentáneo parpadeo de un deseo real, del deseo de una amistad perpetua, de una conversación interminable.

La otra noche soñé contigo. Caminabas por una playa. Yo estaba mirándote desde arriba, a través del cristal de una ventana. desde una gran torre o tal vez un faro o la cabaña de un vigilante. Estabas solo, aislado en tus pensamientos. Absurdamente – o tal vez no tan absurdamente, porque te encantaba hacer eso – parabas un momento, te ponías a bailar y después seguías caminando por la orilla del mar. Más tarde, de pronto, estabas en la torre conmigo, y hablábamos tranquilamente sobre tantas cosas. Me contabas que echabas de menos a tu hija (aunque tú nunca tuviste una hija) y hablábamos sobre “la presión femenina”, que era algo que siempre solíamos discutir cuando estabas aquí: siempre buscaste eso en la música que escuchabas, en tu pensamiento, en tu trabajo, y en tu vida. Cualquier cosa en la que no haya mujeres está condenada a la planicie, pensabas: la música, la filosofía, la amistad.

Quiero hablarte del hermoso hombre que eras. De cómo tu odio hacia “el solitario orinal de la subjetividad masculina” – como lo llamaste una vez de forma tan divertida – se desplegaba en tu amor por la cercanía de las mujeres. Nunca he encontrado a un hombre que amara a las mujeres tanto como tú, ni a nadie que animara tanto a las mujeres cercanas a pensar que ellas tenían algo que decir, que no eran simplemente la novia de alguien, ni he conocido a ningún hombre que disfrutara más de la compañía de las mujeres. Quiero que todo el mundo sepa lo amable que eras, y que sepan de todas las cosas que hicimos juntos, y que sepan de la persona extraordinaria que eras. Diste tanto de tu tiempo y tanta de tu pasión a tanta gente. No puedo evitar pensar en cómo todo lo que hacías te llenaba de energía, pero también te agotaba, y no puedo evitar pensar en que te sacrificaste, en cómo sacrificaste tu vida para revitalizar el mundo. Hundida en la desesperación de los meses siguientes a tu muerte, me he preguntado muchas veces si tal vez fuiste enviado junto a nosotros, entre nosotros, por extrañas razones que ya nunca podremos entender. Siempre pensé que tendríamos tiempo para ponernos al día, para recuperar el tiempo perdido, para vernos una vez más, y otra vez más. Si el dolor tuviera una forma, puede que fuera algo parecido a estar atrapada dentro de un triángulo, rebotando mil veces, una y otra vez, del dolor a la culpa, y de la culpa al deseo. El deseo de ser digna de tu muerte. Si los triángulos tuvieran un dios, Dios tendría el aspecto de un triángulo, dijo Spinoza, y siempre nos reíamos tanto cuando enseñábamos eso, igual que nos reíamos de tantas cosas, y tú siempre parecías tan joven cuando reías, y tan gamberro, y tan dulce.

Cuando recomendabas algo que escuchar o que leer, siempre lo hacías para llevarlo hacia cualquier otro lugar, para luego - sin olvidarte nunca - volver a la idea o al objeto inicial. Todo fluía a través de ti, y podías hacer que todo cambiara de un momento para otro, y no importaba dónde estuviéramos – comiendo una torta de carne y puré de patata en el centro comercial de Orpington entre las clases que enseñábamos en la universidad para adultos, o en el suelo de un apartamento, o paseando, o en un bar. Disolvías la inercia en una ráfaga eufórica de pensamiento. Pero nunca lo hacías como un monólogo, o sintiéndote más importante que los demás. Nos hacías crecer a todos, dabas vida a nuestras ideas, por incipientes, o aproximativas, o tontas que fueran. Querías que la gente sintiera y pensara lo que acababas de sentir y de pensar, para abrirnos más, para conectarnos más entre nosotros. Juntabas a la gente, nos reunías, sin querer ser nunca el centro, sin ser celoso ni posesivo. Para ti, conectarnos era una forma de cuidarnos.

Desde que te has ido me cuesta tanto, me resulta tan duro volver a leerte. Creo que es porque hay todavía tanta vida en tus palabras, pero hay también tantos fantasmas. Y escribías tan bien, tu escritura era tan buena, y es tan buena. Capturabas como nadie la alegría en la escritura. Lo “libidinal” era una de tus categorías favoritas. Siempre podías sentir cuándo algo lo tenía, y cuándo no. Y al mismo tiempo todos vivíamos rodeados de tantas cosas “deslibidinadoras”, y tenías razón sobre eso, aunque algunos no quisieran nunca de veras darse cuenta. Y esa es también una guerra de clase, y también tenías razón sobre eso. Y tu pregunta acerca de cómo puede tanta gente poseer riqueza y poder inmensos y al mismo tiempo aparentar ser una víctima, alguien marginal y oposicional era la correcta, y por eso enfureció a la gente a la que esa pregunta interpelaba. Me encantaría decir que las cosas han cambiado, pero no lo han hecho. No sé cómo podemos romper su poder, pero sé que nunca dejaste de pensar sobre eso, y nunca dejaste de buscar una vía de escape a esa lógica, incluso cuando buscarla te hacía daño.

Ojalá supieras cuánto te apreciaba tanta gente, y cuánto hubieran hecho tantas personas para protegerte. Yo habría hecho cualquier cosa. Ahora ya nada es lo mismo. Me acuerdo cuando visitamos aquel cementerio en Kent donde estaban aquellas trece tumbas de niños, sus lápidas con forma de rombo, aquellas que describe Dickens. Y tú estabas tan conmovido por aquellas tumbas, y nos las querías mostrar, y nos quedamos allí un buen rato, entre aquellos narcisos y aquellas lápidas. Y hoy es día trece, y ha pasado un año desde que ya no estás, y te echo de menos, y todos te echan de menos, y podría escribir sobre cien cosas más que hicimos, y sobre cien cosas más que dijiste, y sobre todas las cosas que pensaste y sentiste, y sobre que quiero ser digna de ti y de tu muerte, porque fuiste el mejor, y todos te adorábamos, y todavía te adoramos, y siempre te adoraremos.

A vueltas con Mark Fisher. Una entrevista del IECCS con Alberto Toscano (diciembre de 2021)

IECCS

Resumen: Alberto Toscano (1977) es profesor de Sociología en la Universidad Goldsmiths de Londres, donde coincidió con Mark Fisher, de quien fue interlocutor y amigo personal. Aunque forma parte de una nueva generación de marxistas jóvenes que trata de leer la tradición de forma ecléctica, tiene una obra amplia. Ha escrito numerosos artículos sobre filosofía política y teoría social como el incluido en la recopilación *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis* (Errata Naturae, 2012) y es autor de los libros *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* (Palgrave MacMillan, 2006); *Fanaticism: On the Uses of an Idea* (Verso, 2010) [*Fanatismo. De los usos de una idea*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2013]; *Cartographies of the Absolute*, London, Zero Books, 2014 [*Cartografías de lo absoluto*, Madrid, Materia Negra, 2019]. Es también traductor de numerosas obras del filósofo Alain Badiou al inglés y miembro de la redacción de la revista internacional *Historical Materialism*.

Palabras clave: Marxismo, política, hegemonía, filosofía, cartografías cognitivas

Going on with Mark Fisher. IECCS interviews Alberto Toscano (December 2021)

Abstract: Alberto Toscano (1977) is Professor of Sociology at Goldsmiths University of London, where he coincided with Mark Fisher, of whom he was an interlocutor and personal friend. Although he is part of a new generation of young Marxists who try to read the tradition in an eclectic way, he has an extensive work. He has written numerous articles on political philosophy and social theory such as the one included in the compilation *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis* (Errata Naturae, 2012) and is the author of the books *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* (Palgrave MacMillan, 2006); *Fanaticism: On the Uses of an Idea* (Verso, 2010) [*Fanatismo. De los usos de una idea*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2013]; *Cartographies of the Absolute*, Zero Books, 2014 [*Cartografías de lo absoluto*, Materia Negra, 2019]. He is also translator of numerous works by philosopher Alain Badiou into English and a member of the editorial board of the international journal *Historical Materialism*.

Key Words: Marxism, Politics, Hegemony, Philosophy, Cognitives Cartographies

IECCS: En su artículo "Mi amigo Mark", Jeremy Gilbert menciona esto sobre tu relación con Mark Fisher:

De todos modos, por muy fuerte que fuera su red de amigos, ahora era aún más fuerte, e incluía a colegas blogueros como Alex, Nina Power y Owen Hatherley, que venían de lugares bastante diferentes desde el punto de vista teórico y que eran intuitivamente mucho más políticos que la mayoría de los anteriores interlocutores de Mark, o al menos políticos de una forma más fácilmente reconocible. Creo que una de sus amistades más importantes aquí fue con alguien que no escribió mucho en el blog: Alberto Toscano. Alberto era el compañero de Nina en ese momento y él y Mark pasaban mucho tiempo juntos, y sé que sus conversaciones tenían un gran efecto en Mark. De hecho, me dijo una vez -y no bromeaba ni mucho menos- que gran parte de *Realismo Capitalista* procedía de esas conversaciones con Alberto.

¿Cómo recuerdas esa época y esa relación con Fisher? ¿Puedes decirnos cómo recuerdas la elaboración de *Realismo capitalista*?

Alberto Toscano: Cuando por fin leí *Realismo capitalista*, que creo que debió de ser algún tiempo después de su publicación, me sorprendió la fidelidad con la que captó (aunque con alguna pérdida inevitable) la inteligencia crítica incisiva, maníaca y cruelmente divertida de Mark, pero también cómo registró el ritmo y la invención de la conversación colectiva. En cafés y pubs, después de la proyección de una película o antes de ver el fútbol, y más raramente en los márgenes de las charlas académicas, había una especie de naturaleza intensa e improvisada en las discusiones con Mark que era bastante singular y excitante. A menudo se interrumpía con la cristalización de algún nombre acertado para los síndromes de nuestro presente (por ejemplo, "estalinismo de mercado"). Mark siempre estaba activo, pero no en un sentido pesado, sino en la medida en que criticar y teorizar (su lugar de trabajo, una película, la austeridad, las patologías de las clases altas británicas) no eran actividades aisladas en un tiempo y espacio distintos, que debían separarse de los placeres cotidianos. Esto también podía ser causa de desavenencias, diferencias y frustrantes estancamientos.

Inspirándose en el joven Marx, Guy Debord y Gianfranco Sanguinetti (*La Veritable Scission dans l'Internationale*) celebraron en su día la ecuación entre crítica radical y crítica *ad hominem*. Ese era también el estilo de Mark. Sin embargo, quiero resistirme a un cierto tono nostálgico-hagiográfico que se ha adherido, quizás inevitablemente, a su "figura", o al formato igualmente cosificado de los perfiles intelectuales que examinaron y valoraron el trabajo de Mark en publicaciones -la *New Left Review*, la *London Review of Books*- que no estaban precisamente abiertas a él antes de su muerte. En un ensayo de su blog sobre Joy Division, Mark comentó un epigrama de *Los demonios* de Dostoievski sobre el suicidio, señalando la dialéctica de "sublimación y desublimación". El suicidio como obra de arte teológica ("me convertiré en Dios"), y el suicidio como un patético desorden ("un largo hilo de saliva") para que otro lo limpie". Debemos ser cautelosos con cierto exceso aquí de sublimación, y las ideologías románticas de la autoría que rondan estos diálogos y recuerdos.

IECCS: Una línea de trabajo muy acentuada en tus publicaciones y conferencias es tu preocupación teórica por la problemática política de la abstracción, lo que también podría definirse como la cuestión jamesoniana de la "cartografía cognitiva", una categoría con la que parece que estás dialogando críticamente de continuo. Nos gustaría saber en qué medida crees que esta cuestión sigue siendo relevante para ti y qué conexiones encuentras

con el trabajo de Fisher sobre el "realismo capitalista". Sobre todo porque hay en él también un interés por acercarse a esta dimensión epistemológica de la abstracción desde las "teorías del punto de vista" (Hartsock, Lukács).

AT: Esto sigue siendo teniendo un interés permanente para mí, aunque me gustaría "ampliar" [*stretch*] esto -por tomar prestado este verbo fanoniano- en direcciones inexploradas en *Cartografías*. He estado enseñando, primero en Londres y ahora en Vancouver, un curso llamado "Mapping Racial Capitalism", que trata de revisar esos problemas de la cultura, la estrategia y la totalización a través de lecturas de la teoría y la estética radical negra, que van desde las conferencias de Frederick Douglass sobre la fotografía y los gráficos visuales de la vida negra de W.E.B. Du Bois hasta la crítica auditiva de Fred Moten sobre la Liga de Trabajadores Negros Revolucionarios y las películas de John Akomfrah y el Black Audio Film Collective. Este último me hizo volver a la escritura de Mark.

Al escribir en *Sight and Sound* tras los disturbios de 2011 en Londres, Mark subrayó el "ensayismo experimental" del trabajo cinematográfico de Akomfrah de 1986, *Handsworth Songs*, su "complejo palimpsesto compuesto por material de archivo, un diseño de sonido empático y material rodado por el Colectivo durante y después de los disturbios", pero también la forma en que revolvió las suposiciones fáciles sobre los vínculos entre la negritud, la vanguardia y la expresión política. Citando la discusión de Kodwo Eshun sobre la película, citó cómo ésta señalaba el uso en *Handsworth Songs* de la versión recortada y refractada por Mark Stewart y la Maffia de "Jerusalem": el tema hace una apuesta por un relato de la inglesidad del que la "negritud", lejos de ser algo que puede excluirse, se convierte en cambio en el único cumplimiento posible de la promesa milenaria del poema revolucionario de Blake. El uso de la música de Stewart también pone de manifiesto hasta qué punto *Handsworth Songs* pertenecía a un momento post-punk que se definía por su desestabilización de los conceptos de cultura "blanca" y "negra".

Ese nexo entre punto de vista y abstracción que mencionas sigue siendo crucial y, volviendo a la cuestión de la cartografía cognitiva del capitalismo racial, nos obliga a reflexionar sobre la relación entre la fuerza política y epistémica de las posiciones subalternas, por un lado, y la violencia de la abstracción que se esconde tras las categorías raciales, por otro. Mark fue siempre y sobre todo un teórico de la cultura, y sus intervenciones más perspicaces sobre estas cuestiones, como en el pasaje que acabo de citar, siempre implicaron un oído agudo para ver cómo se materializaban y desplazaban las perspectivas políticas en el trabajo estético y colectivo de la mediación. En otro orden de cosas, creo que hay mucho en *The Weird and the Eerie* [*Lo raro y lo espeluznante*] que se podría aprovechar para desarrollar el campo de problemas abierto por la noción de mapeo cognitivo (no es que Jameson sea insensible a las interferencias entre el capitalismo financiarizado y la hauntología, como se puede deducir de los ensayos de *The Cultural Turn*).

IECCS: Una pregunta que nos lleva a uno de tus libros, *Fanaticism*. Allí dedicabas un capítulo al milenarismo (Müntzer, etc.) como comienzo de la política moderna. ¿Encuentras alguna conexión entre aquellos movimientos y formas de pensamiento apocalípticos y un momento presente caracterizado por la "lenta cancelación del futuro" de la que hablaba Fisher, o el cambio climático? Sin caer en un apocalipticismo o en un "colapsismo", ¿crees que puede haber algo que esa perspectiva histórica puede enseñarnos en un momento en que resulta fácil pensar en términos apocalípticos? ¿Qué formas de imaginación política pueden darse en nuestro contexto?

AT: Se trata de una cuestión amplia. ¿Por qué la catástrofe continua y totalizadora que estamos viviendo (a escasos kilómetros de donde vivo ahora, en la Columbia Británica, en pocos meses hemos visto "domos de calor", incendios masivos e inundaciones "que se producen una vez en quinientos años" y se suceden de forma devastadora) está desvinculada del "tono apocalíptico" de otros momentos? ¿Cómo es posible que el ridículo pánico por el "efecto 2000" de hace dos décadas provoque mayor agitación que los signos palpables de un colapso galopante? Creo que plantearlo en términos de imaginación política, como hacéis vosotros, puede ser fructífero. Tal vez podríamos inspirarnos en la forma en que se plantearon estos problemas en aquella Era Nuclear que ahora hemos repudiado, a pesar de que los observadores expertos consideran que nuestros riesgos son mayores en ese sentido que en cualquier otro momento desde la "crisis de los misiles de Cuba".

En una notable correspondencia con Claude Eatherly, un piloto que participó en el bombardeo de Hiroshima, *Burning Conscience*, el filósofo alemán Günther Anders habló del imperativo de ampliar nuestras fantasías morales, interpelando a Eatherly de la siguiente manera "Así pues, vuestra tarea consiste en salvar la brecha que existe entre vuestras dos facultades: vuestra facultad de hacer cosas y vuestra facultad de imaginarlas; nivelar la pendiente que separa a ambas: en otras palabras: tenéis que ampliar violentamente la estrecha capacidad de vuestra imaginación (y la aún más estrecha de vuestros sentimientos) hasta que la imaginación y el sentimiento sean capaces de captar y darse cuenta de la enormidad de vuestros actos; hasta que seáis capaces de captarlos y concebirlos, de aceptarlos o rechazarlos". Me gustaría pensar en esta amplificación violenta como la contrapartida complementaria del mandato gramsciano de Stuart Hall: "Tienes que atender, violentamente, con todo el pesimismo de la inteligencia a tu disposición, a la disciplina de la coyuntura".

IECCS: Profundizamos, si te parece, en esta línea relacionada con la cartografía cognitiva de Jameson. En tu obra, por ejemplo en *Cartographies of the Absolute*, has reflexionado en torno a las teorías de la conspiración. ¿Qué lugar ocupa este problema en tu trabajo y en el de Mark Fisher? ¿Qué nos dicen las teorías de la conspiración de un cierto estado de cosas presente, de la ideología, la sociedad, la política y la cultura en los últimos años?

AT: No conozco los escritos de Mark sobre la conspiración, aunque me gusta la sobriedad de esta formulación suya: "Muchas de las que llamamos 'conspiraciones' son la clase dominante mostrando su solidaridad de clase". Trabajando recientemente en una nueva edición del maravilloso estudio de Norbert Guterman y Leo Löwenthal sobre el fascismo estadounidense, *Prophets of Deceit*, me sorprendió lo antiguas que son las modalidades narrativas y afectivas de la conspiración, pero también me sentí forzado a reflexionar sobre los cambios cualitativos introducidos por los modos de comunicación -que también son regímenes de subjetivación, o, tomando prestadas las ideas de Deleuze sobre las sociedades de control, la cuestión de la "dividualidad"- a través de los cuales operan y proliferan ahora estas conspiraciones. Estoy en medio de la lectura del enorme y caleidoscópico estudio de Wu Ming sobre el fenómeno QAnon (incitado por la extraña incorporación de sus prácticas lúdicas y subversivas de anonimato como el colectivo Luther Blissett y, por supuesto, el propio personaje de 'Q' en su novela homónima) - y es evidente que hay algo sobre la, por así decirlo, forma narrativa de algunas teorías de la conspiración contemporáneas que exige atención y análisis. El novelista y ensayista argentino Ricardo Piglia tiene un maravilloso texto corto, "Teoría del complot", de 2002,

que creo que cambia muy bien nuestro ángulo de visión. Toda conspiración -o complot-, sugiere Piglia, es una ficción potencial (trama).

Para comprender la "lógica destructiva de lo social, el sujeto privado debe inferir la existencia de una conspiración (complot)". Para contrarrestar esta conspiración, es posible que tenga que crear la suya propia. En Piglia (como en las reflexiones de Jameson sobre la fragmentación esquizofrénica de un pseudosujeto posmoderno que necesita un mapa cognitivo), es el aislamiento de la colectividad política lo que, en un nivel, explica la epistemología de la conspiración. La propia novela, en la que cada trama es un complot, señala el desplazamiento de la localización de la fatalidad desde la tragedia -todavía ligada a un orden divino, por malévolo o inescrutable que sea- a la conspiración, a medida que la centralidad del oráculo da paso a una ecología pletórica corruptora de la información -algo magnificado más allá de todo cálculo por la mediación social de tramas y complots-.

Con la mediación de Borges, Piglia encuentra muy bien la raíz del imaginario conspirativo, donde el propio mundo se equipara a un complot, en la *República* de Platón. En las especificaciones de Platón sobre cómo los guardianes podrían ser engañados pedagógicamente sobre sus propios orígenes, Piglia ve una "concepción conspirativa total: la conspiración (complot) es el propio mundo social. A través de las loterías se decidirá cómo se establecen las relaciones sexuales entre los sujetos y la desigualdad se atribuirá a la suerte. Pero lo extraordinario es que Platón señala que el Estado llevará a cabo el truco. Primero decide cómo quiere que sean esas relaciones desiguales y luego manipula las reglas para que todos los sujetos atribuyan la desigualdad a la suerte'. Así que tal vez 'Q' no sea el signo de la degeneración de la razón occidental, sino una de sus posibilidades más íntimas, marcada por la reversibilidad del orden y la conspiración (la lección de *El hombre que fue jueves*, de Chesterton, que Alexandre Kojève recomendaba a sus amigos como el mejor libro para entender la esencia de la política).

IECCS: Tanto en la obra de Fisher como en la tuya hay textos que abordan directamente la cuestión de la economía desde una perspectiva filosófica: el capítulo titulado «La estética de la economía», en tu libro *Cartografías de lo absoluto*; y el texto de Mark «Sobre el significado de las ciencias-ficciones económicas». Ambos escritos ayudan de alguna forma a romper con esa dialéctica impostada e infructuosa entre cultura y economía. ¿Deberíamos desde los estudios culturales aventurarnos a hablar más de economía, entendiéndola, como plantea Fisher, como una ficción generativa? ¿Podría ser esta una forma de superar esa oposición artificial entre estética y economía y sentar las bases para un abordaje de carácter integral, y no sectorial, de la realidad social?

AT: Definitivamente. Creo que es indispensable una lectura dialéctica o quiasmática, que piense conjuntamente la estética de la economía y la economía política del arte y la cultura. A pesar de sus inclinaciones antimarxistas un tanto superficiales, creo que muchos de los trabajos más interesantes de la sociología económica contemporánea -con su atención al carácter constitutivo de los dispositivos de representación, figuración e imagen para la vida económica- pueden ser útiles a este respecto (nos basamos en algunos de estos trabajos en *Cartografías*; por la misma época, también intenté dirigir la atención al lugar de la literatura en la obra de [Thomas] Piketty en un breve artículo para *Historical Materialism*). Creo que la dificultad estriba en cómo dar cabida a la naturaleza performativa (o generadora de ficción) de las teorías y dispositivos económicos sin descender a una posición idealista que eluda el enorme peso material (pero también psíquico, somático y cultural) de lo que Marx denominó la "compulsión sorda de las relaciones económicas".

IECCS: En un encuentro organizado por el IECCS sobre Mark Fisher hace unos meses subrayaste la necesidad de comprender a Fisher como un intelectual "genuinamente inglés" y como alguien socializado en términos políticos en la era Thatcher. ¿Podrías ahondar en este punto y, siguiendo este mismo hilo, cómo valoras que un producto tan característico de esa cultura y ese momento histórico tenga tan buena acogida en otros contextos nacionales y, lo que es más llamativo, entre las nuevas generaciones? En España y Latinoamérica encontramos un "efecto Fisher" muy llamativo, sobre todo entre estudiantes universitarios.

AT: Estoy realmente intrigado por los determinantes "psicosociales" de la recepción de la obra de Mark en el mundo hispanohablante, y me encantaría saber cuáles son vuestras hipótesis al respecto. Volviendo a esa "aburrida compulsión" y a sus efectos, imagino que -a pesar de todas las "características nacionales"- hay algo en la capacidad de Mark para articular la vida psíquica de la impotencia y la precariedad bajo nuestras condiciones del capitalismo tardío, especialmente la experiencia de las poblaciones excedentes flotantes que entran y salen de las instituciones del trabajo intelectual, al tiempo que combina esto con una pasión polémica por la cultura como dominio de la invención y la negatividad, la utopía y la oposición, que resuena mucho más allá de su propia ubicación y trayectoria. Supongo que cualquier propuesta teórica o imaginativa verdaderamente universalizable y traducible requiere luchar con la especificidad vivida, "conocer tu lugar" como una forma de desconocerlo, y quizás abandonarlo por completo. Dicho esto, me pregunto hasta qué punto los patrones clasistas de la experiencia social y la percepción cultural que dieron forma a Mark, y sobre los que escribió con una elocuencia tan cáustica, también operaron a veces como restricciones en su propia imaginación política (no estoy seguro de que, a pesar de sus esfuerzos por volver a imaginar el comunismo como un tipo diferente de "revolución cultural", en el sentido de Jameson, haya roto realmente las estructuras de sentimiento del laborismo inglés).

IECCS: Hay un desarrollo en la obra de Fisher -y encontramos algunos paralelismos con la tuya- en donde se produce un cierto desplazamiento del campo magnético de Gilles Deleuze a una preocupación por una temática más centrada en la ideología y el plano cultural de cuño gramsciano. En tu caso empiezas con Deleuze y en algún lugar has señalado que fue la lectura de Alain Badiou la que te permitió dar un paso adelante respecto a la problemática del deseo. En el caso de Fisher, es, probablemente, la obra de Stuart Hall la que le permite decir, parafraseamos, "que no hay que elegir necesariamente entre Deleuze y Gramsci". ¿Cómo valoras este desplazamiento teniendo en cuenta que a ti también te has interesado por la figura de Gramsci para pensar las ambivalencias de nuestro presente?

MT: Que la posición de Mark converja tanto con la de Stuart Hall suena irónico, por supuesto, ya que el CCRU nació en parte del éxodo de Sadie Plant y algunos de sus estudiantes a la Universidad de Warwick desde el Centro de Estudios Culturales de Birmingham (hay un interesante perfil de Mark y el CCRU que escribió su amigo Simon Reynolds que da una idea de esa formación). Creo que el antimarxismo y el antisocialismo de Land eran (ya) bastante intensos, y aunque Mark no era un simple discípulo, creo que algunas de sus posturas posteriores le habrían parecido en su momento despreciablemente... humanistas. La opinión de Mark sobre Deleuze fue en gran medida producto de una especie de lectura hiperantihumanista del Anti Edipo desarrollada por Nick Land y su entorno, y no estoy muy seguro de hasta qué punto dejó una huella en su

sensibilidad conceptual posterior (*Realismo Capitalista* está mucho más en deuda en realidad con Žižek y Jameson).

Mi interés por Deleuze era mucho más metafísico, por así decirlo: *Nietzsche y la filosofía* fue probablemente el texto que cimentó mi deseo de estudiar filosofía al comenzar la universidad; y *Diferencia y repetición* fue una especie de piedra de toque durante mis estudios de posgrado. En aquel momento, no sentí especialmente la necesidad de compatibilizar una orientación hacia la política comunista con mis estudios filosóficos; eso salió más a relucir al abordar la obra de Badiou junto con la profundización mucho más sistemática en Marx y el marxismo. Aunque sé que esto es algo que Jeremy Gilbert ha explorado, no estoy muy seguro del esfuerzo por hacer compatibles a Gramsci y Deleuze (y el compromiso de Hall con Deleuze parece realmente muy marginal). Para mí, pertenecen a campos de problemas diferentes. No es que algunos aspectos de su teorización no puedan reutilizarse en los esfuerzos por comprender nuestra coyuntura. En lo que respecta a mi propia preocupación actual sobre cómo pensar el fascismo y sus retornos, sigo luchando con la forma de mediar, si es que lo hace, un análisis que opera con las categorías de crisis orgánica, hegemonía y luchas de clase dentro del estado (en un eje Gramsci-Poulantzas-Hall, digamos) y el tipo de problematización del microfascismo que podría extraerse de Deleuze y Guattari (o de los llamamientos relacionados de Foucault para “la ética de la vida no fascista”).

IECCS: No podemos dejarte de preguntarte por el *Brexit* y ese regreso nostálgico espectral al fordismo del que hablas en tu último “Notas sobre el fascismo tardío”. En una de sus últimas intervenciones, recopiladas ahora en K-Punk 2, Fisher sostenía que el “realismo capitalista” estaba dejando de ser “realista” y que el modo en el que figuras como Trump “jugaban con las fantasías de la gente” indicaba que la izquierda podía volver a disputar políticamente el sentido de una modernidad cuya pulsión había sido mejor hegemonizada hasta ahora por la derecha. ¿Cómo valoras este nuevo campo de fuerzas?

AT: Supongo que mi propio pesimismo sobre la inteligencia es también un pesimismo sobre la fantasía. Creo que un gramscismo un tanto difuso llevó a Mark a sobreestimar el lugar y las potencialidades de las luchas culturales-discursivas. Esos dados están en gran medida cargados a favor de la reacción, que puede recurrir a una gama mucho más profundamente sedimentada de afectos movilizables -nuestro “folklore” capitalista, tomando prestado a Gramsci, está repleto de la basura ideológica del patriotismo, el patriarcado, el individualismo competitivo, el racismo y similares, y aunque las orientaciones utópicas y las experiencias de lo común no se han extinguido, la fantasía es un terreno traicionero para la izquierda. Como señaló Hall hace tiempo, “el sentido común tradicional y no corregido” es una “fuerza masivamente conservadora” (*Brexit docet*). Me temo que una cierta infatuación con la hipótesis populista ha llevado a gran parte de la izquierda a apostar todo a la conquista electoral-mediática del significante, ignorando que la política antisistémica siempre requiere mucho más trabajo -de educación colectiva, de construcción institucional, de invención y reparación paciente de relaciones sociales alternativas- que la reacción, que puede limitarse a armar lo que siempre está ahí. En un nivel básico, el fascismo es la movilización total del resentimiento, en toda su pluralidad e incoherencia; el comunismo, en cambio -tomando prestada una formulación de Pierre Naville de la que Walter Benjamin era muy aficionado- es la “organización del pesimismo”. Es una lucha en realidad muy asimétrica.

IECCS: Vamos terminando, si te parece, con una pregunta que vuelve a lo personal. Impresiona mucho al leer *Egress: On Mourning, Melancholy and Mark Fisher* de Matt Colquhoun desde fuera la extraordinaria reacción de tristeza que la muerte de Mark Fisher tuvo en una institución, en la que tú también trabajas, como Goldsmiths. ¿Podrías decirnos cómo era Fisher en su papel de docente o catalizador de fuerzas? ¿Dónde radicaba, según tú, su magnetismo con el estudiantado y compañer@s?

AT: Mark podía comunicar con fuerza contagiosa su pasión por pensar en, con y contra el presente, por conceptos filosóficos aparentemente abstrusos, así como por canciones pop o películas a las que tal vez nunca hayas prestado atención. También podía ser extremadamente generoso con los estudiantes o con los escritores más jóvenes, consciente de lo difícil que puede ser mantener la confianza en el propio trabajo cultural para quienes carecen de esos motores de "distinción", de esos derechos y privilegios que lubrican las carreras intelectuales y académicas. (Volviendo al *ad hominem*, también era intransigente en sus anatemas. Hace unos años diseñó una camiseta con un intenso primer plano de Grace Jones, blasonada con las palabras: "La ira es sagrada").

Por desgracia, no vi mucho a Mark en sus años en Goldsmiths -enseñaba en un departamento diferente, vivía fuera de Londres y ese grupo de amigos que menciona Jeremy se había fragmentado un poco para entonces-, así que desgraciadamente no puedo dar testimonio de nada de eso. Sus alumnos pintaron una cita suya en la pared de un edificio de Goldsmiths, una cita curiosamente "clásica": "La política emancipadora siempre debe destruir la apariencia de un 'orden natural', debe revelar que lo que se presenta como necesario e inevitable es una mera contingencia, al igual que debe hacer que lo que antes se consideraba imposible parezca alcanzable". Lo vi todos los días mientras iba a mi oficina durante 3 años, pero nunca conocí a ninguno de sus alumnos ni experimenté la comunidad que se formó en torno a su enseñanza y su muerte.

[Esta conversación entre Alberto Toscano y el IECCS tuvo lugar por correo electrónico entre los meses de octubre y diciembre de 2021]

Realismo capitalista y hegemonía neoliberal: un diálogo entre Mark Fisher y Jeremy Gilbert*

Resumen: Este es un diálogo mantenido por correo electrónico entre Mark Fisher, autor del ensayo ampliamente leído *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?* y Jeremy Gilbert, editor de *New Formations*. La discusión aborda cuestiones planteadas por el libro de Fisher, algunos de los trabajos de Gilbert como teórico y analista, comentarios políticos en los que cada uno ha participado (en la red o en prensa), así como la reciente prevalencia de ciertas identificaciones con las ideas y los métodos anarquistas entre activistas y comentaristas cuyos puntos de referencia intelectuales y políticos son, por lo demás, muy cercanos a los de Fisher y Gilbert. La conversación analiza además el concepto de "realismo capitalista" como una forma de entender la ideología y la hegemonía neoliberales; el papel de la burocracia en la cultura neoliberal y las "sociedades de control"; los tipos de estrategia política y cultural que podrían ser necesarios para desafiar esta posición hegemónica; la relación entre las estrategias políticas que se centran en la política partidista convencional y las que no lo hacen; y la condición general de la política en el Reino Unido en la actualidad. Aunque se refiere en gran medida a un contexto político específicamente británico (y, más concretamente, inglés), al tratarse de cuestiones generales en torno a la teorización de la ideología, el neoliberalismo y la naturaleza de la estrategia política, tienen un alcance mucho más amplio.

Palabras clave: realismo capitalista, neoliberalismo, capitalismo, ideología, hegemonía, burocracia, estrategia política, democracia, activismo, anarquismo, individualismo neurótico.

Capitalist Realism and Neoliberal Hegemony: A Dialogue

Abstract: This is a dialogue conducted over email by Mark Fisher, author of the widely-read *Capitalist Realism: Is There No Alternative* and Jeremy Gilbert, editor of *New Formations*. The discussion touches on issues raised by Fisher's book, by some of Gilbert's work as a theorist and analyst, by some of the political commentary in which each has engaged at various times (online and in print), as well as by the recent prevalence of a certain identification with anarchist ideas and methods amongst activists and online commentators whose intellectual and political reference points are otherwise very close to those of the Fisher and Gilbert. It considers the concept of 'capitalist realism' as a way of understanding neoliberal ideology and hegemony; the role of bureaucracy in neoliberal culture and the 'societies of control'; the types of political and cultural strategy that might be required to challenge their hegemonic position; the relationship between political strategies which do and do not focus on conventional party politics; the general condition of politics in the UK today. Although largely concerned with a specifically British (and, arguably, English) political context, its consideration of abstract issues around the theorisation of ideology and neoliberalism and the nature of political strategy have far wider applicability.

Keywords: capitalist realism, neoliberalism, capitalism, ideology, hegemony, bureaucracy, political strategy, democracy, activism, anarchism, neurotic individualism

* Traducción del IECCS.

Jeremy Gilbert: Tu uso del término "realismo capitalista" parece referirse, en su forma más elemental, tanto a la convicción de que no hay alternativa al capitalismo como paradigma de organización social como a los mecanismos que se utilizan para difundir y reproducir esa convicción entre amplias capas de la población. En esa medida parecería ser tanto una "estructura de sentimiento", por decirlo en términos de Raymond Williams (o quizá un "régimen afectivo" en un registro ligeramente más contemporáneo), como, en un sentido bastante clásico, una ideología hegemónica, que opera como lo hacen todas las ideologías hegemónicas, tratando de borrar su propia historicidad y la contingencia de los acuerdos sociales que legitiman. ¿Es eso cierto? ¿Podrías corregir y/o ampliar esa explicación del término y hablar un poco más sobre su génesis y sus implicaciones específicas?

Mark Fisher: No creo que haya nada que corregir en tu descripción. Pienso, sin embargo, que podemos decir que el realismo capitalista ha borrado no sólo su propia historicidad y contingencia, sino también su propia existencia como constelación ideológica. Se podría decir que esta borradura es lo que define al realismo capitalista. El campo hegemónico que el realismo capitalista asegura e intensifica es aquel en el que la propia política ha quedado "desaparecida". Lo que el realismo capitalista consolida es la idea de que estamos en la era de la pospolítica: que los grandes conflictos ideológicos han terminado, y las cuestiones que persisten tienen que ver en gran medida con quién debe administrar el nuevo consenso. Por supuesto, no hay nada más ideológico que la idea de que hemos superado la ideología. En los últimos años ha quedado cada vez más claro, especialmente desde 2008, que la idea (esencialmente procedente de los años 90) de lo pospolítico y lo posideológico fue siempre una tapadera de la hegemonía neoliberal. El aumento del uso del término neoliberalismo desde el año 2000 es un síntoma del debilitamiento del poder del neoliberalismo. Cuanto más se le nombra, menos pueden sus doctrinas hacerse pasar por pospolíticas.

Sin embargo, la noción de lo pospolítico no es sólo una artimaña ideológica. La afiliación a los partidos políticos y a los sindicatos está realmente disminuyendo. Es un lugar común que los principales partidos políticos del Reino Unido y de Estados Unidos apenas se distinguen entre sí. Muy poca gente se identifica como "políticamente" comprometida. Teniendo en cuenta este contexto, hay algo engañoso en describir el realismo capitalista, como yo mismo suelo hacer, como la creencia de que el capitalismo es el único sistema económico político viable. El realismo capitalista podría percibirse mejor como un conjunto de comportamientos y afectos que surgen de esta "creencia". El dominio del capitalismo, la incapacidad de imaginarle una alternativa, constituyen ahora una especie de horizonte invisible. Pocos piensan explícitamente en el "capitalismo" como tal: la desaparición de alternativas, aunque sólo sean imaginarias, hace mucho más difícil aprehender el capitalismo como un sistema específico y contingente. El realismo capitalista, tal y como lo he entendido, implica esta profunda incorporación en el mundo -o en un conjunto de mundos- en el que el capitalismo queda totalmente naturalizado.

El realismo capitalista no aparece, pues, en primera instancia como una posición política. Surge, en cambio, como un ajuste pragmático: "así son las cosas ahora". Este sentido de resignación, de fatalismo, es crucial para el "realismo". Aquí podemos distinguir entre el neoliberalismo y el realismo capitalista. El realismo capitalista no es la aprobación directa de la doctrina neoliberal; es la idea de que, nos guste o no, el mundo se gobierna por las ideas neoliberales y que eso no va a cambiar. No tiene sentido luchar contra lo inevitable.

No es una casualidad que yo llegara a la idea del realismo capitalista mientras trabajaba en un colegio de educación superior en el apogeo del blairismo. El Nuevo

Laborismo fue ejemplo paradigmático de un partido anteriormente de izquierdas que capituló ante el realismo capitalista. Porque hay que reconocer que el realismo capitalista es una patología de la izquierda. Es la izquierda la que ha tenido que contarse a sí misma la historia de que no tiene sentido luchar por una alternativa al capitalismo. En otras palabras: el realismo capitalista es la izquierda que consiente la narrativa que la nueva derecha impulsó tan agresivamente en la década de 1980. Thatcher tenía razón al reivindicar a Blair como su mayor logro. El doloroso viaje de los laboristas desde la imposibilidad de ser elegidos en la década de 1980 hasta el gobierno en la década de 1990 terminó por demostrar el planteamiento de Thatcher de que no había alternativa. Cuando Thatcher hizo por primera vez ese comentario estaba diciendo que no había una alternativa *viable* al capitalismo neoliberal. En 1997, no había ya ninguna alternativa *imaginable*.

En el sector de la educación en el que trabajé, se podían ver las consecuencias prácticas y existenciales de todo esto. Los gestores aceptaban la inevitabilidad de que la educación se basara cada vez más en el modelo empresarial. Algunos directivos solían introducir nuevos procedimientos diciendo explícitamente que ellos mismos no creían que fueran una buena idea, pero ¿qué se podía hacer? Así es como se hacen las cosas ahora, y la opción más fácil para nosotros era seguir las instrucciones. No teníamos que creerlo, sólo teníamos que actuar como si lo creyéramos. La idea de que nuestras "creencias internas" importaban más que lo que profesábamos públicamente en el trabajo era crucial para el realismo capitalista. Podíamos tener convicciones de izquierda y una imagen de izquierda de nosotros mismos, ¡siempre y cuando no afectaran al trabajo de manera significativa! Esto era ideología en el viejo sentido althusseriano: se nos pedía que utilizáramos un determinado lenguaje y nos comprometiéramos con determinados comportamientos ritualizados, pero nada de esto importaba porque no creíamos "realmente" en nada de ello. Pero, por supuesto, el propio privilegio de los estados subjetivos "internos" sobre los públicos era en sí mismo un movimiento ideológico.

El realismo capitalista, por tanto, consiste esencialmente en la despolitización del trabajo y, más ampliamente, de la vida cotidiana. Ese es uno de los efectos más tristes del sometimiento de los sindicatos. En el trabajo, aprendemos a aceptar el empeoramiento de los salarios y de las condiciones bajo el "simplemente las cosas son así" en un mundo competitivo y globalizado. La "política" se convierte en algo que sólo hacemos en las urnas, si es que consideramos que vale la pena (y muchos de los que votan piensan que es un acto inútil e impotente) o, si somos más activistas, es algo que hacemos en protestas de diversa índole. En cualquier caso, el trabajo se desvincula de la política. (Uno de los beneficios de las ocupaciones que se produjeron en las instituciones educativas como parte del movimiento contra las tasas en el Reino Unido en 2010 fue que rehicieron el vínculo entre el trabajo y la política).

En resumen, creo que es mejor no ver el realismo capitalista como una posición política, sino como algo que excluye la participación y la identificación políticas. Por lo tanto, uno de los primeros y más eficaces pasos en la lucha contra el realismo capitalista será la invención de nuevas formas en las que la gente llegue a involucrarse en la política.

JG: ¿Cuál crees que es el papel del gerencialismo burocrático en el régimen neoliberal?

MF: El papel, a primera vista, extraño que desempeñó el gerencialismo burocrático en la cultura neoliberal fue fundamental para la formación de mi pensamiento sobre el realismo capitalista. Cada vez me parecía más evidente que estábamos viviendo una disonancia cognitiva. Habíamos interiorizado la idea de que eran la socialdemocracia, el socialismo y el estalinismo los que eran burocráticos, y que el neoliberalismo estaba en contra de

todo tipo de burocracia. Sin embargo, los trabajadores, especialmente los de los servicios públicos, nos encontramos con más burocracia que nunca. ¿Cómo podíamos dar sentido a esto? Lo primero que hay que decir es que la naturaleza de la burocracia ha cambiado. Se ha descentralizado. Ahora no es (sólo) algo a lo que estamos sometidos; es algo que debemos producir nosotros mismos de forma activa. En algunos aspectos nos encontramos en el peor de los escenarios, en el que los antiguos aparatos burocráticos estatales de arriba abajo se complementan con un régimen de autovigilancia. Todos estamos familiarizados con este régimen -el desarrollo profesional permanente, las revisiones de rendimiento, los libros de registro, por no hablar de toda la maquinaria del Marco de Excelencia en Investigación (REF)¹ -. También estamos familiarizados con la difusa atmósfera de ligero cinismo que envuelve a estas actividades. Cuando trabajaba en la educación terciaria, un director nos presentaba con alegría cada nueva iniciativa diciendo abiertamente que no creía que tuviera mucho valor, pero que debíamos hacerlo para facilitarnos la vida. Una vez le dijo a nuestro equipo que no éramos lo suficientemente críticos con nosotros mismos en una de nuestras revisiones de rendimiento, pero que no nos preocupáramos porque no pasaría nada por las críticas que hiciéramos. No sé qué era más desmoralizador en este caso: el hecho de que se nos exigiera denigrarnos a nosotros mismos como parte de nuestro trabajo, o que las críticas que hiciéramos fueran un ejercicio puramente vacío. Algunas de las consecuencias afectivas de este régimen de autovigilancia quedan ampliamente demostradas en este ejemplo: la ansiedad, acompañada de una sensación de falta de sentido de la actividad por la que se está preocupando. La palabra "kafkiano" está enormemente sobreutilizada, pero se ajusta perfectamente a esta situación existencial. Así, la burocracia se convierte en algo inmanente al tejido del trabajo en general, no en algo realizado por un tipo especial de trabajador. Esto también significa que lo que podríamos llamar tiempo burocrático ha cambiado. En consonancia con los análisis altamente premonitorios de Deleuze en su ensayo "Postdata sobre las sociedades de control", se pasa del tiempo puntuado de la evaluación periódica al tiempo más abierto de la evaluación continua. La inspección nunca termina. Como dice Deleuze, retomando un término de *El proceso* de Kafka: nos encontramos en una condición de aplazamiento indefinido. Nuestro estatus nunca se ratifica del todo; siempre está pendiente de revisión. La vaguedad jurídica de los criterios por los que se nos juzga intensifica la sensación de incertidumbre: ¿podemos estar seguros de haber interpretado correctamente las directrices?

Más que una eliminación de la burocracia, lo que hemos visto bajo el neoliberalismo es justo lo contrario: su proliferación loca y cancerígena. Lo que mide esta nueva burocracia no es la capacidad del trabajador para realizar su trabajo, sino, cada vez más, su capacidad para realizar las tareas burocráticas con eficacia. Esto tiene efectos perversos en el funcionamiento de las instituciones, lo que vimos demostrado con la "cultura de objetivos" del Nuevo Laborismo. Como es bien sabido, la imposición de objetivos condujo a una amplia manipulación del sistema, así como a un descuido de las áreas que quedaban fuera del ámbito de los objetivos. He llamado a esta situación "estalinismo de mercado". No se trata solo de una broma; lo que pone de relieve es hasta qué punto el

¹ El Marco de Excelencia en Investigación, dentro del cual los departamentos universitarios británicos se someten a un ciclo de evaluaciones periódicas de la calidad de su producción investigadora, que se producen a intervalos de aproximadamente 5-6 años, y cuyos resultados determinan en gran medida el nivel de financiación de la investigación que recibirán en los próximos años. Mientras que su predecesor, el "Ejercicio de Evaluación de la Investigación", fue concebido originalmente, en los últimos días del thatcherismo, sobre un modelo de "competencia abierta", las universidades de élite han presionado cada vez más al gobierno para que introduzca mecanismos destinados deliberadamente a sesgar la distribución de los fondos de investigación resultantes del ejercicio a su favor.

neoliberalismo depende de sistemas de control burocráticos autoritarios. Una vez más, el Nuevo Laborismo lo ejemplificó perfectamente. El partido repudió el estalinismo autoritario en el plano del contenido ideológico pero, en el plano de la forma, el laborismo se convirtió en una organización cada vez más autoritaria. El concepto de estalinismo de mercado también nos permite reconocer que el neoliberalismo nunca consistió en reducir el control gubernamental para liberar el mercado. Las dinámicas de mercado no aparecen espontáneamente en los servicios públicos, sino que tienen que ser construidas; y, como muestran los ejemplos que ya he dado, esto requiere, no ya un recorte de las agencias burocráticas, sino la producción de nuevas formas de burocracia. Para que las instituciones y los trabajadores puedan ser vistos como competidores entre sí, es necesario producir todo tipo de datos cuantitativos espurios. Esto significa que, en la educación y otros servicios públicos, no se trata de una "mercantilización" sino de una pseudomercantilización, de una *simulación* de la dinámica del mercado.

La pregunta que surge es esta: si la burocracia neoliberal es (por decirlo en sus propios términos "oficiales") "disfuncional", si no funciona para lograr sus objetivos declarados, entonces, ¿cuál es su verdadero propósito? Creo que hay varias respuestas a esto. La primera es que la burocracia estalinista de mercado tiene un efecto ideológico. Si, como decía Althusser, la ideología es un dispositivo esencialmente ritualizado, es decir, nos hace adoptar un determinado lenguaje, una serie de comportamientos, etc., entonces la burocracia neoliberal es la quintaesencia de la ideología. No sólo naturaliza y normaliza el lenguaje y las prácticas de las empresas, sino que hace que la ejecución ritualizada de esta naturalización sea una condición para que los trabajadores conserven sus puestos de trabajo. El segundo papel que desempeña la burocracia gerencial para el neoliberalismo es una función disciplinaria: somete y pacifica a los trabajadores. La ansiedad que la burocracia neoliberal produce tan a menudo no debe verse como un efecto secundario accidental de estas medidas; más bien, la ansiedad es en sí misma muy deseable desde la perspectiva del proyecto neoliberal. La erosión de la confianza, la sensación de estar solo, en competencia con otros: esto debilita la determinación del trabajador, socava su capacidad de solidaridad y desactiva toda posibilidad de militancia.

Así que me parece que una politización de la burocracia gerencial podría ser extremadamente fructífera desde el punto de vista de la lucha contra el neoliberalismo. Existe un descontento generalizado con el gerencialismo pero, a falta de un agente o de una lucha organizada que pueda concentrarlo, este descontento se quedará en una queja impotente. Este es justo el tipo de espacio al que me refería en mi primera respuesta, cuando hablaba de los tipos de lucha que podrían reconectar la política con el trabajo y la vida cotidiana. Por la razón que sea, los sindicatos no parecen haber captado todavía el potencial que hay aquí. Esto es una vergüenza catastrófica: la tendencia de la burocracia neoliberal es la individualización (con la amenaza de que, si los individuos se niegan a cooperar con determinadas iniciativas burocráticas, perderán su trabajo). Sólo puede ser contrarrestada por el tipo de acción colectiva que los sindicatos deberían ser capaces de organizar.

JG: Su punto de vista sobre el realismo capitalista que se legitima por la idea de que la conciencia interior es el único lugar verdadero del yo auténtico parece bastante crucial. Creo que una de las implicaciones de una filosofía de sesgo anti-individualista tiene que ser al menos un cierto escepticismo hacia la suposición, heredada de la tradición confesional, del Romanticismo y de la psicología profunda, de que la vida interior es el lugar privilegiado de la autenticidad. No es una observación nueva, lo sé, pero creo que tu argumento le brinda un nuevo tipo de urgencia crítica. Hace tiempo que está claro que el neoliberalismo nos ofrece un trato en el que aceptamos la falta de control colectivo

sobre nuestro entorno físico o social a cambio de un nivel muy alto de autonomía personal fuera de la esfera del trabajo: el correlato lógico de esto es aceptar un modo de subjetividad que, en última instancia, concede todo el valor y la intensidad a un dominio totalmente privado de consumo personal. Pero otro problema es que muchas formas contemporáneas de trabajo tienen que ver con la producción y reproducción de afectos y relaciones... así que, en cierta medida, tiene que haber una frontera cada vez más delimitada, una especie de *cordón sanitario* psíquico, entre este supuesto dominio de autenticidad interior y todo el resto de la vida social, afectiva, relacional y emocional del sujeto... Me pregunto si de lo que estamos hablando aquí es algo así como de la lógica edípica tal y como la describen Deleuze y Guattari (D&G), que es bastante diferente de la comprensión psicoanalítica clásica del Edipo como una simple función de toda civilización posible. Por supuesto, Žižek ha tratado de abordar un poco estas cuestiones en su interesante ensayo de hace unos años "¿Hacia dónde va el Edipo?", pero creo que sigue partiendo de una perspectiva que no capta del todo el punto de vista de D&G de que la experiencia del deseo como carencia, que depende en parte de la demarcación de la interioridad del sujeto (donde la carencia se experimenta como la verdad de nuestra experiencia) del resto de la existencia, es producida activamente por el capitalismo en lugar de simplemente recibir un significado particular por parte de éste. ¿Alguna reflexión al respecto?

MF: Este conjunto de cuestiones creo que representa una tensión importante en la cultura capitalista en este momento. Por un lado, como dices, es cada vez más difícil separar la vida del trabajo. En unas condiciones de empresariado obligatorio, en las que se nos exige continuamente que nos vendamos a nosotros mismos, es en cierto sentido casi imposible establecer ese *cordón sanitario* al que te refieres. No se trata sólo de que los deberes se extiendan más allá del lugar de trabajo -a través del correo electrónico y similares-, sino también de que es nuestra propia subjetividad la que está en venta. No basta con hacer nuestros trabajos, sino que tenemos que ser vistos queriendo hacerlos. Lo que hacemos en nuestro "tiempo libre" se convierte en un activo que podemos comercializar en el trabajo, mientras que las actividades que aparentemente van más allá del trabajo, como actualizar nuestros perfiles de Facebook, son trabajo en el sentido de que crean valor, pero no se nos remunera por esta creación de valor.

Visto desde otro ángulo, ese tipo de *cordón sanitario*, lejos de ser imposible de mantener, parece ahora una condición del trabajo. Es lo que caracteriza a la alienación en el sentido clásico. Consentimos en el trabajo porque el trabajo y "lo que realmente somos" tienen que permanecer separados. Vivimos en una nueva era de Edipo. Me parece que el relato básico de Deleuze y Guattari -que el capitalismo produce activamente un individualismo neurótico, que el Edipo es la cara reterritorializada de un capitalismo que es, en su otro polo, cada vez más abstracto, impersonal, "deshumanizado"- ha sido fuertemente confirmada por los recientes desarrollos políticos y culturales.

Desde aproximadamente el cambio de milenio, se ha producido un desplazamiento en la cultura hacia un individualismo neurótico. En las redes sociales, nos convertimos en ansiosos curadores de nuestras propias identidades. Con *realities* televisivos como Gran Hermano, concursos de talentos televisivos y programas de televisión basados en el mundo de los negocios como *The Apprentice* y *Dragon's Den*, se ha puesto un fuerte énfasis en que los individuos compitan entre sí y en la explotación de los aspectos afectivos y supuestamente "internos" de la vida de los participantes. Esta es otra dimensión del realismo capitalista. No es casualidad que la "realidad" se haya convertido en el modo de entretenimiento dominante en la última década. La "realidad" suele

consistir en individuos que luchan unos contra otros, en condiciones en las que la competencia se impone artificialmente y la colaboración se reprime activamente.

Ahora permíteme hacerte algunas preguntas.

MF: Es difícil no sentir cierta simpatía por la crítica anarquista a la política parlamentaria en estos momentos. ¿Cómo podemos contrarrestarla? ¿Qué razones hay para ser optimistas sobre los cambios que se podrían producir desde el parlamento?

JG: Bueno, en primer lugar, reconozcamos la validez de la primera parte de tu comentario inicial. Es difícil no sentir simpatía por una crítica muy reduccionista de la política parlamentaria -que la consideraría efectivamente inútil desde una perspectiva progresista, radical o democrática- porque la política representativa en Europa, Norteamérica, Australasia, e incluso en Sudáfrica, parece haber sido capaz de ofrecer muy poco más allá de diversos grados de acomodación a las demandas del neoliberalismo durante varias décadas, incluso a pesar de la impopularidad generalizada de ese programa en la mayoría de los casos. Ese es el hecho más inmediatamente visible sobre la relación entre la política representativa formal y cualquier conjunto de objetivos políticos -incluso mínimamente-igualitarios en los últimos años. Si pensamos que tiene algún sentido involucrarse en la política representativa -y creo que ambos lo pensamos-, entonces inicialmente nos corresponde responder a esa observación explicando por qué.

Lo primero que diría es que, al pensar en este tipo de cuestiones, siempre tenemos que mirar la historia real. ¿Qué es lo que se ha conseguido y lo que no se ha conseguido en el pasado, por los medios que sean, que pueda llevarnos a esperar ciertos resultados de determinados tipos de acción en el futuro? Sobre esta base, está muy claro que la historia de cualquier cosa que pudiéramos designar como política "anarquista" no ha aportado casi nada, o al menos nada por sí misma, en términos de lograr objetivos revolucionarios o reformistas de forma sostenida, a pesar de haber existido desde la década de 1860 como máximo. A pesar del tono habitualmente autocomplaciente de, por ejemplo, los autodenominados "anarquistas" en torno al movimiento *occupy* (que creo que ha sido muy importante, pero no porque haya conseguido realmente nada), cualquiera que quiera afirmar que tuvo algún éxito de este tipo tiene que remitirse a la existencia de unas pocas comunas españolas durante la guerra civil que consiguieron durar unos pocos meses cada una.

Por otro lado, el éxito al menos parcial del reformismo parlamentario es bastante palpable. Quiero decir, en términos muy crudos, que si nos remontamos a principios del siglo XX y observamos los lugares en los que el anarquismo y el comunismo revolucionario eran más fuertes -Europa del Este y del Sur- y luego observamos los países del Norte y del Oeste de Europa, entonces hay que decir en cierto modo que las formas de socialdemocracia que surgieron en este último contexto han demostrado ser, en última instancia, más eficaces para proteger a los trabajadores de la explotación que el anarquismo y el comunismo en el primero. Los salarios son más altos, las horas de trabajo son más cortas, la desigualdad es menor en los países con fuertes estados de bienestar que en los países que fueron repúblicas soviéticas o focos de anarquismo; así que todo lo que estoy diciendo aquí es muy válido para la gente que quiere relanzar también un renacimiento del "comunismo". Esto no quiere decir que la crítica anarquista y, de hecho, la crítica soviética tanto al Estado como a los modos tradicionales de organización de la izquierda carezcan de validez, pero es un punto que merece la pena tener en cuenta.

Y en términos de cómo contrarrestar un anarquismo ingenuo y ahistórico: para ser honesto, creo que lo más importante que podemos hacer es estudiar la historia reciente y el largo plazo de la política radical y animar a otros a hacer lo mismo. El peor problema

que aqueja a la cultura activista, al menos en el Reino Unido, es el hecho de que los jóvenes activistas políticos generalmente no saben casi nada sobre sus antecedentes inmediatos o sobre la historia política más amplia de instituciones como el Partido Laborista. La frase que se oye de estas personas es "la política de partidos nunca cambia nada", pero en el mejor de los casos esta afirmación se basa normalmente en la decepción con el gobierno de Blair (que, de hecho, promulgó una serie de reformas significativas como el salario mínimo, el cuidado infantil subvencionado, la mejora de los derechos de maternidad y paternidad, etc., que está muy claro que el tipo de neoliberalismo despiadado contra el bienestar que abrazan los conservadores nunca habría tolerado); en el peor de los casos es simplemente un artículo de fe no basado en evidencia alguna. Invariablemente, según mi experiencia, estos activistas no saben o no recuerdan nada sobre el pasado reciente del radicalismo extraparlamentario y lo poco que ha conseguido (o lo que ha conseguido cuando ha conseguido algo). Creo que la forma más eficaz de combatir este tipo de ignorancia sería empezar a intentar consolidar y dar a conocer la historia de la política radical en el Reino Unido y en otros lugares durante las últimas décadas. Esa sería la forma de combatir el tipo de anarquismo ingenuo -una manifestación de lo que he llamado antes "el imaginario activista"- al que creo que te refieres.

Dicho esto, creo que me gustaría diferenciar en alguna medida entre una crítica anarquista muy vulgar de la democracia parlamentaria -que piensa que simplemente hay que oponerse y/o ignorarla *in toto*- y el tipo de crítica que podríamos asociar más con la tradición marxista, e incluso lo que podríamos llamar el ala izquierda de la socialdemocracia (y estoy seguro de que muchos anarquistas autoproclamados también apoyarían este punto de vista más complejo).

Este último punto de vista tendería a enfatizar la necesidad de utilizar los mecanismos e instituciones del Estado existente tanto para lograr reformas sociales inmediatas como para crear y potenciar nuevas formas de poder colectivo sin caer en lo que he llamado antes (estoy seguro de que no fui el primero) "la fantasía fabiana": la creencia de que el gobierno es simplemente un instrumento neutral que puede ser utilizado por cualquier grupo político para implementar cualquier agenda. Tengo que decir que creo que este mito es tan peligroso como la creencia anarquista de que se pueden simplemente ignorar o destruir esas instituciones. No puedes simplemente ignorarlas o destruirlas, pero tampoco puedes simplemente ocuparlas sin intentar transformarlas y, en última instancia, suplantarlas y esperar conseguir fines progresistas, salvo los de muy corto plazo. En mi experiencia, la mayoría de los diputados laboristas parecen estar completamente engañados en este punto. Puede que reconozcan que el Nuevo Laborismo fue capturado por el neoliberalismo, pero creen que esto ocurrió básicamente porque Tony Blair fue convencido por Andrew Adonis de que el neoliberalismo era una buena idea, o porque Gordon Brown no tuvo las agallas de enfrentarse a Murdoch. No tienen ni idea de que puede haber verdaderos impedimentos estructurales para utilizar las instituciones existentes del Estado británico para hacer otra cosa que implementar los intereses del capital financiero. Realmente creen que todo lo que tienen que hacer para perseguir una agenda diferente es alcanzar un cargo ministerial y mantener las buenas intenciones y así, de alguna manera, podrán administrar la justicia social desde Whitehall. En el mejor de los casos tienden a pensar que hay que "involucrar" a más gente en política, pero esto se traduce básicamente en asistir a las reuniones locales de los partidos y participar en campañas locales en torno a temas poco relevantes, en lugar de hacer cualquier reforma sustancial de los propios procedimientos e instituciones democráticas. De hecho, creo que, en gran medida, la popularidad de un anarquismo simplista entre los activistas relacionados con proyectos como Occupy es, en gran medida, un reflejo de este tipo de parlamentarismo idiota, que es reproducido de forma muy acrítica no por los propios

parlamentarios, sino por toda la profesión de periodistas políticos y comentaristas profesionales. En realidad, vale la pena subrayar aquí que he hablado con varios diputados muy brillantes que no sostienen este punto de vista ingenuo, pero creo que he conocido a menos periodistas profesionales en los últimos años que no lo hagan.

No hago este análisis sobre la base de una posición teórica, sino simplemente sobre la base pertinente de una consideración objetiva de la historia. ¿Cómo se han alcanzado en el pasado los objetivos políticos que redistribuyen efectivamente la riqueza y el poder? Si nos fijamos en algo como el Servicio Nacional de Salud, este no fue construido por anarquistas y revolucionarios, pero tampoco surgió sólo porque algunos mandarines y ministros bienintencionados decidieran que sería una buena idea (que es lo que se le ha enseñado al típico graduado bienintencionado de PPE² de Oxford, y en lo que creo sinceramente). Se trató sólo de un conjunto de factores que incluía un movimiento laboral muy bien organizado -incluyendo tanto los sindicatos como el ala socialista democrática del partido laborista liderada por Nye Bevan- y un cierto tipo de tendencia modernizadora tecnocrática dentro del Partido Laborista parlamentario, incluso secciones de la Administración Pública, lo que hizo posible unas reformas tan duraderamente significativas.

Así que mi respuesta breve a tu pregunta es que la historia sugiere que la política radical y democrática no llegará a ninguna parte si no se compromete con la política partidista dominante. Desde un punto de vista más teórico podríamos decir que si aceptamos la proposición básica gramsciana (y de ninguna manera sólo gramsciana) de que el cambio político sólo puede producirse realmente mediante coaliciones sociales de amplia base, entonces está bastante claro que ahora mismo, en un país como el Reino Unido, las únicas organizaciones con algo parecido a los recursos necesarios para empezar a hacer posible tal cosa son los sindicatos y el Partido Laborista, por lo que sigue siendo cierto que no se puede ganar ningún objetivo progresista serio sin ganar la discusión dentro del Partido Laborista.

Sin embargo, habiendo dicho todo esto, se puede igualmente decir que otra condición de posibilidad para el progreso político en estas circunstancias es que las direcciones de dichas organizaciones acepten sus propias capacidades limitadas y la necesidad de construir nuevos centros de poder colectivo y democrático. Esto es en lo que creo que debería constituir la demanda principal de la izquierda en relación con, por ejemplo, la dirección laborista en el Reino Unido: no es necesario que tengan un programa para aplicar una reforma social radical hasta que existan condiciones políticas que puedan hacer realmente viable un proyecto genuinamente progresista, pero al menos deben tener un programa destinado a intentar que tales reformas sean políticamente posibles en el futuro. Creo que muchas de las críticas de la izquierda al Nuevo Laborismo fueron muy confusas en este punto: muchas de ellas se enmarcaron en términos que parecían implicar que, después de 18 años de thatcherismo, la demolición de los sindicatos, la completa toma de control de los medios de comunicación por parte de las empresas privadas, el vaciamiento de los gobiernos locales, etc., habría sido posible simplemente retomar el proyecto socialdemócrata de la posguerra, o alguna versión actualizada y más libertaria del mismo. Eso nunca habría sido viable. Pero un gobierno laborista que llegara al poder en esas circunstancias *podría* haber aplicado un programa destinado a invertir cada una de esas tendencias: reconstruir el gobierno local, patrocinar el desarrollo de un sector de medios de comunicación alternativos, revigorizar los sindicatos. Sin embargo, no hicieron nada de esto, y por eso deberían ser criticados, repetida e implacablemente. Para responder a tu segunda pregunta, no hay esperanza de que el cambio llegue sólo a través

² PPE son las siglas de Philosophy, Politics and Economics.

del parlamento, como tampoco hay esperanza de que llegue a través de mecanismos que no impliquen al parlamento en absoluto. Los radicales deberían comprometerse con la política parlamentaria precisamente para tratar de garantizar que no se pierdan tiempo y oportunidades persiguiendo cualquiera de estas opciones estériles, así como para tratar de garantizar que, por muy inútil que sea el próximo gobierno laborista, se pueda presionar para que tome las medidas que realmente podría tomar para transformar una situación estratégica más amplia.

MF: Sí, hay un juego de manos en muchas líneas de razonamiento anarquistas. La izquierda reformista y socialdemócrata es juzgada por lo que ha hecho realmente, mientras que el anarquismo es juzgado por lo que haría en una sociedad ideal. Al plantear las cosas de esta manera, se oscurece lo que la izquierda parlamentaria realmente logró, mientras que nos distrae de los escasos logros del anarquismo. Hay un fatalismo anarquista que es la otra cara del realismo capitalista. Según esta lógica, tanto el parlamento como los medios de comunicación dominantes son irremediablemente corruptos y deberíamos desvincularnos totalmente de ellos. Esto se ve reforzado por la apelación a las redes y a las nuevas tecnologías, que supuestamente hacen que los medios de comunicación dominantes y el Estado sean irrelevantes. Creo que estos argumentos deben ser rechazados de plano. El primer problema es que esta visión de la política y de los medios de comunicación no rompe con la posición hegemónica actualmente dominante, sino que se hace eco de ella. Franco Berardi dijo de Berlusconi que es “el payaso que se burla del lugar del poder mientras lo ocupa”. Algo parecido podríamos decir de Boris Johnson. Johnson se beneficia de la atmósfera de cinismo que se ha instalado en la política. Su atractivo personal deriva en gran parte de su aparente distancia de la seriedad de la política partidista. Sin embargo, esta distancia no impide que Johnson ocupe una posición de poder. Esto me lleva a mi segundo problema con el desprecio por la política y los medios de comunicación dominantes. Algunos elementos de la izquierda parecen creer seriamente lo que dicen sobre la irrelevancia del Estado. La derecha neoliberal ha sido mucho más pragmática. Puede que haya hecho una propaganda implacable contra el Estado, pero también se ha asegurado de controlarlo. (Por supuesto, en la práctica el neoliberalismo sólo se opuso a ciertas funciones del Estado, como la seguridad social, el gasto en servicios públicos, etc.) La cuestión es que si nos retiramos del Estado y de los medios de comunicación, esto no significa que el Estado y los medios de comunicación dejen de tener poder. Sólo significa que dejaremos de tener influencia sobre la forma que adopta el poder. El problema es que estas críticas esencializan tanto los medios de comunicación como la política de partidos. Tenemos que recordar que ninguno de estos espacios es fijo para siempre; que son terrenos moldeados por las luchas. El fatalismo anarquista sostiene que un Partido Laborista de izquierdas es imposible, lo que contrasta con la ambición y el espíritu de superación de los neoliberales que se hicieron cargo del Partido Laborista. ¡Si sólo hubieran sido fatalistas!

Todo esto pretende hacerse eco de tu punto de vista. No es que sólo cuente la actividad dentro de los medios de comunicación o la política de los partidos. Al contrario, estos terrenos sólo cambiarán cuando se les presione desde fuera. Pero esa presión debe ejercerse; y producir redes “radicales” que consideren que su función es pasar por encima de los medios de comunicación, y el parlamento sólo permitirá a la derecha mantener el control del llamado centro. Uno de los principales problemas del Nuevo Laborismo fue que nunca pasó de la primera fase de un proyecto de conquista de poder hegemónico. Ganó el poder, pero luego -después de introducir las medidas que has mencionado, como el salario mínimo, las guarderías subvencionadas, etc., que no son en absoluto insignificantes- se atascó en una rueda de Sísifo, en la que el único objetivo era su

reelección. A Blair le gusta reprender a los "viejos laboristas" por estar anclados en el pasado, pero en realidad nunca se movió más allá de 1996, con el poder lo suficientemente cerca como para ser tocado, pero con la extrema precaución necesaria para asegurar que se ganara. El contraste con el gobierno de Thatcher, o incluso con la actual coalición, es tan sorprendente como doloroso. Thatcher consiguió cambiar la definición del centro, pero, tras más de una década de gobierno del Nuevo Laborismo, el centro permaneció más o menos donde Thatcher lo había dejado. Este fracaso en la redefinición del centro significó que, cuando llegó la coalición, pudo arrastrar inmediatamente todo a la derecha.

Así que permíteme hacerte otra pregunta.

MF: ¿Qué estrategias podemos seguir para romper la hegemonía neoliberal?

JG: Estratégicamente, cualquier tipo de intervención hegemónica o contrahegemónica tiene que ver siempre con la coordinación de intereses. La forma exacta de esa coordinación depende de las circunstancias. Dado que es poco probable que la antigua forma del partido político altamente uniforme y relativamente monolítico -el "príncipe moderno" de Gramsci- vuelva a ser eficaz en un futuro próximo, creo que es necesario seguir pensando en cómo los elementos muy divergentes de un conjunto que podría desafiar la hegemonía neoliberal podrían trabajar juntos, o al menos hacia objetivos que se apoyen mutuamente. En el contexto de una cultura muy diversa y fragmentada, no podemos esperar que ninguna organización o liderazgo haga todo el trabajo necesario o incluso la mayor parte. Por otra parte, dada la despolitización general de la cultura a la que te has referido, es difícil imaginar que esto ocurra en absoluto sin que haya una alternativa viable y la voluntad de trabajar por ella proveniente de un sector visible de la clase política. Por decirlo crudamente, sin un grado de simpatía explícita por una posición populista antineoliberal expresada en las direcciones políticas de la izquierda mayoritaria, no es probable que lleguemos muy lejos. Al mismo tiempo, considero que el punto principal de tu primera pregunta es que es importante que los izquierdistas reconozcan que, a menos que ellos mismos formen grupos a los que los políticos de la izquierda mayoritaria puedan buscar apoyo en la búsqueda de dicho proyecto, esos políticos nunca van a tener el valor de expresar esa simpatía.

Por decirlo en términos más sustantivos, yo diría que cualquier estrategia exitosa contra el neoliberalismo tendrá que poseer varias características clave. En primer lugar, tiene que oponerse -filosófica, estética y políticamente- a la ideología individualista competitiva que constituye el núcleo del neoliberalismo y sus presupuestos básicos (lo que Macpherson denominó "la teoría política del individualismo posesivo"). En segundo lugar, tiene que evitar la trampa de hacerlo simplemente invocando un comunitarismo conservador, ya sea de carácter nacionalista, localista o religioso. Este es el terrible error que están cometiendo los actuales dirigentes laboristas en el Reino Unido: tratar de responder al neoliberalismo con un llamamiento explícitamente conservador a la "fe, la bandera y la familia" (en palabras del gurú del *Blue Labour* Maurice Glasman), concibiendo estas entidades como las que hay que defender de las depredaciones del capitalismo neoliberal y que sólo el Estado -o una "comunidad" completamente indefinida- puede proteger.

El problema con este enfoque no es sólo que es detestable; es que tampoco funcionará. Promete algo que sencillamente no puede cumplirse: una vuelta a un pasado pre-neoliberal no especificado. Y, sobre todo, comete el catastrófico error de adoptar una actitud puramente negativa ante los principales vectores del cambio social actual. Cualquier estrategia exitosa contra el neoliberalismo seguramente tiene que intentar encontrar formas de conectar con aquellos aspectos y elementos de dicho cambio que

puedan articularse a un proyecto democrático: por ejemplo, la popularidad de las redes sociales seguramente podría canalizarse en algo más potente que la generación de datos susceptibles de mercantilizar en el mercado. Pero para que esto ocurra, sería necesario que los líderes políticos se interesaran realmente por el proyecto general de radicalización de la democracia, creando nuevos tipos de instituciones democráticas más participativas y responsables que las instituciones parlamentarias (como está ocurriendo hoy en día en América Latina), y esto requeriría que aceptaran que las instituciones heredadas del gobierno parlamentario son, en última instancia, de utilidad limitada en el siglo XXI. Se trata de un enorme abismo que hay que cruzar y, al menos en este país, me temo que todavía no estamos ni cerca de ello; pero dado lo evidente que es esta verdad para el resto de la población, puede ser sorprendentemente fácil convencer a unos cuantos diputados y líderes sindicales emprendedores para que adopten esta línea. Tal vez. Aunque probablemente no.

MF: Sí. Parte del problema de la posición del *Blue Labour* es que no supone ruptura alguna con el campo hegemónico actual tal y como se presenta. La "comunidad" se plantea a menudo como la alternativa al neoliberalismo, pero en realidad ha funcionado como parte del mismo imaginario político, aquel en el que se nos ofrece una alternativa entre individuos radicalmente aislados y comunidades homogéneas y estables. Esta falsa oposición es la que instaló el thatcherismo. El *Blue Labour* no desafía el racismo que el thatcherismo exigía como complemento de la economía neoliberal, sino que lo incrusta aún más. En realidad, el neoliberalismo existente siempre ha dependido de un compromiso con el tradicionalismo. La fe, la bandera y la familia, después de todo, son valores que Thatcher apoyaba plenamente. El éxito de Reagan y Thatcher, de hecho, fue en gran medida consecuencia de su capacidad para cuadrar el círculo, y lograr una especie de coalición arco iris de la derecha, que pudiera reunir a los liberales económicos con la derecha religiosa. Hemos hablado mucho de los problemas de la izquierda, pero vale la pena recordar que la derecha parlamentaria tiene una crisis propia muy grave. Vean la catastrófica campaña de los republicanos en las últimas elecciones estadounidenses y el muy tibio apoyo que David Cameron logró obtener en un momento de profunda impopularidad para los laboristas. El aprieto en el que se encuentra Cameron -intentar "modernizar" un partido cuyo núcleo de apoyo es reaccionario- muestra que la vieja fórmula thatcheriana de economía neoliberal más conservadurismo social y populismo autoritario ya no funcionará. Son los avances que la izquierda ha realizado durante el periodo de dominación neoliberal -la incorporación a la corriente principal de programas antisexistas, antirracistas y antihomófobos- los que han contribuido a la crisis de la derecha.

JG: Buena observación.

MF: El *Blue Labour* es cínico y fatalista; cree que el racismo es inevitable, especialmente entre la clase trabajadora, y toda su estrategia está orientada a apelar a ese racismo, mientras lo disfraza de "comunidad". ¡Por algo el *nacional* socialismo tiene mala fama! Y hay un cosmopolitismo popular que no tiene prácticamente nadie en el parlamento que hable en su favor. El año pasado vimos cómo se celebraba este cosmopolitismo en la ceremonia de apertura de los Juegos Olímpicos y en las propias Olimpiadas. Cuando los conservadores empezaron a quejarse del "multiculturalismo de izquierdas", no sólo quedaron como racistas, sino también fuera de onda. La apelación a la comunidad casi siempre tiene una dimensión antimoderna, además de abiertamente racista. La izquierda

tiene que defender un modelo de colectividad que no dependa de una noción de comunidad retrógrada e insular.

JG: Estoy totalmente de acuerdo. Sin embargo, habiendo dicho todo esto sobre lo que debería ocurrir a nivel de liderazgo político, creo que también es necesario pensar en lo que tendría que ocurrir a nivel "molecular" (como dirían Deleuze y Guattari, pero también Gramsci -que utiliza la palabra "molecular" varias veces en los *Cuadernos de la Cárcel*, para significar prácticamente lo mismo que D&G). Para que un desafío político al neoliberalismo sea realmente viable, necesitaríamos ver algún ascenso cultural significativo de un sentimiento radicalmente democrático, libertario y anti-individualista. Me temo que es muy difícil ver alguna señal de esto ahora mismo, incluso en la forma más bien banal de algo como la "cultura rave" de nuestra juventud. Cuanto más viejo me hago, cuanto más tiempo convivo con el neoliberalismo y los retos que plantea, sobre todo ahora que intento formar una familia, más convencido estoy de que no podemos llegar a ninguna parte sin un resurgimiento de algo que se parezca en muchos aspectos a la contracultura de los años sesenta y setenta, (e incluyo en esta categoría a las vertientes más atrevidas del movimiento feminista, a pesar de que ellas mismas reaccionaban contra la misoginia implícita de sectores de la Nueva Izquierda y de la cultura del Rock en los años sesenta). A menos que haya un verdadero movimiento que intente poner en cuestión -desde una perspectiva igualitaria, libertaria y anti individualista- las formas sociales básicas del hogar, la escuela, etc., y los presupuestos estéticos centrales de la cultura capitalista liberal (por ejemplo, la obsesión con el individuo, lo privado y lo competitivo, que es la base de la cultura de la celebridad, del dominio de la televisión por los formatos de "realidad" y de la deprimente centralidad de los columnistas y los periodistas de opinión incluso en la producción de los medios de comunicación de nivel medio), es difícil imaginar que algo más ambicioso que reformas políticas tímidas sea viable. Esto no es algo sobre lo que podamos planificar, legislar o incluso elaborar estrategias. Pero al menos podríamos intentar llegar a una situación en la que los líderes del movimiento obrero no sean tan incapaces de conectar con la energía radical de dicho movimiento una vez que surja -o incluso amenace con surgir- como lo fueron en todos los momentos de oportunidad anteriores, desde finales de la década de 1960, cuando Jim Callaghan rechazó la "sociedad permisiva", hasta la década de 1990, cuando el movimiento no tenía ni idea de qué hacer con las circunscripciones que habían sido radicalizadas por las *raves* y el movimiento *Reclaim the Streets*.

¿Qué podría hacer posible todo esto? Bueno, en el aspecto cultural y "molecular", creo que es imposible responder. Lo sabremos cuando ocurra, espero. En parte, el trabajo de los teóricos de la cultura como nosotros es seguir buscando esas posibilidades y tratar de persuadir a los sectores clave de la clase política para que no se aterroricen ante ellas si empiezan a surgir. Creo que un tipo de intervención muy interesante sería hacer algún esfuerzo por recuperar la forma de festival -que durante décadas fue la forma cultural clave de la contracultura y sus legatarios- del estado totalmente desinfectado y corporativo en el que se encuentra ahora (hubo un interesante debate sobre esto en la página web de *Open Democracy* el año pasado): quizá necesitemos algo así como un *Burning Man* británico. Quizá el propio *Burning Man* sea parte del problema, dada su ética general de antipolítica. No estoy seguro.

En el lado "molar" del liderazgo político creo que hay cosas buenas que se pueden hacer muy deliberadamente. En Gran Bretaña, la organización *Compass* está haciendo un gran trabajo al intentar reunir a personas de un espectro de opinión que va desde los Verdes radicales hasta los miembros de la corriente principal del Partido Laborista e incluso los demócratas liberales de la tradición "social liberal". En términos tácticos

concretos, ese trabajo debe incluir probablemente algunos esfuerzos deliberados para pensar en el reclutamiento y la formación de futuros líderes políticos, porque uno de los problemas a los que nos enfrentamos de forma muy aguda en la actualidad son las consecuencias del estrechamiento y la hiperprofesionalización de la base de jóvenes activistas del Partido Laborista a finales de los años 80. A partir de ese momento, durante mucho tiempo, convertirse en un diputado laborista no era una perspectiva atractiva para cualquiera que no fuera un despiadado arribista o un friki de la política (y este último tipo tiende a no tener un verdadero instinto afectivo para cambiar los estados de ánimo populares y sus potencialidades políticas, incluso si pueden tener un compromiso muy sincero con alguna noción abstracta de justicia social). Es posible que esto ya haya cambiado, pero tendríamos que asegurarnos de que así sea antes de tener alguna perspectiva real de que cristalice una alternativa política eficaz al neoliberalismo en el Reino Unido. No estoy seguro de cómo se trasladarían estas observaciones a otros contextos nacionales, pero estoy seguro de que hay paralelismos, así como diferencias significativas, con lo que está sucediendo en muchos otros países.

Sobre Comunismo Ácido, Mark Fisher y otros fantasmas. Entrevista de Pepe Tesoro con Matt Colquhoun

Matt Colquhoun es fotógrafo, escritor y bloguero, ha estado escribiendo en su blog *xenogothic* de manera recurrente en estos últimos años. Ha editado y prologado el volumen *Postcapitalist Desire* (Repeater books, 2021), que incluye el último curso de Mark Fisher, y ha escrito y publicado *Egreso: sobre comunidad, duelo y Mark Fisher* (Caja Negra, 2021). Su último libro, *Egreso*, es difícil de definir o sintetizar, algo así como un diario del autor tras la muerte de Fisher en torno a la reacción de la comunidad de Warwick tras aquella pérdida, pero también un interesante comentario sobre la obra y el legado de Mark, y en general sobre la cultura popular y otras cosas en las que trabajó. Es, además, probablemente el primer libro sobre Mark Fisher que se ha publicado hasta ahora.

Pepe Tesoro: Quería empezar hablando de la publicación de tu libro. *Egreso* fue publicado apenas unos días antes de que Reino Unido declarase el confinamiento total y pese a que esta coincidencia pueda parecer desafortunada, los eventos recientes resuenan escalofriantemente con el tema melancólico del libro. Su tono y contenido oscuros parecen conectar particularmente bien con la presente atmósfera social. Uno de los elementos más iluminadores de tu libro fue la consideración de la comunidad y el alzamiento de la conciencia precisamente en contextos de duelo y desesperación. Con ello, quisiera saber si crees que la pandemia ha afectado a la relevancia y la actualidad de estos temas.

Matt Colquhoun: Es extraño pensar en ello ahora. Como dices, tuvimos el lanzamiento del libro en Londres creo que exactamente una semana antes del confinamiento. Aún había una sensación de desconocimiento sobre la pandemia, fue un momento muy confuso.

Personalmente, lo sentí como el peor momento para lanzarlo. Como dices, supongo que es un libro centrado en la comunidad, pero que saliera en esas circunstancias fue realmente aislante y alienante. No fue una buena experiencia. Creo que, por otro lado, el egreso del libro, la salida de la que está intentando hablar es la de cómo salir del yo, cómo sumergirse en la comunidad, y la pandemia fue esencialmente un absoluto revés para cualquier tipo de proyecto similar. Creo que la pandemia ha forzado de alguna manera a todos a retirarse a su interior y, también, ha mostrado lo dañina que es nuestra obsesión con el individualismo. Hay una forma en la que mucha gente, y el gobierno en general, coloca un énfasis mayor en la soberanía individual que en la responsabilidad social y probablemente esto sea más cierto en Reino Unido que en ningún otro lugar, teniendo en cuenta cómo hemos gestionado las cosas. Pero es curioso, en realidad, porque justo hoy acabé de leer otro libro que va a salir ahora en Reino Unido con Repeater Books sobre la ayuda humanitaria en los años noventa, en Somalia, específicamente, y en él hablan sobre cómo vivimos en una época en la que valoramos más la soberanía individual que la

responsabilidad social, lo que se retrotrae mucho ante de la pandemia. Incluso la crisis de refugiados que vemos en Reino Unido, más bien en Europa en general, se trata de las mismas dinámicas, donde nos importa más la soberanía de una nación individual o de comunidades individuales que llamar la atención sobre los cruciales elementos comunitarios de nuestra humanidad.

Es interesante pensar cómo el libro se relaciona ahora con todo ello, aunque mi sensación es que un poco de individualismo no está mal. Pero, como Mark diría, el problema es un individualismo obligatorio, la forma en la que se insiste en una forma de individualismo cuando algo no se ajusta a ese propósito, y creo que, en cualquier caso, eso ha cambiado el tono del libro para mí.

Todavía es un proceso tan prematuro que no estoy del todo seguro qué pensar sobre ello ahora mismo. Pero es interesante cómo ha cambiado, porque ha cambiado mucho el libro, casi estamos en un mundo nuevo.

PT: La edición de *Egreso* en castellano parece una decisión obvia dada la popularidad que Mark Fisher está ganando en el mundo hispanohablante. De hecho, puedo afirmar personalmente que esto es especialmente cierto para España en el último año. Parece haber un interés creciente en mantener y expandir el legado y la obra de Fisher, y con la reciente compra de Zero Books por parte de Repeater, ambas editoriales que Fisher ayudó a fundar, su figura e influencia parecen expandirse a más y más autores, grupos e iniciativas que están explícitamente influidas por él. ¿También crees que esto está pasando? ¿Lo estás percibiendo? Y, de ser así, ¿a dónde crees que conduce este fenómeno?

MC: Sí, ver cuánto ha crecido la influencia de Mark desde su muerte es realmente asombroso, es algo que se sintió inmediatamente después. No creo que nadie pudiera predecirlo, o pensar que eso pasaría. Esto no quiere decir que no sea merecido, pero no deja de ser algo increíble de comprobar. Supongo que es interesante porque siempre me pregunté qué había en la obra de Mark que resonara en la gente, también a través de las generaciones.

Desgraciadamente, Mark no es la única persona que hemos perdido estos últimos años en la esfera de la izquierda anglófona. Acabo de recibir el nuevo libro de David Graeber, un libro póstumo. Su muerte resonó mucho con la de Mark, pero pensando ahora en Mark en particular, lo que resuena tanto con él, con una audiencia mucho mayor, es, creo, el reflejo de su propio estilo de acercamiento.

Cuando se considera su influencia no tanto en la cultura de izquierdas sino en la cultura popular en general, Mark parece un personaje del estilo de Forrest Gump. Si vuelves la mirada sobre ciertos momentos culturales, Mark está ahí de alguna forma, con algo que decir o que aportar. Y aunque ya no está entre nosotros, hay tantos *slogans* y frases vitales o argumentos que proliferan entre la gente, aunque ni siquiera hayan leído su obra. Está en el ambiente, al menos en Reino Unido, quizás eso también esté creciendo en España. Pero creo que se puede apuntar a cómo Mark tenía el pulso cogido del momento en el que vivió, especialmente en Reino Unido era considerado más bien como un crítico de música, más que como un autor político. Una parte importante de cómo se volvió tan influyente es que no estaba hablando de aquellos eventos en el sentido de la Teoría Crítica, sino participando de forma activa en una conversación sobre la cultura popular, y es interesante cómo se traslada al presente. En lo que estaba pensando es en cómo proyectos como *Burial* o *The Caretaker*, para Mark y para mucha otra gente, simbolizaban un momento particularmente melancólico. Y creo que para mi propia generación -cumpló

treinta este año- también: Mark definió mi veintena y mi adolescencia tardía. En particular definió una cierta ansiedad *millennial*.

Para mi generación es el tipo de la hauntología, el tipo que hablaba de la cancelación del futuro. Aunque hoy, también, mucha gente no mira más allá, a sus escrito aceleracionistas, un término que es políticamente problemático, pero lo que Mark encontraba allí era una nueva rabia, una nueva militancia, una nueva insistencia política en que otro mundo es posible, algo que, creo, se puede ver, o al menos yo creo reconocer como muy prevalente en los zoomers, en la generación más joven. Si la influencia de Mark va a continuar en esas líneas, tiene mucho que decir a una generación joven que todavía está buscando su voz. De igual forma que diagnosticó la neurosis de mi generación, vio venir a la siguiente generación y escribió mucho sobre ella también. Tiene al menos una década a la que hablarle, si no más. Hay toda una nueva generación emergiendo con la que definitivamente encuentra una gran resonancia.

PT: Creo que Fisher es difícil de entender, especialmente la totalidad de su obra, sin una mejor comprensión del contexto particular británico y la música británica en general. Así que diría que esos son, precisamente, los elementos que no han encajado en su recepción en español. Pero, por otro lado, *Realismo capitalista* y su trabajo más político ha encontrado un público. Me gustó especialmente lo que dijiste sobre la melancolía. Yo estoy a la cola de los millennials, a pesar de que me identifico con esa generación, y creo que después de una década de actividad política y electoral muy intensa aquí, había mucha gente viniendo de un momento que veía esta última década como una oportunidad perdida. Y Fisher puede relacionarse con ese sentimiento de pérdida, como un último profeta de esta ola de movimientos de izquierda que surgieron por todo el mundo, pero en España con algunas particularidades. Y estoy de acuerdo, también, en que parece estar resonando extremadamente bien con las futuras generaciones.

Personalmente, estoy viendo, y quizás esto sea anecdótico, una fuerte aceptación por una audiencia más joven en España. Creo que ambas generaciones -zoomers y millennials- pueden empatizar con este sentimiento de desesperanza, y la comprensión de que debemos hacer un futuro diferente, además de posible, porque es nuestra única opción en este momento.

MC: Es una locura, estuve en Eslovenia hace un mes o dos, se acababa de traducir *Realismo Capitalista* al esloveno y fui al lanzamiento del libro, la audiencia allí era muy joven, me hizo sentir muy viejo, es sorprendente. No es lo que habría esperado, habiendo leído ese libro, un libro que salió cuando yo tenía dieciocho años, y que hoy jóvenes de dieciocho años lo sigan leyendo es una locura. No creo que haya muchas cosas que tengan esa relevancia continuada para un grupo de edad concreto. Es genial poder verlo.

PT: Podríamos pivotar, si te parece bien, a la cultura popular, porque es un aspecto que realmente quería tocar sobre el libro. *Egreso* es un libro que, al estilo de Mark Fisher, no rehúye acercarse a la cultura popular. El libro incluye comentarios sobre Matrix, The OA o Westworld, por mencionar solo unos pocos. También has reflexionado sobre multitud de elementos de la cultura popular en tu blog y no siempre los más obvios, como, por ejemplo, el largo post que escribiste sobre el último álbum de Limp Bizkit, *Out of Style*.

Esta es una pregunta con dos partes así que puedes contestar a cualquiera de las dos o a las dos si lo prefieres. La primera sería cuál es el potencial que ves y buscas en la cultura popular para la teoría y la escritura en general, y la segunda sería si hay algún ejemplo de cultura popular que te haya interesado útilmente.

MC: Supongo, entonces, que contestaré en dos partes.

Mencionas *Matrix*, *The OA* y *Westworld*. *The OA* y *Westworld* en particular están muy presentes en el libro, pero extrañamente se sienten casi como parte de otro mundo.

Mi interés en teorizar sobre cultura popular viene en gran parte del interés del propio Mark, pero, más allá de eso, no entiendo que no se tenga interés en el cambio de los gustos o los ideales de la cultura popular. Incluso si piensas que es una mierda, siempre tiene algo que decir. Examinar la cultura popular siempre te dirá algo del momento en el que estás viviendo. Incluso si eso viene de abajo a arriba o es la última película de Marvel, aunque puede ser muy fácil ser cínico sobre estas cosas, puede decirte mucho sobre qué nos interesa, qué no somos capaces de expresar o, incluso si existen estas enormes compañías de entretenimiento, cuál es su percepción de quiénes somos y cómo somos.

Limp Bizkit es probablemente un ejemplo perfecto. Yo fui un gran fan de Limp Bizkit cuando sacaron *Chocolate Starfish*. Tenía 9 años, no me lo tengáis en cuenta. Es curioso porque durante años y años ignoré el hecho de que me hubiera gustado. Cuando el momento del Nu Metal se acabó y, más recientemente, cuando empecé a bloguear en xenogothic, volví a conectar con ese conocimiento, tenía una despensa de conocimiento de fan en un rincón de mi cabeza sobre ese grupo, con el cual no había conectado desde hacía muchos años.

Haber tenido la oportunidad de pensar políticamente sobre ese momento, cómo debía ser tener 9 años en el año 2000, es algo interesante sobre lo que reflexionar. Limp Bizkit en particular, como un grupo paria ahora mismo, o uno que a la gente le gusta irónicamente, pero en ese momento eran ineludibles. Otros grupos como Linkin Park o Papa Roach tuvieron un *single* en el nº1 en Reino Unido. Lo que resulta realmente extraño pensar ahora: qué era lo que eso quería decir, lo que un *single* de Papa Roach en el nº1 dice sobre la cultura popular, la cultura joven incluso, de Reino Unido.

Nunca tuve la oportunidad de preguntarle a Mark qué opinaba sobre el Nu Metal, pero he hablado con muchos amigos sobre esto porque, claramente, parece el tipo de cosa de lo que Fisher no tendría ningún interés en hablar. Pero al mismo tiempo tienes que retener algo de fidelidad con tu propio momento.

Es interesante leer a alguien como a Mark Fisher, quien es un producto del post-punk, que es un momento culturalmente muy rico para hablar de la música y de las políticas que generó, pero... ¿qué pasa conmigo como producto de la extrañeza posmoderna que realmente no es para nada respetada y que de todas formas es producto de ese momento? Hay una larga tradición en Reino Unido en los estudios culturales, y Mark fue influido por gente como Raymond Williams o Stuart Hall, y estos son esencialmente los académicos de Mark, que se tomaron la cultura popular muy en serio.

Raymond Williams es un buen ejemplo, es muy conocido por su teoría de las estructuras de sentimiento. Por un lado, es un concepto familiar, probablemente, es como la idea marxista del materialismo histórico: las condiciones materiales en las que creciste definen tus ideas. Creo que Williams aplica esa idea a la cultura popular: cómo la cultura popular configura lo que piensas y cómo lo piensas. Incluso los sentimientos que están siendo expresados, sentimientos que no se convierten ni siquiera en teoría. La cultura popular habitualmente expresa cosas que todavía no hemos articulado, al menos no académicamente. Estas cosas se hacen con el privilegio de la perspectiva histórica, es a lo que voy.

Es muy fácil, es más fácil hoy, en 2021, hablar con algo de distancia sobre qué significaba un grupo como Limp Bizkit. Pero creo que la pregunta más interesante es, como proponía, qué significan hoy. Qué significa hoy, no a qué nos recuerda de los años 2000, sino qué nos dice sobre 2021. Esa es siempre una pregunta más interesante, cómo

puedes responder a las condiciones particulares del presente. Y creo que eso es algo que los estudios culturales hacen.

Stuart Hall es otro ejemplo perfecto, supongo. Él viene de un lugar similar, pero su idea de cultura -y él argumentaría que es toda la cultura, no solo el arte elevado o clásico que era considerado cultura por la academia-, de toda la cultura, y esto es una cita, “es experiencia vivida, experiencia interpretada, experiencia definida.” Y eso, como un acercamiento a la cultura, significa que la cultura popular es esencial, si no estás pensando y hablando sobre cultura popular no puedes hablar del presente. Ya sea tu interés político, científico o de otro tipo, la cultura popular va a tener un impacto en lo que vas a hacer.

Lo que es un poco lioso, claro. Hablando de *The OA*, por ejemplo, o *Westworld* o *Matrix*, fueron interesantes para mí a la hora de escribir *Egreso*, esencialmente porque trataban sobre la muerte; mucha televisión del momento trataba sobre la muerte. Y estábamos lidiando literalmente con la muerte, con la muerte de Mark pero con la muerte más generalmente. Hubo mucha violencia ese año. Otra cosa crucial en el libro, al menos en mi opinión, es el incendio de la Torre Grenfell en Londres aquel año, donde setenta personas murieron en una comunidad trabajadora debido a la negligencia del gobierno y del sector privado.

Existía esa necesidad de verlo reflejado en la cultura popular, el momento es interesante. En cierto sentido, estas series no dicen nada nuevo, tratan sobre nociones como la huida, una huida permanente, o sobre ideología, hegemonía, resistencia contra la hegemonía, las inclemencias del trabajo o la injusticia, y por ello pueden retrotraerse a la alegoría de la Caverna de Platón. La historia no es la misma, pero es la misma estructura, la misma pregunta.

Supongo que la forma en la que esa historia vuelve a contarse dice mucho. La alegoría de Platón es sobre la toma de conciencia, la iluminación literal de salir de la Caverna a la luz del día y cómo esa puede ser una experiencia cegadora y desorientadora. Si tomas una película como *Están vivos* de John Carpenter, por ejemplo, que Slavoj Žižek analizó hasta la saciedad, tienes lo opuesto: no trata sobre salir a la luz sino sobre ponerse gafas de sol para bloquear parte de la luz que ves, es decir, bloquear los puntos semióticos del capitalismo y ver lo que hay tras el ruido. En *Matrix* tienes la metáfora de despertar, en lugar de salir de un sitio tienes que despertarte de un sueño.

Y cuando llegamos a *Westworld*, y especialmente a *The OA*, es menos esta dicotomía de estar despierto o estar dormido, que es una dicotomía prevalente hoy en día: tenemos el *wokeness* (“estar despierto”), la *woke culture* que a la derecha le encanta atacar, la viejísima dicotomía de estar despierto y estar dormido.

En 2017, con *The OA*, la dicotomía se hizo más seria, trataba ya sobre estar vivo y estar muerto. Era una dicotomía mucho más clara y abrupta, y creo que esto tiene mucho que ver con lo que hablábamos de la política en aquel momento. Mark habló mucho sobre el neoliberalismo como una ideología zombi, que ya no se trataba de un proyecto político vivo, aunque persista. Y ver ese análisis político reflejado en la cultura popular en esos términos es realmente interesante, y supongo que ese es su valor, en algún sentido.

Es interesante porque hoy no creo que sigamos en ese momento, y me interesa ver cómo los lectores hispanohablantes reaccionarán a este texto porque, por la naturaleza de la pandemia, siento el libro anticuado. Está literalmente relacionado con un momento en el tiempo, y esa fue siempre la intención. Es impactante cómo muchas de esas referencias culturales ya no resuenan, pero sigue siendo un modo interesante de observar qué ha cambiado.

Supongo que es una respuesta larga a tu primera pregunta, tengo una más corta para la segunda, pero quizás estén relacionadas. La cultura popular que he disfrutado recientemente sigue en la misma línea. Estaba pensando sobre esto antes, esta nueva serie

de Netflix, *Locke & Key*, que nos encanta a mi pareja y a mí. Hemos visto la primera temporada tres veces ya y siempre me avergüenza decirlo porque a todo al que se la ha recomendado piensa que es malísima, pero a mí me gusta.

PT: He visto la primera temporada, y no me pareció malísima, ahora quiero ver la segunda que acaba de salir, ¿verdad?

MC: Sí, aparentemente es mejor, diría que es mejor. Creo que es genial, es una serie que realmente me gusta. Sé que está basada en un cómic, no he leído el cómic, pero recientemente descubrí que el cómic es explícitamente lovecraftiano, así que eso será por lo que me gusta. Mucha gente la ve como un plagio o una imitación de *Stranger Things*. Es un proceso similar, pues va de un grupo de niños que van tomando conciencia del poder, tanto de su poder como del de los demás, y esto está dramatizado en las llaves mágicas que encuentran, con las que pueden desbloquear cosas en su mente. Hay algo de *Matrix* en todo ello, puedes despertar conocimiento en ti mismo.

Pero creo que lo que me gusta de esta serie es que es muy actual, que es un drama de instituto predecible sobre la madurez, pero mientras que *Stranger Things* está tan obsesionada con el pasado, obsesionada con esa idea solidificada de en qué consiste una historia sobre la madurez, lo que me gusta de *Locke & Key* es que parece que evita un poco eso. No es tampoco como *The OA*, sobre un puñado de millennials melodramáticos temblando ante el rostro de la Muerte. La premisa inicial de la serie es que estos niños van a su vieja casa familiar después de la muerte de su padre, y la forma en la que esa primera temporada habla del duelo es especialmente interesante, pero mucho más alegre que algo que habrías visto unos años atrás. Como la forma en la que *The OA* trata el duelo, que es muy horrible y deprimente, mientras que encuentro mucha alegría en *Locke & Key*.

La otra cosa a la que vuelvo ahora son las novelas de Sally Rooney. No sé si ha explotado en el resto de Europa.

PT: Ha explotado de forma increíble en España.

MC: Aquí es igual. ¿También ha llegado la serie de televisión?

PT: Sí, sí. Por ejemplo, mis dos hermanas han leído el libro, han visto la película, conozco a mucha gente... Es muy famosa aquí. Y el último libro tuvo un lanzamiento enorme aquí.

MC: A veces pienso que somos una burbuja, especialmente después del Brexit, una burbuja extraña, no quiero asumir que nada de lo que nos gusta resuena más allá de mi idea miope de nosotros mismos. Pero ella es muy interesante, uno de mis libros favoritos es *El amante de Lady Chatterley* de DH Lawrence. Es un libro que Mark odiaba, siempre siento que tengo que añadir, como si la gente asumiera, supongo que como con Limp Bizkit, que al escribir sobre Mark tienes que compartir sus gustos culturales. Creo que Mark y yo habríamos disentido en muchas cosas.

Pero lo interesante sobre DH Lawrence, especialmente en Reino Unido, es que *El amante de Lady Chatterley* estuvo prohibido durante mucho tiempo, no podías acceder a él. Fue escrito en los años treinta o cuarenta y no salió hasta 1968, a finales de los años sesenta. Además de que es un libro explícitamente sobre sexo, pero también sobre política y clase, y lo que siempre he encontrado muy interesante sobre esa novela es que no puedes escapar de ella. Desde que se retiró la censura, creo que se han hecho hasta dos docenas de adaptaciones, en el cine o en la televisión. Creo que una por la BBC hace unos años y que Netflix está ahora mismo haciendo su propia versión. Y lo que es hilarante de todo

ello es que siempre se adapta como una película *soft-porn*, pero hay mucha política en el libro que se ignora.

En las películas de televisión hay siempre un énfasis en el *intercourse* más que en el *discourse* [“el sexo más que en la conversación”], todo el énfasis es en las escenas de sexo pero no en los debates de sobremesa sobre bolchevismo, que literalmente ocurren en el libro. Hay una escena increíble donde todos estos hombres ricos están en una sala de fumadores, en la sala de estar de la mansión, hablando sobre los beneficios del bolchevismo, pero esta escena nunca llega a ningún guion para una adaptación, y yo solo quiero ver eso.

De todas formas, lo interesante sobre Sally Rooney, especialmente *Normal People*, es que es un libro muy similar que trata sobre sexo y política de una forma muy parecida, pero la adaptación parece tener un problema similar, hay mucha atención al sexo y menos a las políticas de clase, cuando creo que en el libro tienen un peso parecido. Y esa es otra cosa de la cultura popular que me obsesiona un poco, que hemos avanzado mucho en términos de representaciones del cuerpo, de las relaciones, de las relaciones sexuales, pero todavía reprimimos discusiones sobre la clase.

Sus últimos libros han continuado con esto, pero a medida que su perfil ha explotado me pregunto cuándo se reinstaurará ese equilibrio entre políticas de clase y políticas sexuales. Definitivamente está ahí, ha habido una mejoría desde los días de *El amante de Lady Chatterley*, pero la forma en la que lidiamos con esto dice mucho de nosotros también en formas que no he visto necesariamente discutidas por mucha gente.

PT: Estaba pensando, cuando estabas hablando de *Locke & Key*, si puedo añadir algo, por ejemplo, me gustó mucho la serie y vi bastante de lo que hablas, pero también me ayuda a entender mi reciente obsesión con esta nueva ola de comedias *slasher zoomers*. *The Babysitter* fue la primera, tienes *Fear Street* este año, esta última con Vince Vaughn, *Freaky*. Y todas son similares en la forma en la que presentan esa filosofía social de izquierdas de aceptación y diversidad, pero creo que tienen también una actitud frente a la muerte más... No es tanto el cinismo de la hiperironía e hiperauto-conciencia de las comedias de terror de los noventa, pero tampoco el nihilismo predominante en el terror reciente, más depresivo. No lo sé, me resulta muy sugerente esta nueva ola de cosas que tienen también una relación muy fuerte con la política. *Fear Street* es una locura, no sé si la has visto.

MC: Sí, me gustó mucho.

PT: La forma en la que la tercera entrega entrelaza la historia americana, opresión de clase, de género, racial... Para mí es una locura que este sea el cine de terror que está siendo dirigido a las audiencias jóvenes.

MC: Supongo que muchas de estas cosas se hicieron o se planearon antes de la pandemia, pero hemos experimentado colectivamente tanta muerte que ha cambiado algo en nuestra relación con ella, creo que hay un giro de tono, incluso en las películas de terror que toman la muerte como algo divertido, al menos en el humor negro de todo ello.

Pero ha habido un cierto giro en el tono, creo que indicativo de algo más grande sobre cómo pensamos sobre la muerte, cómo pensamos sobre todo tipo de cosas es un buen ejemplo, una serie realmente extraña de películas. No sabría poner en palabras su peculiaridad, pero es lo que las hace interesantes. Hay algo que resuena ahí que seguramente acabaremos descubriendo cuando pase el tiempo.

PT: De nuevo, a propósito de la cultura popular, pero más en relación con nuestros días, consiste mi siguiente pregunta. Además de escribir *Egreso*, has editado y prologado el volumen *Postcapitalist Desire*, que contiene el último e incompleto curso de Fisher. En el libro, Mark parece estar trabajando y desarrollando con sus estudiantes los contenidos probables de su libro inacabado *Acid Communism*.

Este es un concepto que tocas y expandes en el libro, especialmente en uno de mis capítulos favoritos, en el que hablas de la naturaleza psicodélica de los nuevos *westerns* y de la frontera en general en la imaginación ontopolítica estadounidense.

Con producciones recientes como *Dune*, centrada explícitamente en algún tipo de frontera y de psicodelia, y la serie de Marvel *Loki*, y su introducción del multiverso, parece que al menos narrativas y estéticas psicodélicas están ganando algo de fuerza en lo más alto de la cultura popular. Creo que esto conecta con nuestra última conversación. ¿Crees que se puede decir algo sobre este aparente renacimiento psicodélico o esto está todavía lejos de verdaderas aperturas ácidas?

MC: Me alegra mucho que te gustase ese capítulo, porque es mi favorito también. Creo que pasé sus buenos seis meses trabajando en él. No estaba seguro de si incluirlo, porque tengo tanto que decir sobre este tema que pensé en guardarlo y usarlo en otro libro, todavía tengo que escribir un libro sobre el legado psicodélico en el Oeste estadounidense, creo que es fascinante.

Estoy un poco desconectado con la actualidad ahora mismo, no he visto *Dune* aunque tengo muchas ganas, tampoco he visto *Loki*, pero creo que debería ahora que lo mencionas. Supongo que *El mandaloriano* es otro ejemplo, lo último en lo que puedo pensar.

Bueno, siempre hay westerns en producción. Voy a tener que ponerme mis anteojeras, porque me voy a enrollar con la historia de los westerns en Hollywood. Supongo que, siguiendo con lo que estábamos hablando, pasa algo con el western especialmente interesante. *El mandaloriano* me encantó, más que nada porque parecía un western episódico clásico pero actualizado en el universo de Star Wars. Soy más bien un *trekkie*, así que fue sorprendente encontrar contenido de Star Wars que realmente me gustara, y me encantó. Me pregunto cuánto de eso tiene que ver con esta nueva obsesión de los millonarios americanos con la carrera espacial. Supongo que Star Trek es un buen punto de partida, esa famosa frase de Star Trek de que el espacio es la frontera final. No es una frase genérica, es un sentimiento explícitamente americano. JFK tiene un discurso famoso, creo, que combina la rivalidad de la carrera espacial de la Guerra Fría con un “Make America Great Again”, quien llegue primero al espacio gana, y lo que me gusta del western en general es que refleja esta relación intensiva que EEUU tiene consigo mismo.

Precisamente, Mark tiene un argumento muy bueno sobre esto. Existe un post que escribió cuando escribía sobre psicodelia en su blog en 2004. Tiene este momento en el que habla de lo que la intensidad significa en la filosofía de Gilles Deleuze, y su punto es... No sé como es la palabra en español, pero cuando mucha gente dice “intenso”, al menos yo cuando tengo una experiencia intensa digo “guau, eso fue intenso”, pero supongo que el sentido general de lo que esto significa es que tienes una experiencia explosiva pero quizás efímera, mucho en poco tiempo.

Mark argumenta que para Deleuze es muy diferente, ser “intenso” significa estar “en-tensión” y parece un poco gratuito, pero creo que es una buena metáfora: Mark habla sobre los diferentes usos de la palabra intensidad como los orgasmos masculinos y femeninos. Por un lado, tienes la idea del orgasmo masculino, explosivo y efímero, pero la intensidad de un orgasmo femenino consistiría en mantenerse en una meseta. Es sobre persistir en el clímax, sobre mantenerse en tensión, no es sobre abandonarse al extremo, sino retener algo así como una fricción emocional y afectiva de no querer que algo acabe.

Siento que el Oeste estadounidense, en la imaginación estadounidense, es como ese tipo de orgasmo femenino y eso es por lo que los estadounidenses están tan obsesionados con ello, su fijación con el Oeste es casi un lamento post-coital. El Salvaje Oeste es un momento de tensión entre sudamericanos, nativos americanos, colonos europeos, esclavos o quizás libertos africanos, y cuando la frontera se cierra esa tensión se disipa, EEUU se reifica en la monstruosidad que es hoy en día. Pero esto no significa que el Salvaje Oeste fuera un estado existencial atrayente y deseable, parecía en realidad lleno de pánico. Lo importante es que era un espacio de potencial intensivo, en el que cualquier cosa podría pasar, que la historia podía ir en cualquier dirección, es un espacio de indecisión, no se sabía lo que iba a pasar, no tenían ni idea de en qué podrían convertirse los EEUU.

Deleuze tiene esta obsesión con la literatura estadounidense, especialmente porque ese es el ideal. Ese ideal cultural de readquirir la experiencia de estar en-tensión. Creo que cuando los EEUU tratan de regresar a ello, tanto a través de proyectos imperialistas o de fantasías espaciales, lo que está buscando es el regreso de esa potencialidad cruda.

En lo que se relaciona con la psicodelia es complicado, pero Mark veía la psicodelia como representativa de ese mismo tipo de potencial, que es algo así como estar en tensión con el mundo, con la realidad que provoca la sensación de que cualquier cosa puede pasar, de que puedes cambiar las cosas. Supongo que una de las cosas con las que Mark se enfrentó fue con relacionar esta idea tan reconocible de la psicodelia, este estilo sesentero, con la psicodelia de una nueva era digital.

Usando el western como ejemplo, muchos westerns recientes parecen centrarse no en estar en el Oeste tal y como era, sino en el momento de clausura de la frontera. Qué película era aquella de Leonardo DiCaprio, en la que se pelea con un oso... *El Renacido*, sí. El período en el que ocurre es justo cuando la frontera se está cerrando.

PT: Estoy pensando también en aquella de Christian Bale y Rosamund Pike, *Hostiles*, va sobre lo mismo, ese momento...

MC: Claro, pero qué está tratando de explicar eso. ¿Es literalmente sobre la clausura de la frontera, que ciento cincuenta años después los EEUU aún no han superado? ¿O quizás es sobre la clausura de esa otra frontera, la del “Fin de la Historia”, la forma de EEUU de lidiar inconscientemente con eso?

Pienso que eso es más probable. Pero volviendo a los años 2000, tienes el “Fin de la Historia”, tienes el 11-S, esta gran victoria y una década después... EEUU “ganando” la Guerra Fría y diez años después la humillación masiva y el trauma del 11-S. Cuando pienso en la psicodelia estadounidense, personalmente no pienso en viajes de ácido y el verano del amor porque no estaba vivo entonces, es poco más que un recuerdo para mí. La psicodelia estadounidense que recuerdo fue la de mediados de los 2000, grupos como Animal Collective, esa era del freak-folk, quizás Joanna Newsom esté ahí, era casi un retorno a la ingenuidad. Era una ruidosa, casi infantil, fascinación con la producción musical.

Y eso tiene que ver con este asunto de la cultura estadounidense, donde, creo que menciono esto en *Egreso*, el crítico literario estadounidense, Leslie Fiedler, suele argumentar que los primeros clásicos de la literatura estadounidense eran esencialmente historias para niños, o historias sobre la madurez como Tom Sawyer, que es realmente un libro infantil, porque EEUU en definitiva era un niño, y no lo digo de forma condescendiente. La cultura estadounidense parecía disfrutar su juventud como estado-nación. Tuvo su propia adolescencia cuando la mayoría de Europa llevaba establecida siglos, sus fronteras habían estado allí durante mucho tiempo. Así que los EEUU post-

11-S tienen este deseo imposible de regresar a la inocencia, así que lo que en aquel momento alcanzó popularidad fue la vanguardia estadounidense de muchos de estos grupos ruidosos que canalizaban una nueva psicodelia. En perspectiva fue una especie de regresión cultural, no estaba realmente tratando con su presente porque el presente era espantoso. EEUU tras el 11-S fue obviamente un lugar terrible. Fue un momento terrible incluso fuera de los EEUU, un momento muy oscuro en el que vivir.

Ese fue el lado de la psicodelia que Mark siempre odió, odiaba la persistencia de la asociación con infantilismo, con cosas de niños. Creo que el problema con mucha psicodelia actual es que todavía no hemos dejado aquello atrás. Y me suelo preguntar cuánto de este resurgimiento psicodélico actual no es más que la continuación de aquel momento de mediados de los 2000.

Pienso, y esto es algo que menciono en la introducción de *Postcapitalist Desire*, que Mark entendía la psicodelia de forma literal. Así que “psico-”, que significa mente, “-delia”, del griego *delos*, que curiosamente es también el nombre de la corporación de *Westworld*, significa manifestarse. Así que la psicodelia es literalmente manifestar lo que hay en la mente, hacer tus sueños realidad. O supongo que, en un nivel básico, alucinar, pero lo que Mark veía tenía algo más de agencia, la idea marxista es que el asunto no es interpretar el mundo sino cambiarlo. Ese es el nuevo potencial de la psicodelia en la cultura popular que él vio, no esta regresión cultural, volver a la inocencia y la infancia, sino la creación del ideal que tienes en mente, hacerlo realidad. Creo que fue una llamada de armas para socialistas y comunistas de todo el mundo: tenemos que ser coherentes en nuestros actos, y culturalmente, la psicodelia puede ser una forma de hacerlo, pero no en esta versión inerte que tenemos ahora. Y la gente que veo anunciando un resurgimiento de un momento cultural psicodélico es muy reconocible, y creo que no tiene ese tipo de autoconciencia. Pienso mucho en tu pregunta, pero creo que todavía está abierta, ¿a qué nos va a conducir todo esto? Es todavía una pregunta abierta, pero creo que una muy interesante.

PT: Me gustaría concluir sobre qué es lo siguiente para Matt Colquhoun. Sigues blogueando de forma consistente sobre la actualidad, presentas el podcast *Buddies Without Organs* sobre la obra de Deleuze y Guattari, y recientemente has dicho que estás trabajando en un libro sobre el narcisismo, si no me equivoco. ¿Qué podemos esperar en el futuro próximo?

MC: Estoy acabando mi próximo libro ahora mismo, espero que esté acabado para finales de año. Se llama *Narcissus in Bloom*, saldrá seguramente un año después de que lo acabe, depende de cuando lo acabe. Es un intento de ofrecer algo así como una contrahistoria del *selfie* o del autorretrato, no como síntoma de un narcisismo patológico sino, en relación con la psicodelia, como símbolo cultural de una transición o de un cambio.

La historia del propio Narciso es sobre la autosuperación. Las adaptaciones modernas suelen ser sobre Narciso ahogándose en su propio reflejo, porque está obsesionado y distraído consigo mismo. El momento en el que Narciso muere viene dado por su desesperación de romper, de escapar de su propio reflejo. El libro básicamente se pregunta cómo hemos usado el diagnóstico patológico de Narciso para suprimir ese tipo de proyecto. Hoy ves Black Lives Matter, activistas climáticos, gente que lucha por los derechos trans, siempre siendo acusados de sufrir narcisismo colectivo.

Creo que lo importante es si estamos llenos de preocupación por nosotros mismos pero la preocupación es legítima y está impulsada por un deseo por lo nuevo, por nuevas identidades y mundos. Estoy muy ilusionado por el libro y es interesante estar acabándolo ahora. Sé que muchos vais a leer *Egreso* por primera vez, pero es un argumento que

todavía resuena con ese libro, precisamente porque *Egreso* está escrito esencialmente en primera persona, pero busca una autosuperación, una disolución del yo melancólico en la alegría de la comunidad, y es gracioso porque durante mucho tiempo pensé que ambos proyectos no iban a tener nada de relación. Esto iba a ser un descanso de escribir sobre Mark Fisher, una forma de darle la espalda y hacer algo completamente nuevo, y lo que he aprendido preparándome para hablar contigo hoy es que mucho de mi trabajo, pasado, presente y probablemente futuro, son variaciones en este tema: superar el yo, el individualismo, el ego, o al menos usar el yo como una plataforma desde la que sumergirse en la solidaridad con los otros y analizar las formas en las que la sociedad capitalista contemporánea suele frustrar esos intentos de conectar con esa parte de nuestra humanidad.

Eso es un hilo en la propia obra de Mark, por supuesto, mi hilo favorito en su obra, trabajar con ello ha conducido a cristalizar esto en mi pregunta, supongo. Así que si os gusta este tema, creo que tendré mucho más que decir en el futuro, probablemente por mucho tiempo.

PT: No puedo esperar a leer el libro, y por supuesto que podemos repetir la conversación cuando quieras, y podemos hablar del próximo libro, que ahora tengo muchas más ganas de leer.

Matt, muchas gracias por hablar con nosotros, ha sido un placer. Mucha suerte con el nuevo libro y también con la publicación de *Egreso* en español. Muchas gracias, Matt, ha sido un placer hablar contigo.

MC: Muchas gracias, gracias por invitarme.

Leyendo los imperceptibles temblores de un futuro inimaginable

Mark Fisher

Resumen: ¿Es el pensamiento dialéctico esencial para el anticapitalismo? Bajo esta pregunta central de la tradición del pensamiento marxista y postmarxista, Mark Fisher reseña el monumental esfuerzo de Fredric Jameson por salvar "la identidad de los opuestos" como principio de la crítica social. Publicada el 11 de marzo de 2010 en la revista *Mute*, este texto muestra el indudable interés que Fisher tenía no solo sobre la obra de Jameson, sino de las posibilidades teóricas y prácticos que suscita para romper las férreas cadenas del realismo capitalista y su bloqueo de la imaginación política.

Palabras clave: Dialéctica, anti-capitalismo, Foucault, Hegel, Jameson, utopía.

Reading the imperceptible tremors of an unimaginable future

Abstract: Is dialectical thinking essential to anti-capitalism? Under this central question in the tradition of Marxist and post-Marxist thought, Mark Fisher reviews Fredric Jameson's monumental effort to save "the identity of opposites" as a principle of social critique. Published on 11 March 2010 in the journal *Mute*, this text shows the undoubted interest Fisher had not only in Jameson's work, but also in the theoretical and practical possibilities it raises for breaking the iron fetters of capitalist realism and its blockade of the political imagination.

Keywords: Dialectics, anti-capitalism, Foucault, Hegel, Jameson, utopia

“Si hay algo en lo que los filósofos analíticos angloamericanos y sus primos continentales están de acuerdo, y probablemente sólo haya una cosa”, escribió Benjamin Noys en su reseña de *Valences of the Dialectic* de Fredric Jameson para *The Philosophers' Magazine*, “es que la dialéctica está tan muerta como un dodo”. Desde cierta perspectiva deleuzeana, la dialéctica era el modelo mismo de la filosofía autoritaria, combinando a partes iguales oscurantismo y totalización teleológica. La apelación a lo “dialéctico” fue condenada como ofuscación, una forma no sólo de escabullirse de cualquier impasse o inconsistencia, sino de convertir estos fallos en virtudes. Y una de las repetidas reflexiones en *Valencias de la dialéctica* resulta ser la idea de que cultivar una sensibilidad dialéctica implica desarrollar una atención a la forma en que el fracaso se invierte en éxito, y viceversa. (A Deleuze, por su parte, se le reprocha que acorrala impacientemente a sus lectores en oposiciones dualistas, en lugar de dialécticas).

Mi propia aversión a Hegel, tengo que confesarlo, es más de estilo que de contenido. Lo que me irrita y frustra es la pomposa dramaturgia, la laboriosa terminología, la fétida y antigua atmósfera secular-teológica de la que todo parece estar empapado. Jameson quiere librarnos de esta imagen de Hegel. La tarea que se propone en esta obra monumental no es otra que renovar la dialéctica para una época posmoderna caracterizada por su profundo escepticismo hacia el pensamiento totalizador. Pero Jameson no concede ningún terreno a este escepticismo, incluso cuando argumenta que la dialéctica puede alinearse con las mismas teorías -como las de Deleuze- que más han hecho por desacreditarla. Žižek -uno de los dos grandes dialécticos que Jameson invoca al principio del libro, el comediante de la tragedia de Adorno- intentó algo similar en *Órganos sin cuerpos*, pero el proyecto de Jameson aquí es más sostenido y difuso. *Valences* es una colección de ensayos, el primero de los cuales data de principios de los años 90.

Es como si Jameson se propusiera demostrar que la famosa ansiedad de Foucault - que detrás de todo antihegelianismo se escondía la figura sonriente del propio Hegel- está bien fundada: “Tenemos que determinar hasta qué punto nuestro antihegelianismo es posiblemente uno de sus trucos dirigidos contra nosotros”, se preocupó Foucault, “al final de los cuales él permanece, inmóvil, esperándonos” (Foucault, 1972: 235). Y, de hecho, ¿a quién habría que encontrar dialécticamente en el largo ensayo introductorio de Jameson si no a Foucault? El problema con Foucault, nos dice Jameson, es que es demasiado dialéctico y no lo suficientemente dialéctico. Tomemos los célebres análisis de Foucault sobre las instituciones médicas, carcelarias y educativas. Foucault es famoso por desengañar a sus lectores de la suposición de que las reformas del siglo XIX de los hospitales, las prisiones y las escuelas eran “humanas”, localizando en ellas, en cambio, la sigilosa expansión de un poder que ahora penetra en los intersticios del propio cuerpo. Lo que queda fuera de la característica narrativa foucaultiana, argumenta Jameson,

es el paso de lo positivo a lo negativo, que caracteriza precisamente la dialéctica como tal, es decir, la unidad de los opuestos. Foucault atribuye las valoraciones positivas de la Ilustración a sus lectores burgueses engañados y la posiciona como un error que la nueva narrativa de la paranoia y la conspiración debe corregir, mientras que desde una perspectiva dialéctica ambas narrativas son correctas y ambas están igualmente en error (Jameson, 2009: 52).

(Observo aquí, entre paréntesis, que la frase “como tal” es algo así como un tic lingüístico jamesoniano: tal vez un erudito podría producir algún día un estudio sobre la función que tiene para Jameson esta frase repetida obsesivamente, pero aparentemente de forma inconsciente).

Jameson rechaza el "viejo y estúpido estereotipo según el cual Hegel trabaja de acuerdo con una progresión tripartita y cortada de la tesis a través de la antítesis a la síntesis", aunque sostiene que la dialéctica implica tres momentos.

Hay un movimiento tripartito en la dialéctica hegeliana...: primera impresión estúpida como la apariencia, corrección ingeniosa en nombre de alguna realidad subyacente o "esencia"; pero finalmente, después de todo, un retorno a la realidad de la apariencia (Jameson, 2009: 57)

Ilustra este movimiento a través del análisis que hace Žižek de *La mujer en la ventana*, de Fritz Lang. La película trata de un profesor que se ve envuelto en una intriga asesina, solo para despertar y, de manera tópica, descubrir que estas desventuras eran sólo un sueño. La intervención "dialéctica" de Žižek consiste en rechazar la "corrección ingeniosa" y volver a una versión de la "primera impresión estúpida": de lo que trata realmente la película, argumenta Žižek, no es de un profesor bondadoso que sueña que es un asesino, sino de un asesino que sueña que es un profesor inofensivo. Tal vez el propio marxismo realice un triple movimiento similar con respecto al capitalismo. La "primera impresión estúpida" es que el capitalismo es el producto del esfuerzo humano; la "corrección ingeniosa" es que el capitalismo es una vasta red, abstracta e impersonal, que se burla de cualquier agencia humana; pero la "realidad de la apariencia" es que el capitalismo no es, en efecto, más que una producción humana, pero una producción que los seres humanos deben reconocer como su propio trabajo para poder ejercer algún control sobre ella. Como dice Jameson en uno de los momentos de teoría-poesía a los que llega el libro a medida que se acerca su final:

En efecto, hemos segregado una era humana de nosotros mismos como las arañas segregan sus telas: un inmenso techo de singularidad que lo abarca todo y que cierra la visibilidad por todos lados, incluso cuando absorbe todos los elementos antes naturales de su hábitat, transmutándolos en su sustancia hecha por el hombre. Sin embargo, dentro del horizonte de esta inmanencia, vagamos tan ajenos como la gente de una tribu, o como visitantes del espacio exterior, admirando su filigrana inimaginablemente compleja y frágil y retrocediendo ante sus baches sin fondo, descansando contra un muro de lluvia de plantas exóticas y artificiales o agonizando entre colores venenosos y tallos letales que no nos enseñaron a evitar (Jameson, 2009: 608)

La cuestión de hasta qué punto es posible que nos "apropriemos" de este mundo humano pero ajeno como si fuera nuestra propia obra, que reconozcamos esta "totalidad prohibitivamente extranjera" como nuestra propia praxis, nos lleva a una de las cuestiones más urgentes de *Valences*, a saber, la relación de la dialéctica con el anticapitalismo. ¿Existe alguna relación esencial entre el anticapitalismo y la dialéctica, o la inclusión del marxismo en la filosofía dialéctica fue un accidente (más o menos desafortunado) de la historia, una consecuencia del hecho de que el joven Marx surgió de un entorno dominado por el hegelianismo? Evidentemente, Jameson cree que el anticapitalismo debe ser dialéctico, pero a mí no me convence.

Está claro que el anticapitalismo puede a veces ganar tracción explotando/explorando ciertas paradojas y tensiones que podrían ser interpretadas como dialécticas, pero encontré que la idea de que el anticapitalismo debe necesariamente tomar una forma dialéctica no está probada. *El Manifiesto Comunista*, sostiene Jameson, apreciaba mucho la forma en que el propio capitalismo era una "unidad de opuestos".

El Manifiesto propone ver el capitalismo como el momento más productivo de la historia y el más destructivo al mismo tiempo, y lanza el imperativo de pensar el Bien y el Mal simultáneamente, y como dimensiones inseparables e inextricables de un mismo presente del tiempo. Esta es entonces una forma más productiva de trascender el Bien y el Mal que el cinismo y la anarquía que tantos lectores atribuyen al programa nietzscheano (Jameson, 2009: 405).

El anticapitalismo siempre se equivoca cuando reniega de la apreciación marxista del impresionante poder desterritorializador del capitalismo, cuando se reclina en los fardos de heno de algún arcaico agrarismo, imaginando la utopía en términos de lo que Marx y Engels en *el Manifiesto* llamaron el "idiotismo de la vida rural". Si tal apreciación es "dialéctica", entonces el análisis del capitalismo de Deleuze y Guattari en los dos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia* sería, en efecto, eminentemente dialéctico. Pero, aunque esta conciencia de los potenciales abiertos (y al mismo tiempo inhibidos) por las inmensas capacidades del capital me parece esencial para el anticapitalismo, no está claro que el modo de pensamiento "dialéctico" vaya a producir siempre las estrategias u orientaciones conceptuales más eficaces.

Aun así, Jameson está en su momento más formidable y persuasivo cuando busca fomentar en nosotros un estilo de pensamiento que pueda extraer los potenciales utópicos de lo que parecen ser los fenómenos culturales más distópicos. Uno de los ensayos más estimulantes de *Valences* es "Utopía como réplica", publicado anteriormente con el título más sugerente de "Wal-Mart como utopía". Aquí, Jameson realiza una asombrosa inversión del sentido común izquierdista que tacha a Wal-Mart de irremediablemente malo. El sombrío juicio de un director general de que Wal-Mart ha "matado a la libre empresa en Estados Unidos" indica en cierto modo lo que Jameson quiere decir aquí: el anticapitalismo puede venir de direcciones inesperadas. La dialéctica", escribe Jameson, "es un mandato para pensar lo negativo y lo positivo juntos al mismo tiempo, en la unidad de un pensamiento único, allí donde la moralización quiere tener el lujo de condenar este mal sin imaginar particularmente nada más en su lugar" (Jameson, 2009: 551).

Wal-Mart crea la misma pobreza que sus propios precios bajos mejoran y hacen vivible. Es una operación fabulosamente racionalizada que satisface nuevos deseos, utilizando modos de distribución innovadores y altamente sensibles. Seguramente, según la escandalosa sugerencia, cualquier sistema post-capitalista debe parecerse más a Wal-Mart que a un idilio pastoral. El problema (muy considerable) es cómo desvincular la organización racionalizada de Wal-Mart y sus sistemas de distribución de las inmisericordes banalidades del capital.

Leer a Jameson puede parecer a veces como atravesar una niebla. No es infrecuente experimentar frustración y confusión; a medida que se lee, uno se encuentra con frecuencia en un estado de incertidumbre sobre hacia dónde va una línea argumental concreta o cuál será el sentido de una determinada digresión. Sin embargo, *Valences* es tan compulsivo como exigente, tan gratificante como exigente. Al igual que el paso por la niebla, la escritura de Jameson deja un residuo definido. Y te hará volver a las fuentes conocidas -Sartre, Rousseau, Lukács, Marcuse- con un entusiasmo muy renovado. Hay muchos momentos de brillantez en *Valencias*, pero para mí el más destacado es quizás el ensayo "El marxismo realmente existente", un trabajo de extraordinaria lucidez diagnóstica y poder profético, tanto más notable cuanto que fue publicado originalmente en 1993. Escrito tras el colapso del imperio soviético -cuyo derrumbe, señala Jameson con agudeza, provocó una especie de "arrepentimiento ilusorio" en ciertos sectores-, "El marxismo realmente existente" ya era consciente de las implicaciones de un capitalismo recién globalizado. La globalización significa que «una fábrica de zapatos que funciona

perfectamente en algún pueblo y provincia aislados, cuyas necesidades debe satisfacer, se ve de repente trastocada como un anacronismo prácticamente inviable cuando, absorbida por un sistema más unificado, tiene que cumplir las normas de la metrópoli» (Jameson, 2009: 421).

"El marxismo realmente existente" es tan conmovedor como intelectualmente estimulante, pues lo que Jameson esboza aquí es una situación existencial profundamente trágica:

el tiempo humano, la historia humana, no está sincronizada con el tiempo socioeconómico y, en particular, con los ritmos de los ciclos -las llamadas ondas de Kondratiev- del propio modo de producción capitalista [...] [C]omo organismos de una vida particular estamos mal situados, como individuos biológicos, para ser testigos de la dinámica más fundamental de la historia, vislumbrando este o aquel momento incompleto, que nos apresuramos a traducir en los términos demasiado humanos de éxito o fracaso. Pero ni la sabiduría estoica ni el recuerdo de una visión a más largo plazo son respuestas realmente satisfactorias a este peculiar dilema existencial y epistemológico, comparable al de la ciencia-ficción de seres que habitan un cosmos que no tienen órganos para percibir o identificar. Tal vez sólo el reconocimiento de esta inconmensurabilidad radical entre la existencia humana y la dinámica de la historia y la producción colectivas sea capaz de generar nuevos tipos de actitudes políticas; nuevos tipos de percepción política, así como de paciencia política; y nuevos métodos para descifrar también la época y leer los imperceptibles temblores en ella de un futuro inconcebible (Jameson, 2009: 400)

Aquí Jameson aborda, desde otro ángulo, algunas de las cuestiones que han sido planteadas recientemente por los filósofos realistas especulativos: ¿qué debemos hacer con la diferencia radical entre la experiencia fenomenológica vivida y los diversos Reales (científicos, objetuales, prehumanos) que no pueden ser acomodados dentro de este marco subjetivo? Jameson también señala implícitamente las insuficiencias de lo que dos teóricos influidos por el realismo especulativo, Nick Srnicek y Alex Williams, han llamado recientemente "política folk": una política antropomórfica que sigue proyectando posibilidades y entidades políticas sobre la base de una imagen ilusoria que los individuos tienen de sí mismos. Como aconseja Jameson:

Es crucial socavar el uso de analogías privadas o personales -los propios ingresos y presupuestos mensuales, "gastar por encima de las posibilidades", etc. - para entender las deudas y los presupuestos nacionales. El problema del pago de los intereses de una enorme deuda nacional es un problema del sistema monetario mundial en su conjunto, y debe ser considerado en esos términos y analizado como tal (Jameson, 2009: 382).

Además, argumenta Jameson, ¿qué compra pueden tener categorías como la ética, atacada varias veces a lo largo de *Valences*, sobre las abstracciones del capital?

El ensayo es también muy perspicaz sobre la forma en que un antiintelectualismo populista ha operado contra la izquierda. El rechazo de la distinción de Marcuse entre "deseos verdaderos y falsos" -una distinción que el populismo neoliberal nos ha enseñado a considerar como fustigantemente arcaica- es un ejemplo de un momento reaccionario que se hace pasar por algo emancipador (una descripción que podría aplicarse igualmente a todo el neoliberalismo, de hecho):

El repudio de Marcuse adopta a la vez una forma política y antiintelectual (¿quién es el rey-filósofo designado para arbitrar entre lo verdadero y lo falso en estas cuestiones, etc.?) (Jameson, 2009: 384).

Hay algo perversamente conmovedor en la anticipación de Jameson de la "abstinencia de las mercancías" que debe suponer el cambio al postcapitalismo, incluso cuando advierte de "lo difícil que puede ser renunciar y abandonar los deseos compensatorios y las intoxicaciones que hemos desarrollado para hacer habitable el presente" (Jameson, 2009: 384).

Seguimos enganchados, 20 años después, a esas intoxicaciones compensatorias, pero la crisis financiera ha creado posibilidades que eran inimaginables en la alta pompa del neoliberalismo y que, en mi opinión, aún no se han apreciado del todo, y mucho menos explotado. (Dada la crisis, los frecuentes llamamientos de Jameson a lo largo de *Valences* para prestar atención al modo en que el momento de mayor triunfo puede ser también el momento del desastre, tienen una inquietante presciencia). *Valences* termina con otro destello de brillantez teórico-poética: si hay que abandonar la vieja visión teleológica de una locomotora de la historia que se dirige ineludiblemente hacia el comunismo, ¿cómo podemos imaginar otro mundo ahora? Lo que necesitamos, argumenta Jameson, son los "lenguajes y figuraciones de la física, las concepciones de mundos cerrados y una multiplicidad de universos inconexos, pero simultáneos". Lo mejor sería", concluye, "pensar en un mundo alternativo".

...tal vez, pensar en un mundo alternativo -mejor decir el mundo alternativo, nuestro mundo alternativo- como uno contiguo al nuestro pero sin ninguna conexión o acceso a él. Entonces, de vez en cuando, como un globo ocular enfermo en el que se perciben inquietantes destellos de luz o como esos estallidos barrocos de sol en los que los rayos de otro mundo irrumpen repentinamente en éste, se nos recuerda que la utopía existe y que otros sistemas, otros espacios, son todavía posibles (Jameson, 2009: 362).

Referencias

- Foucault, M. (1972). Discourse on Language, en *The Archaeology of Knowledge*, Pantheon (Traducción al castellano en *La arqueología del saber*, Siglo XXI, 2003).
- Jameson, F. (2009): *Valences of the Dialectic*. Verso. (Traducción al castellano en *Valencias de la dialéctica*, Eterna Cadencia, 2014).

Artículos

Apocalipsis cultural y realismo capitalista, el debate en torno al fin del/un mundo

Natalia Castro Picón - Princeton University (npicon@princeton.edu)

Recibido: 01/11/21 Aceptado: 01/12/21

Resumen: En *Realismo capitalista*, Fisher interviene en el debate sobre el fin de la historia partiendo de una interpretación de la ficción apocalíptica *Children of men* como símbolo de la actual esterilidad de la cultura para generar novedades. A partir de ahí, Fisher despliega la noción de “realismo capitalista” como síntesis de la colonización de la imaginación cultural por parte de la razón económica en el neoliberalismo. De esta forma, reactualiza la sentencia de Jameson que advertía de que hoy en día “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. En este ensayo, me propongo poner en diálogo la teoría de Fisher con la del antropólogo Ernesto de Martino, que en su último e inacabado proyecto trató de explorar en profundidad las características del ethos apocalíptico en el que Occidente se encontraba ya por entonces inmerso. De Martino desarrolla una teoría sobre el apocalipsis como tropo antropológico en términos dialécticos, que constantemente oscila entre el riesgo a un colapso definitivo del universo de sentido existente y su reintegración escatológica en un nuevo orden cultural. De acuerdo con su tesis, la cultura moviliza una temporalidad cíclica en donde, a diferencia de la de Fisher, el futuro como proyecto no juega un papel central. En cambio, el antropólogo entiende la cultura como un *ethos* ordenador que funda un espacio intersubjetivo funcional y específico. En este sentido, el apocalipsis cultural tiene más que ver con el impulso de refundación del espacio común que con la cerrazón del continuo histórico. Mi objetivo es mostrar cómo el análisis contrastado y conjunto de estos dos discursos sirve para reconceptualizar la crisis cultural desde una perspectiva nueva, que aporte al largo debate sobre el fin de la historia como crisis de la imaginación política en el que han participado Fukuyama, Jameson, el propio Fisher y, mucho antes, Benjamin.

Palabras clave: Fisher; De Martino; apocalipsis; cultura.

Cultural apocalypse and capitalist realism, the debate around the end of the/a world

Abstract: In *Capitalist Realism*, Fisher intervenes in the debate on the end of history starting from an interpretation of the apocalyptic fiction *Children of Men* as a symbol of the current sterility of culture to innovate. From there, Fisher deploys the notion of “capitalist realism” as a synthesis of the colonization of the cultural imagination by economic reason in neoliberalism. In this way, he re-actualizes Jameson's dictum that, today, “it is easier to imagine the end of the world than the end of capitalism”. In this essay, I propose to put Fisher's theory in dialogue with that of the anthropologist Ernesto de Martino, who in his last and unfinished project tried to explore in depth the characteristics of the apocalyptic ethos in which the West was already immersed. De Martino develops a theory of apocalypse as an anthropological trope in dialectical terms, constantly oscillating between the risk of a definitive collapse of the existing universe of meaning and its eschatological reintegration into a new cultural order. According to his thesis, culture mobilizes a cyclical temporality in which, unlike Fisher's, the future as a project does not play a central role. Instead, the anthropologist understands culture as an *organizing ethos* that established a functional and specific intersubjective space. In this sense, cultural apocalypse has more to do with the impulse of refunding a common space than with the enclosure of the historical continuum. My aim is to show how the contrasted and combined analysis of these two discourses serves to reconceptualize the cultural crisis from a new perspective, contributing to the long debate on the end of history as a crisis of the political imagination in which Fukuyama, Jameson, Fisher himself and, much earlier, Benjamin have participated.

Keywords: Fisher; De Martino; apocalypse; culture.

“¿Cuánto tiempo puede subsistir una cultura sin el aporte de lo nuevo? ¿Qué ocurre cuando los jóvenes ya no son capaces de producir sorpresas?” (Fisher, 2016, p. 24). Esta pregunta dispara la reflexión de Mark Fisher en torno al concepto que acuña como “realismo capitalista”, con el que busca intervenir en el ya largo debate sobre el fin de la historia (Fukuyama, 1992)¹. En la obra, Fisher no termina de ensayar una definición rotunda del objeto cultura, pero sí le concede un potencial transformador que, sin embargo, en el contexto actual del capitalismo tardío encuentra suprimido o, al menos, reprimido. Es decir, la cultura se define allí negativamente, por el efecto cercenador que el capitalismo tiene sobre ella y que da lugar a una particular forma de cultura-sin-cultura propiamente capitalista. La comprensión profunda de esta (anti)cultura capitalista, más ideológica que cultural, se plantea como condición necesaria para el proyecto político que permita, precisamente, ensayar *otra cultura* radicalmente anticapitalista, la cual resulta todavía irrepresentable, demasiado original y nueva para que nos quepa en la imaginación. De ahí la centralidad del principio de novedad, de lo original o lo absolutamente nuevo en su tesis, una novedad trabada por el dominio de esa (anti)cultura capitalista y su particular construcción de subjetividad. Y de aquí que Fisher ponga el foco en los jóvenes, el sujeto más y mejor socializado en ese *ethos* que prospera tras el triunfo definitivo del capitalismo sobre el socialismo realmente existente, por el que aquel slogan de Thatcher, “No hay alternativa”, ha quedado instituido como una “profecía autocumplida brutalmente” (2016, p. 29). La noción de realismo capitalista emerge de un retorno al popular apotegma del teórico Fredric Jameson, “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (2003, p. 103)², y sirve para sintetizar las razones por las cuales “el capitalismo ocupa sin fisuras el horizonte de lo pensable” (Fisher, 2016, p. 30). De acuerdo con Fisher, la dinámica de captura del capitalismo actual “ya no tiene que ver con la incorporación de materiales que previamente parecían tener potencial subversivo, sino con su *precorporación*, a través del modelado preventivo de los deseos, de las aspiraciones y las esperanzas por parte de la cultura capitalista” (cursiva en el original, 2016, pp. 30-31). El realismo capitalista es en esencia una forma particular de subjetivación, en virtud de una cierta educación sentimental, que disuade toda pretensión ajena a la razón capitalista y toda comprensión del valor que trascienda el capital. La producción cultural en estas condiciones, cualesquiera sean sus intenciones, se encuentra ineludiblemente maniatada por la premisa más o menos inconsciente de que “el capitalismo es el único juego al que podemos jugar” (Fisher, 2016, p. 39).

Poco antes, Jameson parecía contemplar desde otra perspectiva este mismo fenómeno, al explicar cómo la cultura en la posmodernidad queda irremediabilmente atrapada en la cinta de Moebius (la metáfora es suya) del ciclo iterativo e irrefrenable de producción y consumo, que encorseta el tiempo histórico en una espiral repetitiva que nos escamotea un futuro, que queda reducido a “la repetición monótona de lo que ya está entre nosotros” (2003, p. 103). Es a partir de aquí que Jameson reformula su propia sentencia sobre el fin del mundo, caracterizando el capitalismo, en sí mismo, como experiencia apocalíptica:

¹ Fukuyama, retomando el pensamiento escatológico hegeliano, celebraba la llegada de la democracia (neo)liberal como la consecución secular del ideal cristiano de un paraíso igualitario, por la cual el destino histórico de la civilización quedaba consumado (1992).

² A pesar del crédito que se atribuye a esta sentencia, Jameson, atribuyéndola a un ambiguo “alguien”, la reproduce en dos ocasiones y nunca la segunda sino que más bien la cuestiona y relativiza. La primera mención aparece en el artículo Ciudad futura (2003), que será comentado abajo. La segunda, en el libro *Arqueologías del futuro* (2005), para distinguir las anti-utopías que reproducen la ideología capitalista de las ficciones catastróficas que trataban de conjurarla.

Alguien dijo alguna vez que era más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo. Ahora podemos corregir esta afirmación y asistir al intento de imaginar el capitalismo a través de la imaginación del fin del mundo (2003, p. 103).

Jameson piensa, a pesar de todo, que todavía existe una estrategia de confrontación a esta cerrazón histórica, a través de una cierta forma de imaginación utópica cuyos indicios reconoce en la ciencia ficción apocalíptica. Este género interviene en el “presente calmo de la posmodernidad”, centrándose “en una sola tendencia funesta, que dilata y dilata hasta que la propia tendencia se vuelve apocalíptica y hace estallar el mundo en el que estamos atrapados” (2003, p. 103).

La ficción funciona al modo de una “purgación utópica” que, al representar la sobrecarga y explosión del sistema dominante, libera la imaginación de su atadura (2005, p. 349). Sin embargo, Fisher arranca su estudio desde la premisa de que esta potencialidad de la imaginación apocalíptica se encuentra también embargada por el influjo del realismo capitalista. En su opinión, que es la dominante en el análisis de la última gran ola internacional de ficciones distópicas (Bifo, 2019; Garcés, 2017; Álvarez-Blanco, 2016; Prádanos, 2018), estas obras establecen representaciones en las que el desastre coexiste con los modos de producción dominantes, los cuales perpetúa y naturaliza (Fisher, 2016, p. 22). Es precisamente a partir de su lectura en esos términos de la película *Children of men* que Fisher va a avanzar su desalentador diagnóstico sobre la incapacidad de la sociedad contemporánea de provocar ese “shock de lo nuevo” que determina el potencial subversivo de la cultura, una impotencia que arrastra la historia hacia su agotamiento.

Una pregunta evidente que surge ante el análisis de Fisher se referiría a los atributos esenciales que presentarían esos objetos radicalmente nuevos que la cultura contemporánea no es capaz de generar. Tras la muerte de Kurt Cobain, como símbolo de la captura definitiva de la cultura subversiva por el espectáculo, Fisher reconoce en el hip hop un caso temprano de precorporización a la manera del realismo capitalista. Abandonada toda esperanza de cambiar las cosas, los raperos se limitaron, considera, a representar el mundo en su crudeza y reproducir de esa manera las leyes de la competencia salvaje a la que se veían sometidas las comunidades a las que apelaban, a partir de lo cual generaron un alto valor de mercado (Fisher, 2016, pp. 32-33). Si bien cuestiones como la autenticidad (que Fisher vincula con el realismo), el culto al dinero o la violencia han sido objeto de un constante cuestionamiento de esta cultura, reducir su naturaleza a esos atributos resulta una tosca simplificación. Basta acercarse a los espacios sociológicos que el hip hop, y más recientemente el trap, han generado en torno a sí y a los miles de jóvenes que se han acercado a ellos buscando experiencias indiferentes a la acumulación de riqueza, sino más bien relacionadas con prácticas culturales que generan de por sí una comunidad de resistencia ante la violencia sistémica, la enajenación y la depresión que el propio Fisher está denunciando en su libro (Keyes, 2004; Chang, 2005; Pérez-Rodríguez y Salgado 2021), y obviar esta otra cara del fenómeno es un gesto arriesgadamente cercano a esa reducción de lo cultural al impulso mercantilista que él mismo está examinando. Por otro lado, del mismo modo en que las operaciones ideológicas que opera para sostenerse el capitalismo de consumo no son transparentes, tampoco lo son los mecanismos de ninguna corriente cultural, ni, como desmintió Stuart Hall, la representación cruda de una realidad la patrocina necesariamente³.

³ En *Codificación y descodificación en el discurso televisivo*, Hall caracteriza la ficción televisiva como “juego simbólico”, critica el “conductismo ramplón” que se aplica al análisis de la cultura de masas y explica que “los programas de televisión no producen un input comportamental, como el reflejo automático del golpecito en la rodilla” (2004, p. 221).

Todavía más reduccionista resulta el análisis que se presenta sobre el movimiento anticapitalista. Primeramente, lanza una serie de valoraciones que quedan injustificadas, como que este se había mostrado “incapaz de oponer un modelo político-económico alternativo y coherente” (2016, p. 37) y que consistía en “un conjunto de demandas históricas” (2016 p. 37). Es difícil saber hasta qué punto tiene razón, puesto que el movimiento queda también desprovisto de toda caracterización, por lo que se hace imposible identificar si se refiere al movimiento altermundista, lo que queda de la Cuarta Internacional o cualquier otra cosa. Acto seguido, y sin explicitar en qué, Fisher acusa al movimiento de compartir “demasiadas cosas con eventos hipercorporativos como el Live 8” (2016, p. 38), giro discursivo por medio del cual una cosa queda asimilada por la otra, para después dedicarle un análisis, ahora sí en profundidad, a este evento organizado por una figura de un anticapitalismo, o incluso activismo, tan cuestionable y cuestionado como es Bob Geldof. Es evidente que, hasta la fecha, todos y cada uno de los movimientos sociales y políticos que se han propuesto dismantlar el sistema capitalista se han encontrado con el escollo aparentemente insalvable de su total hegemonía, pero entender la naturaleza de ese fracaso pasa necesariamente por saber reconocer qué son verdaderamente esos movimientos, cuáles son sus discursos y prácticas, y desde dónde se enuncian.

A partir de estos y otros casos, Fisher ratifica que toda corriente de pensamiento, acción o creación con aspiraciones subversivas se encuentra desde su origen atrapada dentro del sistema contra el que pretende levantarse. Por lo que la pregunta subsiguiente sería sobre qué lugar material o simbólico queda actualmente afuera de un capitalismo que, no en vano, se define como global o “sistema mundo” (Grosfoguel, 2011). Una cultura materialmente inmersa en el sistema capitalista no puede operar sino desde esas y en base a sus mismas condiciones materiales. De ahí que el autor, en la adenda sumada a la edición en español de la obra, extraída de un volumen colectivo posterior, invite a “abrazar todos los mecanismos de la producción semiótica libidinal en nombre de un *antibranding* poscapitalista” (2016, p. 143). Y lo cierto es que los movimientos sociales llevan un largo tiempo empleando esa estrategia de guerrilla de la comunicación (a.f.r.i.k.a., s.f.). Un buen ejemplo reciente en España sería el colectivo Juventud Sin Futuro, que en 2011 –un año en el que el precariado global supo generar un gran número de *sorpresas y novedades*–, configuró su imagen a la manera de las marcas corporativas y llevó a cabo una campaña de comunicación cuyo diseño supo llamar la atención de un masivo grupo de jóvenes precarizados y socializados en la gramática del marketing (Juventud Sin Futuro, 2011). Los éxitos y los fracasos del ciclo de movilizaciones de 2011 merecen ser discutidos, algo que está ocurriendo a raíz del aniversario de su primera década (Seguín, 2021; El-Issawi y Cavatorta, 2020; Pereira-Zazo y Steven L. Torres, 2019). En España, el movimiento 15M produjo un nuevo régimen de deseo frontalmente anticapitalista para una inmensa parte de la población que o bien simpatizó, o bien se implicó en sus actividades (Moreno-Caballud, 2017). Pero, diez años después, queda la impresión de que aquel experimento de otra forma de vida no fue suficiente. Aquella prometedora y original fantasía se vio tempranamente disuelta en las estructuras de representación política, los modos de producción y la administración de la escasez propias del Estado neoliberal. La globalización de unas políticas económicas basadas ahora en la austeridad y los recortes de libertades tuvo como consecuencia la desintegración de esa nueva cultura que quiso evadir el vínculo entre depresión económica y depresión colectiva (Fisher, 2016, p. 66) pulsando la palanca de freno de la noria capitalista. Podría decirse que el 15M no fue capaz, usando las palabras de Jameson, “de irrumpir enérgicamente en el futuro, de reconquistar la diferencia” (2003, p. 104).

Visto desde esta perspectiva, el fracaso es evidente, pero ¿de dónde nace esta asimilación entre cultura como elemento emancipador y novedad? ¿no se encuentra acaso muy atada al presupuesto teleológico moderno sustentado en la comprensión de la historia como proceso evolutivo? ¿No está, a su vez, demasiado informada por la propia ideología capitalista en su constante búsqueda de innovaciones que revolucionen los mercados? Fisher traza un esquema de la historia cultural reciente organizada en periodos y rupturas que apunta a una idea de progreso a modo de escalera, de cultura como equivalente de movimiento de avance organizado a partir de la sacudida. Pero existen otras formas de conceptualizar la noción de cultura.

En su obra póstuma, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Ernesto de Martino se preguntaba también por la crisis de la cultura occidental a partir de la noción de apocalipsis. Aunque este gran proyecto quedó inacabado, el antropólogo adelantó muchas de sus premisas en conferencias, artículos y un sin número de anotaciones. A la pregunta sobre la “disposición apocalíptica de las almas y las mentes del Occidente contemporáneo” (2019, p. 83)⁴, De Martino llega a la misma conclusión que Fisher: la circulación en la literatura, el cine y las artes de estos imaginarios responde a una verdadera conciencia de que el mundo puede acabarse en un sentido muy concreto. Esto es, la existencia humana está en riesgo en la medida en que la propia civilización puede “aniquilar la posibilidad misma de la cultura” (2019, p. 70), entendida como el conjunto de códigos de sentido y valores intersubjetivos que constituyen el mundo como un espacio común, operable y aprehensible. En esta teoría, el apocalipsis funciona como algo más que un dispositivo de representación simbólica, sino que es efectivamente la forma antropológica en que se experimenta el colapso de las estructuras que nos permiten organizar el mundo como un espacio habitable y relacionarnos con él, y el correspondiente “descenso al caos” que se genera cuando la funcionalidad de un cierto código cultural se agota (2019, p. 357). Y, aquí la diferencia, es también una herramienta propia de muchas comunidades culturales para, a partir de la crisis, renovar o constituir universos de sentido en base a valores intersubjetivos menos alienantes (2019, pp. 73-75)⁵.

Este tipo de crisis no son insólitas, sino más o menos frecuentes en la historia de todas las culturas. La peculiaridad fundamental de la crisis cultural actual de Occidente es que se presenta en un carácter no escatológico, sin horizonte de trascendencia o reintegración del orden intersubjetivo. En este sentido, De Martino distingue entre dos tipos de trances apocalípticos: los culturales, o culturalmente productivos, en tanto que mecanismos de asimilación y mediación, recurrentes en diversos contextos de turbación del régimen común de sentido, y los psicopatológicos, que frustran toda reintegración de la operatividad del universo cultural. En el primer caso:

el fin del mundo denota un horizonte mítico-ritual dentro del cual el riesgo de la experiencia privada e incommunicable, de un mundo que termina, se reanuda y reintegra según valores intersubjetivos y comunicables, mediando un margen operativo para estar en el mundo.

⁴ Al no estar disponible una traducción al italiano, he incluido una traducción personal de todas las citas del texto de De Martino. En todos los casos se incluye la referencia al texto original en la edición citada de 2019.

⁵ De Martino, cuyo trabajo dialoga con las investigaciones de Vittorio Lanternari, señala cómo las culturas originarias de los territorios colonizados organizaron movimientos proféticos y escatológicos como mecanismo de resistencia ante la amenaza de destrucción y suplantación de su *ethos* cultural propio (2019, p. 84).

Mientras tanto, en el actual apocalipsis psicopatológico occidental “los horizontes culturales se desarticulan y colapsan, retrocediendo hacia la experiencia privada e incomunicable de un ‘fin’ sin reanudación efectiva” (2019, p. 218). Desde esta perspectiva, la crisis cultural no tiene tanto que ver con la impotencia de una comunidad para “avanzar” históricamente como con la pérdida de su funcionalidad para darle un sentido (común, compartido) al mundo habitado.

Con todo, el diagnóstico de De Martino es muy cercano al de Fisher. No es casual que ambos centren gran parte de su análisis en el asunto de la salud mental como síntoma e índice de la profundidad del proceso de alienación contemporánea. De Martino incorpora a su corpus el trabajo etnográfico sobre documentación de pacientes mentales que sufren experiencias psicóticas del fin del mundo, a los cuales atribuye valor heurístico, pues arrojan luz sobre el problema y permiten abordarlo en términos sociales y culturales amplios (2019, p. 356). Fisher, por su parte, alerta de la existencia de una “‘plaga invisible’ de desórdenes afectivos y psiquiátricos” que achaca “a las políticas y la cultura de este sistema” (2016, pp. 66-67). Y, más importante, señala cómo esa propia cultura promueve una comprensión individualizada y privatizada de estos problemas, que deja “fuera de discusión cualquier esbozo sistémico de fundamentación social” (2016, p. 50) así como “refuerza el impulso del sistema hacia el sujeto aislado” (2016, p. 69). Es precisamente esta cuestión advertida por Fisher la que, a través de un método de comparación entre documentos culturales y etnografía psiquiátrica, la que años antes De Martino estaba tratando de invertir (2016 p. 103).

En buena medida, ambos coinciden en algunas de sus interpretaciones sobre las razones y efectos culturales de estas epidemias de salud mental. Fisher entiende que la “hedonia depresiva” que sufre el estudiantado es consecuencia de una “destrucción de la cadena signifiante” (2016, p. 53), muy similar a la conceptualización de De Martino del apocalipsis cultural. La consecuencia más grave para el británico en este aspecto es que el colapso impide a la juventud vincular el presente con el futuro. De Martino, en cambio, subraya la relación compleja, orgánica y no necesariamente disruptiva entre pasado, presente y futuro, entre herencia e innovación. Este reconoce la crisis cultural en...

[la] pérdida de... ese horizonte relacional, de esa domesticidad intersubjetiva que las convierte en esferas de un mundo culturalmente experimentable, en el que tradición e iniciativa, recuerdos y opciones se componen en una viva dialéctica (2019, p. 213).

De este modo, el antropólogo se desmarca de la asimilación completa de la cultura por la idea de originalidad artística proyectada hacia el futuro, y recuerda la profunda importancia antropológica de lo tradicional, lo doméstico y lo cotidiano, elementos que deben permanecer en el tiempo para sostener un universo intersubjetivo operable y comunicable.

Lo anormal, lo desconocido, lo extranjero, lo monstruoso, lo gratuito sin sentido actual, lo convencional y lo mecánico son el tema central de la cultura en todas sus manifestaciones. Pero hay que recordar que la vida cotidiana no es necesariamente vulgar, sino que sólo llega a serlo si las normas, los ambientes y los hábitos domésticos y familiares pierden su secreta carga afectiva de fidelidad a los valores comunitarios concretos del mundo, logrados y transmitidos en el curso de las generaciones y de las épocas (2019, p. 360).

El tiempo de la cultura, según De Martino, no mira tanto hacia delante como hacia atrás, (a la manera del Ángel de la Historia de Benjamin) y se relaciona con la tradición no tanto

en términos de desafío —esenciales para Fisher (2016, p. 24)— como de familiaridad y domesticidad. Por otro lado, al definir la cultura como “*ethos* ordenador” (2019, p. 359), la noción principalmente implicada en el apocalipsis cultural de acuerdo con De Martino no es el tiempo, sino el espacio⁶. El apocalipsis culturalmente productivo, al modo del apocalipsis cristiano, se inclina positivamente hacia el escatón, desde el que “funda un mundo” y reconstituye una “vida común” (2019, p. 367). Es más, desmintiendo las lecturas teleológicas del apocalipsis como proyección de un momento redentor dado en un futuro que solo queda esperar, en la práctica, este tipo de experiencia cultural apocalíptica (ya sea en sus versiones teológicas o secularizadas⁷) se presenta en un aspecto anticipatorio que desencadena la acción presente, puesto que su anunciación profética “manda ‘empezar’, dar testimonio, estar ahí, esperar preparando y participar trabajando” (2019, p. 216). El problema inmediato del apocalipsis psicopatológico de occidente no es la cancelación del futuro como diferencia, sino que esta es secundaria a la interrupción de los vínculos intersubjetivos que permiten ordenar el mundo en común. Esta imposibilidad para experimentar culturalmente el mundo es la que obstruye la dialéctica crisis-reintegración que condena a Occidente a un apocalipsis sin escatón, incapaz de trascender más allá de su crisis, impedida frente a su propio agotamiento.

Un asunto primordial que todavía no ha sido mencionado, y en el que las teorías de Fisher y De Martino vuelven a encontrarse, es el de la trascendencia como fundamento elemental que alienta el impulso cultural. Para Fisher, que sigue en esto a Marx y Engels, la colonización del *ethos* cultural por la razón capitalista supone un proceso de desacralización que hace colapsar su función ritual o simbólica, y despoja a la cultura de esa función de trascendencia, “dejando como resto solamente al consumidor-espectador” (2016, pp. 25-26). A menudo, esta noción de trascendencia, de por sí espinosa, aparece ligada a la noción de historia, de acuerdo con la tradición anteriormente aludida que comprende la premisa teleológica como una versión secular del Juicio Final. Dicho esquema, el de que la institución soterológica del apocalipsis futuro echa a andar el tiempo por un *continuum* hacia un cierto destino histórico (Pfammatter, 1977, p. 247), fue criticado por Benjamin, que veía en aquello una trampa disolvente de la posibilidad de una revolución en el tiempo ahora. Para Benjamin, a cambio, todos los días eran el día del juicio final y cada instante una puerta por la que podía irrumpir el mesías, entendido como figuración de la revolución (2008, p. 38, 58). Benjamin no renuncia a un cierto tipo de “conciencia histórica”, desplazada mediante la herramienta del materialismo hacia la idea de tiempo cíclico, sustituyendo la dinámica del reloj por la lógica del calendario como base de su esquema revolucionario.

La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción. La gran revolución introdujo un nuevo calendario. El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración. Los calendarios miden el tiempo, pero no como los relojes. Son monumentos de

⁶ Para ilustrar el apocalipsis psicopatológico, De Martino acude al relato sobre un campesino de Berna internado en un sanatorio mental. Este había sufrido una crisis y deliraba con el fin del mundo a causa de que su padre arrancara unos robles de su finca. Esta extracción y transformación del paisaje doméstico desencadena para el paciente toda una serie de transformaciones caóticas del territorio familiar en el que se daba su existencia. El agricultor presumía con horror que este desorden cósmico iba dar como resultado el apocalipsis (2019, pp. 97-99).

⁷ Massenzio, discípulo de De Martino, señala una diferenciación interesante entre apocalipsis teológicos y secularizados. En los primeros la respuesta del sujeto sería pasiva, a la espera del acontecimiento metahistórico. En los segundos, la naturaleza profana del acontecimiento exige una respuesta activa (2013).

una conciencia histórica de la cual en Europa, desde hace cien años, parece haberse perdido todo rastro (2008, p. 52).

De Martino, que se formó en historia de las religiones, manifiesta una comprensión similar de la historia, igualmente informada por la idea de apocalipsis, en su versión culturalmente productiva. En esto es fundamental la reactualización del rito como mecanismo de confrontación de la crisis. El rito sirve, precisamente, para reprimir el momento de la novedad e incorporarlo a la tradición histórica por medio de la iteración de lo idéntico. De esta manera, el rito supone una “muerte momentánea de la historia” como diferencia, una interrupción del devenir, con todo, necesaria para hacer culturalmente experimentable el acontecimiento insólito.

...esta pausa o interrupción del devenir, genera la representación y la experiencia de un volver a empezar, de una historia que se renueva, de un segundo nacimiento, y constituye en todo caso una reparación, una compensación, una liberación, una relajación, para poder entregarse al curso ulterior del devenir histórico (2019, p. 2011).

De esta teoría sobre la función del rito se deriva una consecuencia que determina esencialmente la relación entre cultura e historia, esto es, que “la tentativa de matar la historia forma parte de la historia y genera una nueva historia” (De Martino, 2019, p. 2011). Desde este punto se nos permite observar el problema del fin de la historia desde un prisma radicalmente distinto e, igualmente, del atolladero cultural que se presume de la circulación actual de imaginarios apocalípticos.

Sin duda Fisher está en lo cierto en que buena parte de las ficciones distópicas y apocalípticas reproducen acríticamente la ideología del realismo capitalista. Según Álvarez-Blanco:

En el anecdotario cultural apocalíptico del entretenimiento, aparecen imágenes de virus, pestes, zombies y ataques masivos que, como indicaba el filósofo Fredric Jameson, nunca tienen por objeto terminar con el capitalismo sino con la especie humana. Esta tendencia cultural finalista parece confirmar una suerte de analogía con la realidad capitalista dado que, de algún modo, en estas historias lo que está en peligro es el derecho a la libertad individual (2020).

Esta individualización del drama del sujeto dentro de la simbología apocalíptica encarna la lógica cultural capitalista, una cultura-sin-cultura —en palabras de Fisher, un mito-antimítico— que, inversamente a la función ordenadora del verdadero *ethos* cultural, funciona como un “sistema que desmantela códigos” (Fisher, 2016, p. 27) y no permite reintegrar el momento apocalíptico en ese espacio intersubjetivamente definido. En otras palabras, la disolución del tiempo histórico no es sino un síntoma de la verdadera enfermedad: la disolución de la cultura como espacio relacional en el que constantemente se reactualiza el mundo común.

Pensada desde De Martino, y también con Benjamin, la aparición del imaginario apocalíptico en este contexto no es simplemente una prueba de la victoria del realismo capitalista sino el indicio de un impulso cultural, y revolucionario, que pugna por reactivarse, aunque no siempre lo consiga. Limitar la comprensión de la apocalíptica contemporánea a un síntoma del fin de la historia la desprovee de su potencial transformador en tanto que mecanismo antropológico de producción de mundo común y, a menudo, de otros mundos mejores. Un asomo de este espíritu se vislumbra también en la reformulación de tropos catastróficos que distintos movimientos sociales han usado para enunciarse y enunciar el espacio intersubjetivo que configuraban en torno de sí,

como las mareas ciudadanas o el tsunami feminista, entre otros. En su uso de estas imágenes, no se refuerza el realismo capitalista en ningún modo, sino que la imaginación apocalíptica se activa a la manera productiva, para confrontar un orden de sentido en crisis, rabiosamente disfuncional, y fundar un nuevo orden en el ensayo de nuevas gramáticas sociales dirigidas por otros valores.

Otro de los grandes condicionantes que estorba la temporalidad teleológica moderna, la actual crisis medioambiental, también nos enfrenta a la evidencia de las limitaciones de proyectar la temporalidad de lo político en el futuro. El filósofo Jean-Pierre Dupuy ha explicado que una de las razones de nuestra incapacidad cultural, esto es, subjetiva o intersubjetiva, para intervenir enérgicamente y evitar esa catástrofe por venir es precisamente nuestra inhabilidad cultural para reconocer la realidad efectiva del futuro en el que la catástrofe queda encapsulada –narrativamente y para el occidente rico, dado que en muchos lugares del mundo la catástrofe ya está aquí–. El futuro no existe sino como abstracción lógica en base a las coordenadas culturales en las que hemos diseñado nuestra noción de historia, unas coordenadas que parece necesario descartar para salvarnos y salvar la cultura como mecanismo que nos integra en un mundo saludablemente experimentable (Dupuy, 2015, pp. 2-9)⁸. Dupuy no habla de anular la noción de futuro, sino de darle un contenido material en términos de reciprocidad. No se trata, en absoluto, de celebrar el eterno presente del consumo, sino quizás más bien de hacer el enorme esfuerzo de reincorporarnos a los ritmos sostenidos, las lógicas orgánicas, la temporalidad de lo natural y los elementos mundanos, aquello humano y más-que-humano de lo que somos dependientes –que es lo que se defiende desde los movimientos decoloniales y el ecologismo (Schulz, 2017; Rivera-Cusicanqui, 2018; Sousa Santos, 2011; Prádanos, 2018), ejemplos muy vigentes y bien informados de imaginación radicalmente anticapitalista.

La idea de un tiempo que no se proyecte sino hacia sí mismo es la más viva imagen de una idea de trascendencia secularizada, la persecución de una vida vivible, la reproducción de la vida como orden trascendental. En esto, la historia se consume como la actualización inagotable del *ethos* cultural humano, que, en palabras de De Martino, “siempre está llamado a hacer el planeta tierra más habitable y familiar para todos y cada uno” (2019, p. 71).

En esta empresa se reactualiza la guerra contra el capital, pues, como se ha dicho, también este está llamado a reproducir su ciclo incansablemente, a expensas de la vida (natural, social, etc.). El pulso es entonces entre una cultura verdaderamente cultural y aquella cultura-sin-cultura, ideología intrascendente, realismo crudo de la técnica, que la ha suplantado y desmantelado. Para ello, más que desechar el imaginario cultural apocalíptico que es consuetudinario de nuestra época –por lo que supondría dar por perdida a esta generación– hay que recomponerlo de su carácter reintegrador:

En la medida en que este nuevo *ethos* se vuelva verdaderamente operativo y unificador, reuniendo en una ecumenicidad consciente de valores comunes la dispersión y la división originales de los pueblos y las culturas... el fin de “un mundo” no significará el fin “del mundo” sino, simplemente, “el mundo de mañana” (De Martino, 2019, p. 75).

⁸ Para esto, Dupuy recupera el relato de Noé reformulado por Gunter Anders, en el que el profeta habla desde el día después de que el diluvio se hubiera producido. En su narración, Noé aparece ungido de cenizas, un símbolo del luto y, cuando le preguntan a quién está velando responde que a todos nosotros, a un presente que, observado desde el más allá de la catástrofe, no habrá existido: “The day after tomorrow, the flood will be something that has been. And when the flood will have been, everything that is will never have existed” (Anders en Dupuy, 2015, p. 6).

Mucho se ha especulado sobre si el *shock* de la pandemia bastaría por sí mismo para reactivar la dialéctica de crisis-reintegración que consumara de alguna forma este proceso transformativo, pero no ha hecho falta que termine la crisis para constatar cómo el sistema mundo capitalista insiste, con apenas algunos ajustes. La sola sospecha de que aquello podía cambiar suponía una recaída en la superstición de un plan universal que opere más allá de nuestras decisiones. Con todo, una pintada en Buenos Aires en la que podía leerse la frase “Otro fin del mundo es posible”, que circuló en aquellos meses por las redes sociales, atestiguaba con lúdica lucidez la persistencia de este impulso apocalíptico otro y culturalmente significativo. La contracara de este apocalipsis reintegrador no es sino la vocación destructiva que va de la mano con el pensamiento de la redención y que Benjamin identificaba con la tarea revolucionaria. En las notas para su tesis sobre la historia, señala también dos formas de apocalipsis. Por un lado, afirma tajante: “[l]a catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe”, lo que le sirve para fundar su rechazo de la historia como progreso. Por otro, promulga que la función de la “utopía política” consistía en “iluminar la zona de lo que merece ser destruido” (2008, p. 98). Vale la pena pensar esta concepción utópica como tropo culturalmente trascendente, reverso y condición necesaria para que el apocalipsis actual (político, económico, climático, etc.) se consume de una manera culturalmente productiva. Esto es, que nos permita no tanto imaginar el futuro como comenzar la tarea que nos impone su anunciación profética, no tanto restaurar el motor histórico como ir tejiendo otra gramática cultural con el hilo que se desmadeja de la anterior, poner en práctica nuevas relaciones intersubjetivas que nos permitan vivir y contarnos la vida de otra manera, reintegrar la cultura para fundar con ella un espacio habitable, garantizarle un espacio a la vida que a su vez garantice un espacio al futuro.

Referencias

- a.f.r.i.k.a. (s.f.). *Manual de guerrilla de la comunicación. Consultor práctico para el tratado de dolores locales y generales*. Virus editorial.
- Álvarez-Blanco, P. (2016). Duelo, precariedad y cultura del cuidado: el ensayo animado como propuesta estética. En P. Álvarez-Blanco y A. Gómez L-Quiñones (Eds.), *La imaginación hipotecada. Libros en acción* (pp. 337-350). Libros en Acción.
- Álvarez-Blanco, P. (2020, marzo). ¿De qué apocalipsis estamos hablando? *La Vorágine. Cultura crítica*. lavoragine.net/
- Berardi Bifo, F. (2019). *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Caja Negra.
- Chang, J. (2005). *Can't Stop Won't Stop: A History of the Hip-Hop Generation*. Macmillan.
- De Martino, E. (2019). *La fine del mondo*. Giulio Einaudi Editore.
- Dupuy, J.-P. (2015). *A Short Treatise on the Metaphysics of Tsunamis*. Michigan State University Press.
- El-Issawi, F. y Cavatorta F. (Eds.) (2020). *The unfinished Arab Spring: micro-dynamics of revolts between change and continuity*. Gingko.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Free Press.
- Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical*. Anagrama.
- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the LusoHispanic World*, 1(1), 1-38.

- Hall, S. (2004). Codificación y descodificación en el discurso televisivo. *CIC (Cuadernos de Información y Comunicación)*, 9, 210-236.
- Jameson, F. (2003). La ciudad futura. *New Left Review*, 21, 91-106.
- Juventud Sin Futuro (2011). *Juventud sin futuro*. Icaria.
- Keyes, C. L. (2004). *Rap Music and Street Consciousness*. University of Illinois Press.
- Massenzio, M. (2013). The Apocalypse Issue in Italian Anthropology: From Vittorio Lanternari to Ernesto De Martino. *Archives de sciences sociales des religions*, 161(1), 127-145.
- Moreno Caballud, L. (2017). *Culturas de cualquiera. Estudios sobre democratización cultural en la crisis del neoliberalismo español*. Acuarela.
- Pereira-Zazo, O. y Torres, S.L (2019). *Spain After the Indignados/15M Movement. The 99% Speaks Out*. Palgrave Macmillan.
- Pfammatter, J.(1977). Propiedades y formas de actuación de Dios en el NT. En Feiner, J. y Löhrer, M. (Eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. 3. Ediciones Cristiandad.
- Prádanos, L. I. (2018) *Postgrowth Imaginaries. New Ecologies and Counterhegemonic Culture in Post-2008 Spain*. Oxford University Press.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Pérez-Rodríguez, P. y M. Salgado. Corromperse por el palo de la belleza. *Anuario de Glotopolítica*. (Pendiente de publicación).
- Schulz, K. A. (2017). Decolonizing political ecology: ontology, technology and 'critical' enchantment. *Journal of Political Ecology*, 24(1), 125-143.
- Seguín, B. (Ed.). (2021). *The Legacies of the Spanish Crisis. Boundary*, 48(3).
- Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 16(54), 17-39.

Transformar sin cancelar. La sensibilidad cultural de la hegemonía

Antonio Gómez Villar
Universitat de Barcelona (UB)*

Recibido: 11/11/21 Aceptado: 12/12/21

Resumen: A partir de las intuiciones de Mark Fisher en torno a la “propagación de la culpa” como modo de subjetivación burguesa, problematizamos las ambivalencias de la llamada cultura de la cancelación y lo políticamente correcto. De un lado, dan cuenta de tensiones democráticas, densidades sociales y marcos ideológicos conquistados; de otro, el punitivismo moral no puede ser el eje de un proyecto emancipador, pues comporta la clausura de las identidades políticas encerrándolas en el mismo poder que tratan de subvertir.

Palabras claves: M. Fisher, cultura de la cancelación, políticamente correcto, hegemonía

Transforming Without Cancelling: The Cultural Sensitivity of the Hegemony

Abstract: Mark Fishers's intuitions about “propagating guilt” as a mode of bourgeois subjectivisation are the basis on which we problematise the ambivalences of what has come to be known as the cancel culture and political correctness. On the one hand, these speak to democratic tensions, social densities and conquered ideological frameworks; on the other, moral punitivism cannot be the driver of an empowering project because it entails closing down political identities and locking them away in the very place they are attempting to subvert.

Keywords: M. Fisher, cancel culture, political correctness, hegemon

* antonio.gomez.villar@hotmail.com

1. La batalla por nuevos marcos ideológicos

En julio de 2020 se publicó en la revista norteamericana Harper el texto “Una carta sobre la justicia y el debate abierto”, un manifiesto contra la cultura de la cancelación firmado por más de 150 intelectuales. En ella se dice que “las fuerzas del iliberalismo están ganando terreno”, pues vivimos una época en la que se busca cancelar y silenciar cualquier disidencia: editores despedidos, libros retirados, periodistas vetados o profesores bajo sospecha. En apoyo al manifiesto estadounidense, la revista española *Ethic* publicó poco después “Una carta española contra la censura y la cultura de la cancelación”, haciendo referencia al “linchamiento como medio para conseguir cualquier fin”, al temor a “la repercusión negativa que para ellos pudieran tener las opiniones discrepantes con los planteamientos hegemónicos en ciertos sectores” y a la “conformidad ideológica que trata de imponer la nueva radicalidad”.

Desde posiciones progresistas y de izquierdas suelen repetirse algunas ideas sobre el lugar de enunciación que ocupan quienes censuran la cultura de la cancelación y las motivaciones sospechosas que los animan a hacer públicas sus posiciones. Es cierto que las reflexiones sobre la cultura de la cancelación pocas veces van acompañadas de un análisis sobre las condiciones materiales que posibilitan la libertad; también es cierto que la mayor parte de las veces la cultura de la cancelación se usa como pretexto para expresar la incomodidad de quienes hasta ahora han ostentado ciertos privilegios de enunciación; y que el marco en el que se inscriben suele ser bastante hipócrita: se propone la vuelta a los buenos modales, al mercado de las ideas, a la esfera pública protagonizada por quienes tienen un sustento material y tribunas reconocidas que les permite expresar sus opiniones. A quienes hasta ahora ostentaban una voz reconocida les preocupa más la posibilidad de ser cancelados que aquello susceptible de cancelación.

En efecto, al cargar las tintas contra la cultura de la cancelación pareciera que se propone un retorno nostálgico a aquella esfera pública carente de tensiones y antagonismos, sin ruidos ni estridencias, o sea, una vuelta a ese silencio que apartaba a las mujeres del espacio público y donde nadie elevaba la voz por haber sido agredida sexualmente. Igualmente, alguna vez existieron tranquilos espacios de deliberación donde no se planteaban debates sobre la raza porque era considerado un tema menor. Algunos añoran una esfera pública no asfixiante. *La República* de Platón, por ejemplo, no era asfixiante, era calma y serena, cada cual en el lugar que le correspondía. Mientras el esclavo fuese esclavo, la República sería justa.

Por eso hoy, cuando minorías claman contra su invisibilización y las formas de dominación que sobre ellas pesan, cuando se desnaturalizan los órdenes naturales de las cosas, esa irrupción “anómala” no es que exprese comportamientos “tóxicos”, sino que visibiliza la toxicidad de los comportamientos de quienes otrora ejercían de invisibilizadores monopolizando la palabra pública. Lo políticamente correcto (PC en adelante) no es una mordaza del pensamiento, sino la irrupción de eso nuevo que no ha terminado de hacerse sentido común. Hace años no existía la cultura de la cancelación, lo que existía era un orden racista y sexista. Y algunos, aquellos que nunca necesitaron gritar y alzar la voz, añoran la normalidad en la que podían disfrutar de sus privilegios. Una normalidad que para otros suponía la aceptación resignada de una forma de violencia históricamente silenciada y normalizada.

Para Lucía Lijtmaer la verdadera amenaza a la libertad de expresión no viene de la denominada cultura de la cancelación, sino del poder político y legislativo en su intento de criminalizar la protesta. La amenaza no procede de las minorías que irrumpen en el espacio político visibilizando conflictos hasta ahora silenciados, sino que el “señalamiento al moralista ‘ofendidito’ en realidad no hace otra cosa que ocultar

interesadamente la criminalización de su derecho, de nuestro derecho como sociedad, a la protesta” (Lijtmaer, 2019: 11). Con el término “ofendidito”, sostiene Lijtmaer, se trata de ridiculizar a quien se siente ofendido. Por eso se expresa como diminutivo simbólico, hipersensible, de piel fina, llorón, blando moralista, frágil, débil, incapaz de afrontar el debate público, infantil o quejica.

En estrecha relación con este planteamiento, Sara Ahmed reivindica la figura de las “aguafiestas feministas” en el contexto de la historia de la felicidad (2019), de quien habla cuando “no toca”, esas impertinentes e insolentes que estropean “los buenos momentos”. Para ella ser “aguafiestas” es una forma de autocuidado de los colectivos minorizados. Seguro que se nos vienen a la cabeza momentos familiares “felices” en los que el cuñado de turno hace un comentario machista o racista. Y es ahí cuando hay que “estar dispuesta a aguar la fiesta, a truncar la felicidad” (Ahmed, 2018: 344). Al contrario de lo que sostienen los firmantes de ambos manifiestos antes referidos contra la cultura de la cancelación, para Sara Ahmed la libertad hoy ha sido reducida a la libertad de ofender. Por eso las feministas no son las que “arruinan la fiesta”, sino las que exponen aquellas situaciones que habían estado ocultas y marginadas bajo el signo público de la libertad. Seguro que a muchos de los firmantes podemos reconocerlos tras estas palabras de Ahmed: “hay un deseo de creer que las mujeres se vuelven feministas porque son infelices” (2019: 57). Es necesario decir lo que nos molesta y nos agrede, aguar la fiesta, reclamar nuestra libertad para protestar.

Es preciso someter a sospecha el carácter de radical novedad que se le atribuye a lo PC y a la cultura de la cancelación, pues son prácticas que han existido desde siempre, toda sociedad se ha constituido en torno a consensos mayoritarios sobre qué es aceptable y qué no. Además, en torno a esos consensos radica una dimensión positiva, que da cuenta de nuevos antagonismos, de tensiones democráticas que antes no existían, de victorias hegemónicas. Son el resultado de cambios morales en una sociedad, lo cual es deseable. Lo PC también quiere decir que se ha logrado introducir e instalar un imaginario en los modos de representación social. ¿No han sido históricamente las formas de discriminación racial o de género estereotipos normalizadores?

Así pues, lo PC también es una forma de blindar ideas y valores. Expresan densidades sociales, la consistencia de diferentes creencias, límites infranqueables, concepciones de vida que no queremos tolerar, o sea, marcos ideológicos ganados en el sentido común mayoritario. Históricamente, cuando los consensos que sostienen un orden se rompen, se abre un nuevo umbral. Esto lo saben bien las nuevas derechas radicales y por ello sitúan en torno a lo PC la batalla política. Se ha convertido en lugar común decir que las ideas que estas nuevas formaciones políticas han incorporado en el espacio público existían desde mucho antes de su nacimiento y auge, solo que ahora se han atrevido a sacar a la luz pública lo que otrora había sido reprimido. Pero, aunque así fuese, si antes sus discursos permanecían ocultos, en silencio o sólo se expresaban en privado, y ahora irrumpen en la esfera pública “sin complejos”, ello sólo se explica como resultado de una batalla político-cultural que ha creado las condiciones de posibilidad para que lo reprimido logre alcanzar la superficie. La anterior represión de sus discursos e ideas no respondía a mero voluntarismo, era consecuencia de conquistas democráticas que ejercían la función de cortafuegos. Santiago Alba Rico calificaba como “paso al acto” un terrible acto racista, el lanzamiento de una granada en el centro de menores de Hortaleza a finales de 2019. Ese acto condensaba un cambio de país: “el ‘paso al acto’ tiene un efecto a un tiempo multiplicador y polarizante que es muy difícil retroceder” (Alba Rico, 2019).

2. Entre la victimización y la emancipación por venir

No obstante lo dicho, y aun siendo consciente de las ambivalencias de lo PC y la cultura de la cancelación, creo que un proyecto político emancipatorio no puede asumir sin más, de manera perezosa, la condena moral, pues ello nos imposibilita hacer lecturas políticas y, sobre todo, impide atender a lo subterráneo de los malestares que se expresan tras muchos discursos que claman a favor de la incorrección. Y es aquí donde la lectura de M. Fisher se torna fundamental. “Los que critican y señalan están siempre en el mismo bando”, escribe Lucía Lijtmaer (2019: 57). Yo creo que esa dicotomía es mucho más compleja. Por supuesto que es importante bloquear los discursos de odio. Pero sostener que el manifiesto Harper contra la cultura de la cancelación es lo propio de varones blancos heterosexuales de mediana edad que ven cómo sus históricos privilegios están siendo cuestionados por minorías hasta ahora silenciadas, es una mirada algo miope, pues es también una manera de mirar para otro lado y no asumir que tenemos un problema en el interior del campo político emancipatorio. No podemos obviar que en los últimos años ha tomado protagonismo una preocupante apuesta por el punitivismo que refuerza formas autoritarias de ejercer el poder y que acaba siendo funcional a éstas.

De hecho, la pretensión de alcanzar la absoluta corrección ha sido siempre una estrategia del orden, que ha inscrito las únicas modalidades de protesta aceptables como si de consumidores disciplinados se tratase: has de decirme por los cauces establecidos qué no funciona. El sujeto ideal del orden es el individuo que acude a una ventanilla cualquiera y expresa su queja por escrito en una hoja de reclamación. Por el contrario, la verdad de lo plebeyo siempre se escoró hacia el lado de la moral nietzscheana, más allá del bien y del mal. Si las fuerzas emancipadoras se convierten en mera máquina moralista, en potencia enjuiciadora y régimen punitivo de los afectos, corre el riesgo de que el privilegio otorgado a la censura moral termine desactivando aquello que podía tener componentes subversivos y, al mismo tiempo, colaborar en preservar y afianzar como intocable el núcleo mismo de la dominación. Si cerramos el afuera negro, proletario, maricón o bollera y en un acto de corrección política lo sustituimos por persona de color, empleado, gay y lesbiana, terminamos situando al hombre blanco heterosexual como la medida de todas las cosas. Se establece un centro como medida, ser blanco heterosexual es lo normal, y se imposibilita desmontar tal estatuto de normalidad. Por el contrario, es preciso romper las barreras, no reprimirlas autonormalizándonos, por lo que carece de sentido la autorepresión y el autodisciplinamiento.

Históricamente, los insultos raciales o los insultos a las sexualidades disidentes permitieron abrir una dimensión poética con la que romper el lenguaje racista o sexista. Y no fue necesaria la cultura de la cancelación, ni férreas leyes nominales, ni disciplinas del decir. Dar estatuto político a lo PC es asumir que la emancipación se construye de arriba abajo, como margen de libertad concedido. Pero lo plebeyo siempre tuvo un fuerte componente emocional, multiforme y tumultuario que desordenaba los esquemas existentes. Un proyecto de emancipación siempre será más fuerte practicando la libertad que limitando su potencia al abrigo de lo PC, una defensa de las buenas conciencias y costumbres como correlato del mantenimiento del status quo. La moralidad liberal atiende de manera hipócrita al síntoma estableciendo eufemismos, construyendo tabúes y velos de prohibiciones nominales. ¿Qué construye, pues, un lenguaje acusatorio y punitivo? ¿Para qué la vigilancia moral? ¿Qué sentido tiene comportarse bajo las formas culturales burguesas, políticamente correctas, que nos privan de las vísceras en pos de una corrección que es el eje del dispositivo que luego nos destruye? Los sujetos de la emancipación siempre han insultado, desde las caricaturas contra los reyes absolutistas

hasta hoy. ¿No será la prohibición de la palabra visceral el síntoma de la interiorización del dominio del semiocapitalismo neoliberal?

Un buen ejemplo de ello fue la sanción de 3 partidos y 100.000 libras impuesta a finales de 2020 al futbolista uruguayo Edinson Cavani, delantero del Manchester United, por el comentario que escribió a un amigo en Instagram: “Gracias, negrito”. El comentario fue considerado racista por la Federación Inglesa de fútbol. Ante este hecho, la asociación de futbolistas de Uruguay salió en defensa de E. Cavani con la publicación de una declaración que decía:

queremos denunciar la arbitrariedad de la federación inglesa de fútbol. Lejos de realizar una defensa contra el racismo, lo que ha cometido es un acto discriminatorio contra la cultura y la forma de vida de los uruguayos. La sanción revela una visión sesgada, dogmática y etnocentrista que no admite más que la lectura que se quiere imponer desde su particular y excluyente interpretación subjetiva.

Y continuaba: “no se ha condenado a una persona, sino a nuestra cultura, nuestra manera de vivir. Eso sí que es discriminatorio y racista”.

Como señala Wendy Brown, si el eje de la lucha política pasa por enfatizar cada uno de los agravios particulares, cada experiencia personal, entonces la justicia social sólo puede consistir en reparar los agravios de las víctimas. En vez de abrir los dolores y malestares sociales a la lucha política, se la despolitiza localizando, separando y reparando los agravios. No es un problema de manzanas podridas que deben ser retiradas del cesto, sino de condiciones estructurales. Si privilegiamos la denuncia del agravio, los problemas sistémicos se reformulan como meros asuntos personales al vaciar su carga emancipatoria: “determinados proyectos políticos bienintencionados y posiciones teóricas contemporáneas redibujan inadvertidamente las mismas configuraciones y efectos del poder que pretenden derrotar” (Brown, 2019: 43).

Lo interesante del punto de vista de W. Brown es que se pregunta acerca del síntoma del moralismo que caracteriza nuestra vida intelectual contemporánea: no se apuntan a los problemas estructurales, sino a personas y actitudes, por lo que la política queda reducida a castigo. Pero con esa estrategia tan solo se “transforman actitudes”. Es entonces cuando la queja se convierte, como señala Paul Bruckner, en una versión degradada de la sublevación (1996: 37). Y un proyecto de transformación no puede reducirse a preservar una estricta corrección moral. De la misma manera, la mera cancelación corre el riesgo de quedar reducida a un gesto autorreferencial para el autoconsumo de quien cancela.

En este sentido, tiene razón Nancy Fraser cuando apunta que

la lucha contra todos esos males [se refiere a racismo, sexismo, etc.] debe ser esencial para un bloque progresista-populista. Pero sería contraproducente abordarlos con una condescendencia moralizadora al estilo del neoliberalismo progresista, que asume una visión superficial e inadecuada de tales injusticias, exagerando en exceso hasta qué punto el problema está dentro de las cabezas de las personas y rehuendo la profundidad de las fuerzas estructural-institucionales que lo sustentan (2020: 185).

Mark Fisher (2019) sostenía que la propagación de la culpa –a lo que yo añadiría la cultura de la cancelación– es un modo de subjetivación burguesa. Fisher lo llama “el castillo del vampiro”: “un deseo de sacerdote de excomulgar y condenar, un deseo académico pedante de ser el primero en ser visto descubriendo un error, y un deseo hípster de

pertenecer al grupo”. Sería interesante saber qué pensaría Fisher hoy, pues su texto es de 2013, cuando la virulencia en las redes sociales no era todavía tan intensa.

La mera victimización, nuestra reivindicación desde un lugar de víctima, clausura la identidad encerrándonos en el mismo poder contra el que luchamos. Por el contrario, una estrategia que vaya más allá de la victimización nunca obviará su dolor, pero impedirá ser enunciado desde el lugar de poder que le dio origen. La emancipación es siempre la emancipación por venir.

3. Transformar no es cancelar

El problema estratégico en torno a la cultura de la cancelación es que se asume que transformar es chocar, que consiste en deshacer al otro. Pero la cancelación puede incluso terminar reforzando las condiciones que explican el comportamiento clasista, machista o racista. Al reproducir la violencia desde el gesto punitivo, y ahondar en la exclusión, se contribuye a la jerarquización. Si sólo de cancelar se trata, entonces perpetúa el orden de las cosas tal como estaba antes de la acción canceladora, lo cual impide su transformación. Y lo propio de un proyecto de transformación no consiste en destruir una posición, sino en hacerla transitar hacia lugares distintos. La estrategia canceladora limita el horizonte de lo imaginable, bloquea cualquier universo de sentido y de percepción fuera de la condena. Una mirada y estrategia radicalmente distinta nos la aporta la operación hegemónica, el gesto político que trata de ensanchar los límites de lo posible, ampliar esa norma no escrita llamada sentido común apelando a los significados comunes sobre los que se constituye lo político; encontrar un hilo desde los que tejer otras razones que transformen nuestros puntos de partida.

Imaginemos que decidimos cancelar la concepción de la familia burguesa, por ser una institución históricamente opresora que ha subordinado el lugar de las mujeres y ha erigido una concepción estrecha y restringida de familia, tanto que muchos modos de vida y formas de convivencia han quedado fuera de ella. El proyecto cancelador encontraría buenas razones en gran parte de la tradición revolucionaria clásica que censuró a la familia como lastre opresivo que había de ser destruido. Una perspectiva clásica es la de Engels en *El origen de la familia*, que introduce una caracterización de la familia como parte del modo de producción. También la de Louis Althusser, quien se refirió a la importancia de la familia como aparato cultural e ideológico fundamental en la conformación de las condiciones de producción y reproducción del proletariado.

Pero la idea de familia no es en sí misma reaccionaria. Se convierte en un significativo retrógrado cuando en nombre de su defensa se construyen enemigos, el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo o la jerarquía masculina dentro de ella. No tiene sentido cancelar una institución cargada de tanto significado y tradición para la mayoría y que posee un enorme poder de cohesión social. Disputar su sentido a los sectores conservadores no puede pasar por un rechazo puro, sino por rearticularlo dándole un sentido de contestación. Cuento una anécdota. Hace unos años, buscando la escuela en la que matricular a mi hija que por entonces tenía tres años, asistí a varias jornadas de puertas abiertas de diferentes escuelas de infantil y primaria en Barcelona. En una de ellas, al comenzar la exposición de presentación del proyecto educativo, una mujer se presentó como la presidenta de la Asociación de familias (AFA). Yo nunca antes había escuchado estas siglas —en la EGB las siglas eran APA (Asociación de padres y alumnos) y luego con la llegada de la LOGSE, AMPA (Asociación de madres, padres y alumnos). Al oír AFA pensé que me había equivocado de escuela, que no había acudido a la reunión de la escuela pública en la que estaba interesado, sino a una escuela del Opus Dei o los Legionarios de Cristo. Pero me quedé allí, porque todo lo que contaba aquella mujer me

pareció muy razonable y me interpelaba, por lo que al terminar la charla me acerqué a ella a preguntarle por las siglas AFA. Muy amablemente me dijo que pensaban que AMPA era un concepto restrictivo, porque al fijar “madres” y “padres” dejaban fuera muchas otras formas de familias que no encajan en ella. Y que por ello han preferido el abstracto AFA que no define un modelo de familia concreto y, por tanto, no es excluyente.

No sé si la presidenta de la AFA de aquella escuela había leído a Gramsci, pero su concepción de familia se inscribía en una política hegemónica de manual, pues buscaba disputar, redefinir, ampliar y transformar el sentido clásico de “familia”. Frente a la denostación de la familia por burguesa, conservadora y retrógrada, una práctica hegemónica trataba de recuperar el concepto para que pudiese albergar una pluralidad de formas de vida, de vínculos y afectos que no cabían en la concepción conservadora. No deja de ser paradójico que hayan sido los sectores conservadores quienes han logrado la definición e identificación hegemónica de lo que se entiende por familia, un ideal político particular pero universalizado, cuando son ellos los que tienen el concepto de familia más restrictivo.

Un triunfo social no tiene lugar porque se consiga derrotar o cancelar al otro, sino a través de su descomposición y articulación de las cuestiones ambivalentes y heterogéneas de las que está hecho todo orden hegemónico para amplios sectores sociales. La hegemonía es el abandono de la lógica todo/nada. Es preciso reconocer y aceptar, y no ignorar, moralizar o condenar, los modos en que nuestros adversarios políticos han logrado articular deseos y aspiraciones en una dirección precisa. Si nuestro adversario es hegemónico, lo es por su capacidad de conectar con deseos y aspiraciones mayoritarias, no porque hayan logrado cancelar nuestras ideas. Sólo así, frente a la mera neutralización moral del adversario, será posible atender a las inscripciones ideológicas de sus demandas, reclamos y deseos, de manera tal que sea posible la operación de desarticulación y articulación en un sentido diferente.

La batalla política ha de operar y construirse en ese interior hegemónicamente existente y no desde una posición pura previamente constituida. No se puede intervenir políticamente sobre cualquier sensibilidad desde fuera, sancionando, cancelando, mostrando la luz. Volviendo a mi anécdota, no se trata de contraponer a la mala concepción de familia, por burguesa y reaccionaria, la concepción buena e ideal de familia, sino habilitar que otras formas de familia sean posibles. Por eso es preciso apostar más por la transformación que por la sanción. Frente a una mirada victimizadora, centrada en el proteccionismo, necesitamos otras orientaciones afectivas, afectos más fuertes que la mera cancelación.

Y creo que es pertinente apuntar, y aclarar, que la hegemonía no consiste en una operación que busca el mejor discurso, el argumentario fetén, el tono pertinente o la comunicación adecuada. No es una tarea de *spin doctors* y departamentos de marketing que diseñan ideas para mejorar la venta del producto ya elaborado. Construir sentido no equivale a imponer relatos, una suerte de idealismo solipsista que entiende la hegemonía como capacidad de imponer discursos. No se trata de usar cualquier recurso narrativo que a uno se le ocurra, ni tan siquiera el más brillante. La hegemonía no es sólo una operación ligada a los contenidos imaginarios que introduce, sino a todo aquello que tal operación habilita y posibilita simbólica y materialmente.

Los valores, las normas y creencias vigentes dibujan un campo de disputa político. La hegemonía es el conjunto de consentimientos implícitos que sostienen el orden vigente. Se trata de vínculos sociales contruidos durante años, con fuertes sedimentaciones históricas. Pero, ¿cómo deshacer un sentido común instalado? Dificilmente podremos desanudarlo desde el vacío, desde la pura exterioridad, sino desde los sentidos comunes y hegemónicos anteriores. Incluso quien grita de manera estruendosa “¡No!” contra algo,

ese grito nunca será puro, siempre estará en relación con aquello contra lo que se grita. La hegemonía no opera desde la coherencia interna de sus propios enunciados, nunca podremos crecer hegemonícamente si sólo logramos decir lo que ya somos. Hay quienes piensan que si aparecemos enfadados y con espíritu cancelador, entonces nuestras proposiciones alcanzarán mayor estatuto de verdad.

La hegemonía es la noción central del corpus gramsciano. Su contenido no está ligado a la idea de dominio, sino a la de dirección político-cultural. Introduce una nueva concepción de la cultura: toda construcción hegemonica incide en la importancia de la disputa cultural. El legado de Gramsci pasa por comprender los cambios sociales mediados por los cambios culturales, por lo que no hay victoria política sin previo triunfo cultural. Pero no se trata de dos momentos distintos –primero la batalla cultural y luego la batalla política–, sino de dos dimensiones fuertemente entrelazadas. El giro cultural gramsciano nace de la ligazón de las condiciones materiales y culturales en la creación de un proyecto de cambio social. Para Gramsci, por ejemplo, la Revolución francesa se ganó antes de que ésta comenzara, pues los valores ilustrados de igual dignidad para todas las personas en tanto seres dotados de razón constituían ya una concepción de mundo, una imagen del mundo hegemonica que permitió desplazar los poderes del Antiguo Régimen.

Hegemonía es el nombre que recibe la capacidad de articular los sentidos y las motivaciones de una formación social, de la constitución de una sociedad. Hegemonía quiere decir que una potencia gobierna otra potencia sin suprimirla; es un liderazgo basado en el consentimiento antes que en el exceso de fuerza. Y no tiene que ver con los porcentajes de una particular composición sociológica que se suman a tu proyecto, sino con su estructuración simbólica. Hegemonía no significa, pues, dominación ideológica, sino capacidad de constitución de un sentido común. En 2011 el PP obtuvo la mayoría absoluta en las elecciones estatales. Años antes, junto a otras organizaciones de la sociedad civil, lanzó una fortísima ofensiva contra la ley que permitía el matrimonio entre personas del mismo sexo, aprobada en 2005 por el gobierno socialista de Zapatero. Sin embargo, aun cuando el PP podía haber cambiado la ley de manera sencilla –su mayoría absoluta se lo permitía–, no lo hizo. ¿Por qué? No porque hubiese cambiado de opinión sobre aquella ley, seguían pensando que era una forma de destruir la familia, sino porque no podían. Y no podían porque un nuevo sentido común había sido conquistado por las fuerzas progresistas. Pero no una conquista particular, en el interior del universo progresista, sino una conquista social, en el sentido común de la mayoría social que incluía también a los sectores conservadores.

Un proyecto de emancipación no surge a partir de una acumulación de fuerzas en torno a un objetivo, sino rearticulando relaciones sociales, ampliando imaginarios y horizontes conceptuales a través de prácticas de ruptura. La hegemonía no es un asalto, sino una infiltración; no una acumulación de fuerzas, sino un desplazamiento. La verdadera victoria hegemonica no consiste en destruir a tu adversario político, sino en incluirlo en el interior de tu marco, pero en posiciones subalternas. Cada año, a la manifestación del día del orgullo gay acuden destacados miembros del PP. Hay quienes consideran que ello es síntoma de la vaguedad o escasa radicalidad de las demandas del movimiento LGTBI y que si su lucha política fuese realmente transformadora y transgresora, los líderes políticos conservadores no acudirían. Pero una perspectiva hegemonica lo mira de manera diametralmente opuesta. Los dirigentes del PP participan de la manifestación, pero no pueden liderarla ni son capaces de fijar su sentido. Querrían quedarse en casa, pero no pueden. Van, digamos, a regañadientes. El día que “puedan” quedarse en casa y no ir, el movimiento LGTBI habrá perdido una posición hegemonica, la capacidad de subalternizar a su adversario político.

La hegemonía es siempre un proceso, no es un sistema ni una estructura. Se trata de experiencias, de relaciones. No es nunca algo singular sino plural, es una lucha por la disputa que trata de desorganizar una formación política vigente. No es nunca un proyecto terminado ni asentado, pues siempre está en proceso. En términos gramscianos es una “guerra de posición”: en cada uno de nuestros gestos cotidianos habita una visión del mundo. Lo que posibilita y determina los cambios son las nuevas definiciones de la realidad. Gramsci (2011), recordando a Benedetto Croce, decía que un pensamiento se torna hegemónico cuando se cita en los cafés. En resumen, el filósofo italiano aportó al marxismo una sensibilidad por la dimensión cultural; una lucha por los significados culturales e identidades sociales que conocemos con el nombre de hegemonía.

Referencias

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja negra.
- Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Bellaterra.
- Alba Rico, S. “En otro país”, *ElDiario.es*, 5 de diciembre de 2019.
- Althusser, L. (2014). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Nueva Visión.
- Brown, W. (2019). *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Lengua de Trapo.
- Bruckner, P. (1996). *La tentación de la inocencia*. Anagrama.
- Engels, F. (2017). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Akal.
- Fisher, M. “Salir del castillo del vampiro”, *Sin Permiso*, 6 julio 2019.
- Fraser, N. (2020) *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Traficantes de sueños.
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Ediciones Era.
- Gramsci, A. (2011). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Nueva Visión.
- Lijtmaer, L. (2019). *Ofendidos. Sobre la criminalización de la protesta*. Nuevos cuadernos Anagrama.

Un mapa ideológico de las ruinas del realismo capitalista. Mark Fisher entre dos tiempos.

Vicente Rubio-Pueyo*.
Fordham University, Nueva York.

Recibido: 15/11/21 Aceptado: 18/12/21

Resumen: Partiendo de algunos conceptos clave de la obra de Mark Fisher, el artículo desarrolla su análisis en tres pasos. En primer lugar, se enfoca en las redes sociales, concentrándose en diferentes figuras que se han conceptualizado, para explicar diferentes posiciones discursivas comunes en el uso de esas redes sociales. En segundo lugar, el artículo localiza algunos debates que han cristalizado diferentes “guerras culturales” en los últimos años. Estas consideraciones desembocan en el último plano de análisis, el trazado de un mapa ideológico del presente, enfocado en tres corrientes: el centrismo liberal, las derechas posfascistas, y la izquierda reaccionaria. El artículo concluye presentando algunas cuestiones que pueden ser de importancia para confrontar esas tres corrientes.

Palabras clave: Realismo capitalista; redes sociales; guerras culturales; neoliberalismo; posfascismo; izquierda reaccionaria; ideology.

An ideological map of the ruins of capitalist realism. Mark Fisher between two times.

Abstract: Starting from some key concepts in Mark Fisher’s work, the article develops its analysis throughout three steps. First, it focuses on social media and several figures that have been conceptualized to explain distinct discursive positions within the uses of social media. Second, the article locate several debates turned into “cultural wars” within the last few years. These considerations lead into the last plane of analysis, which consists of a mapping of the ideological present, focused in three main ideological currents: liberal centrism, postfascist right, and the reactionary left. The article concludes by presenting some questions deemed crucial to confront those three ideological currents.

Keywords: Capitalist Realism; social media; cultural wars; neoliberalism; postfascism; reactionary left; ideology.

Sumario: 1. Introducción. 2. Redes y figuras. 3. Las nuevas “guerras culturales”. 4. Cancelaciones: el centrismo liberal. 5. Conspiraciones, anticomunismo, odio: Derechas posfascistas. 6. ¿Contra el posmodernismo identitario? La izquierda reaccionaria. 7. Conclusión: mapas cognitivos y nuevos deseos.

* vrubio@fordham.edu

1. Un mapa ideológico de las ruinas del realismo capitalista. Mark Fisher entre dos tiempos

“Giants exist to deceive

They retreat

If they’re clearly perceived”

(Slapp Happy, “Giants”, Desperate Straights, 1975)

Empezaré hablando de dos tiempos, y de dos vacíos, unos pasados y otros presentes, y de cómo la obra de Mark Fisher habló, habla y sigue hablando a aquellos y estos tiempos y vacíos. Aun a riesgo de caer en el estúpido tópico hipster de la exclusividad cultural (“yo leía a Mark Fisher antes de que fuera *cool*”), debo decir que este lector se tropezó con los textos de Fisher bastante pronto. Entre 2005 y 2009 yo tenía un blog y seguía ávidamente muchos otros. Uno de mis preferidos era aquel misterioso *k-punk*. Creo recordar – tal vez me equivoque – que por aquel entonces el autor de ese blog firmaba únicamente con su nombre de usuario de la plataforma en la que el blog estaba alojado, algo muy en la onda de aquella *blogosfera* de entonces, un espacio que, en su apertura a una multiplicidad de voces, referencias e intervenciones, proveía de una cierta compensación frente a un momento político por lo general bastante vacío: todavía no había llegado la crisis de 2008, aunque se intuían malestares, quiebras, y la necesidad de otras voces y medios de comunicación, pero políticamente no parecían surgir movimientos significativos, al menos en los lugares a los que más ligado me encontraba (España y Europa, y Estados Unidos, adonde me había venido para iniciar un doctorado).

Por eso la publicación en 2009 de *Capitalist Realism*, que fue cuando aquel misterioso bloguero reveló (al menos para este lector) su nombre propio (Mark Fisher), supuso una lectura importante, tremendamente estimulante, quizás sobre todo por darle nombre a aquel vacío en el que surgía. El “realismo capitalista” era una noción teóricamente muy sofisticada, en su diálogo con Jameson, Žižek y muchas otras referencias importantes, o en su recuperación de la preocupación por la ideología como concepto teórico fundamental. Pero también –en algo que creo que es característico de Fisher–, por su orientación política eminentemente práctica, apegada a la vida cotidiana, a la producción cultural (musical, cinematográfica, televisiva, etc.) y al diálogo constante –tan propio de aquella blogosfera–, con noticias recientes, con otras voces. Esta orientación o propósito prácticos –para mí, personalmente, un rasgo fundamental cuando pienso en las voces e intervenciones teóricas que me interesan–, determinaban una discusión teórica que no es nunca una divagación en el aire, sino que intenta responder a una preocupación urgente, a formular un problema concreto y a animar a su confrontación. En Fisher la escritura misma adquiere entonces ese aire dialogado, en el que quiere animarnos a *hacer algo*, o quiere animarse también a sí mismo a *hacer algo*. Un aspecto tremendamente atractivo de Fisher era su manera de situarse en la academia y respecto a ella y sus márgenes, en aquella suerte de esfera pública alternativa que era la blogosfera de entonces. Y es un lugar de enunciación que se traslada o se materializa en su escritura misma, esa cierta textura o condición bloguera que tienen muchos de sus textos: breves, plagados de referencias o *hyperlinks* que combinan teoría y cultura popular de masas, Lacan y *Britain’s Got Talent*, canciones de Lady Sovereign (“My England”) que sonaban frente al visionado de las imágenes de los “London Riots”, las cargas a caballo y el “kettling” de la London Metropolitan Police contra los incipientes movimientos estudiantiles británicos, o las declaraciones de Sarkozy proclamando la necesidad de “refundar el capitalismo”. Algo estaba pasando, algo se estaba resquebrajando en aquel vacío. Y todes, con Fisher, andábamos buscando ansiosamente una gran ola por venir.

Llegó aquella ola, con nombres y formas diferentes en tantos lugares: *Tahrir*, *15M*, *Occupy Wall Street*...Y a partir de ahí un ciclo de protestas sociales intensísimas, con características comunes a muchos lugares, y también con declinaciones propias. Y poco más tarde, la generación de numerosas cristalizaciones políticas de aquellas protestas: Podemos y los municipalismos en España; Jeremy Corbyn y Momentum en Gran Bretaña; Bernie Sanders, Alexandria Ocasio Cortez y el auge de DSA y de otras figuras y plataformas en EEUU, y muchas otras iniciativas en tantos otros países y culturas políticas. Durante años, enfrascado en seguir y participar en un modo u otro, desde mi lugar, en aquella ola, dejé de leer a Fisher, salvo esporádicamente.

En enero de 2017 nos llegaba la descorazonadora noticia de su suicidio, ya en pleno despliegue del movimiento de reacción protagonizado por las nuevas derechas extremas o neo-, post- o directamente fascistas que ha marcado nuestros últimos años: Trump, Bolsonaro, Salvini, VOX, Modi, Duterte y un largo etcétera. Y tras su muerte, y en ese contexto, parecía resurgir un creciente y renovado interés en la obra de Fisher, evidentemente potenciado por la publicación póstuma de muchos materiales (y su traducción a otras lenguas, como el castellano, a cargo de Caja Negra Editorial). Pero considerar ese interés una simple coincidencia de *timing* editorial, o una simple moda, sería un error. Parece claro que hay algo en la obra de Fisher que nos interpela profundamente, y que nos interpela ahora.

Se trata obviamente de una mera anécdota, casual y bastante tonta, de mi biografía lectora, pero no puedo evitar encontrar un signo por descifrar en esa dislocación azarosa y particular de mi encuentro con su obra, y pienso que puede ayudarnos a encontrar un sentido, uno más, en su trayectoria y en su legado teórico y político. ¿Por qué leímos entonces y leemos ahora a Fisher? ¿Qué nos ofrecían entonces y qué nos ofrecen ahora sus textos? Este artículo intenta reflexionar acerca de la actualidad de Fisher, de su presente relevancia, a la luz de dos cuestiones centrales en su obra. Por un lado, su preocupación por las redes como espacio y como síntoma político, mostrada en textos como “Exiting the Vampire Castle” (Fisher, 2013). Por otro lado, uno de sus conceptos más celebrados, el de “realismo capitalista”, que muestra su potencial explicativo no sólo en relación con el contexto sociopolítico en el que Fisher lo enunciara, en la primera década del siglo, sino también para pensar el momento presente. Este diálogo con Fisher no se plantea en la forma de un mero trasplante o “aplicación” del concepto a un contexto diferente del de su formulación original, sino con el objetivo de ver –también mediante el contraste–, cómo el concepto nos ayuda a explicar(nos) nuestra presente situación, y en qué puntos la historia reciente nos ayuda asimismo a afinar algunos aspectos del concepto. En otras palabras, lo que me gustaría intentar aquí es trazar un itinerario capaz de conectar una serie de síntomas (el creciente malestar de las dinámicas de las redes como espacios de discusión afectividad política) con una explicación más profunda, ligada a la emergencia de un nuevo panorama ideológico surgido en los últimos años, y especialmente acentuado además por la aparición de la pandemia de la COVID-19. Esa trayectoria entre esos dos tiempos, y entre esos dos puntos, no es sino la del realismo capitalista. De hecho, la propia trayectoria de Fisher, la evolución de sus intereses teóricos y filosóficos, patentes por ejemplo en el libro póstumo *Postcapitalist Desire* (2021), anunciaban ya esa actualización del concepto original al contexto de emergencia de los nuevos fascismos, así como de la exacerbación reactiva de ciertas líneas esencialistas al interior de la izquierda.

2. Redes y figuras

¿Podrían ser las redes, el espacio que ofrece internet, el espacio fisheriano por excelencia? No solo porque a pensar en ellas, en sus afectos y efectos, dedicó Fisher un famoso ensayo: “Salir del castillo de los vampiros”, sino también por varias razones tal vez más profundas. Ya hemos apuntado cómo la propia escritura de Fisher se enmarcaba y generaba a menudo desde las redes y la blogosfera. Pero más allá de esa incardinación en ellas –o precisamente debido a ellas-, las redes o internet como espacio cultural y político parecerían ser un espacio privilegiado para el despliegue de muchos de los conceptos que Fisher nos ha dado. Un espacio, por ejemplo, para muchas de las patologías del realismo capitalista. Hay toda una sintomática de las redes que conecta fuertemente con algunos temas y conceptos de Fisher. Así, por ejemplo, las redes e internet como eterno presente, espacio-tiempo que establece una relación singular con el pasado, favoreciendo la nostalgia y la idealización por la constante descontextualización de productos culturales, a menudo facilitada por la propia lógica subyacente y enclaustradora de los algoritmos. En conexión con esa vivencia de la temporalidad, las redes aparecerían como espacio de despliegue de lo que Fisher denominó “hedonismo depresivo”, materializado en el continuo refrescar de la página, la necesidad adictiva de seguir conectado a toda costa, en una relación obsesiva (placer y depresión fundidos) con imágenes y videos (frases meme: “Pienso todos los días en esto”, “Esto vive de alquiler gratis en mi cabeza”). Una de las palabras más significativas en el Twitter estadounidense en estos últimos tiempos de pandemia, y de fuertes sacudidas sociales, políticas y climáticas, ha sido precisamente “doomscrolling”, ese observar las redes de manera compulsiva, fatalista e insomne en busca de nuevas malas noticias que confirmen los peores presagios. Y en medio de todo ese panorama, el violento rebrote de las nuevas derechas, los nuevos proto-, pre-, post- o directamente fascismos que han marcado la política mundial en los últimos años, sostenidos por profundas corrientes sociales, ideológicas y culturales: las políticas del miedo; la crisis de la masculinidad y de la idea de autoridad paterna, materializada en fenómenos como los incel; los cierres identitarios esencialistas; las teorías de la conspiración. Toda una política del resentimiento.

Una de las dificultades evidentes a la hora de analizar los discursos en redes es su propia proliferación y multiplicidad de voces, sumadas a su velocidad, cambios de preocupaciones y cambios de temas de debate a causa de su constante reactividad. Por eso en ocasiones resulta útil el recurso a la construcción de figuras, esto es, posiciones discursivas no necesariamente basadas en sujetos individuales (aunque haya evidencias que sirvan como ejemplo: tuits y posts concretos), sino más bien cristalizaciones y actitudes ejercidas y actualizadas por una multiplicidad de voces individuales. El uso de figuras tiene la virtud, además, de no caer en un moralismo juzgador de conductas personales: a menudo esas figuras son posiciones de discurso en que todo usuario de red cae o puede caer, en mayor o menor medida, en un momento u otro de sus intervenciones en redes. Richard Seymour estructuró los capítulos de su excelente ensayo sobre las redes sociales, *The Twittering Machine*, precisamente en torno a esta cualidad colectiva y compartida, lo queramos o no, de estas figuras: “todos somos trolls”, “todos somos adictos”, “todos somos famosos”.

Fisher, por su parte, proponía en su ensayo “Exiting the Vampire Castle” otras dos figuras que ejemplifican dos tipos de subjetividad, y de afectividad política en las redes. La primera era el “neoanarquismo”, una vertiente política que en nombre de su supuesto radicalismo termina por denegar cualquier posibilidad de acción política, enmascarada en una supuesta “resistencia” fatalista, sin horizonte político alguno. La segunda, que Fisher desarrolla mucho más, es el “castillos de los vampiros”, que consistiría en una lógica

individualista, de matriz pequeño-burguesa, ligada a un *ethos* académico elitista, y cuya finalidad sería la borratura de las cuestiones de clase y la denuncia y juicio constantes a quienes no se adhieran a las demandas de las llamadas “políticas de identidad”. Aquí sería necesario introducir una consideración: si bien Fisher efectivamente criticaba ahí las lógicas moralistas emitidas desde la supuesta defensa de esas llamadas “políticas de identidad”, cualquiera que conozca medianamente bien las posiciones políticas del pensador británico comprenderá que Fisher no pretende condenar *toda* política de la identidad, sino más bien los efectos de sus versiones –ciertamente existentes– más individualistas y neoliberales o, como Nancy Fraser ha explicado repetidamente, su adopción o cooptación por el “neoliberalismo progresista” (Fraser, 2017), y que pervierte el sentido original de la noción, tal como fue acuñada por el colectivo de mujeres feministas, negras y marxistas “Combahee River Collective” en 1977. Como explica Asad Haider en *Mistaken Identity* (2018), la cooptación neoliberal de las políticas de identidad las convierte de herramienta de análisis de opresiones estructurales (clase-genero-raza-orientación sexual), que necesariamente deben articularse políticamente, en atributos individuales, dignos de ser considerados y elevados meritocráticamente, escogiendo a individuos específicos.

Ese *ethos* individualista, por otro lado, encuentra un terreno perfecto en las redes sociales. Precisamente porque las redes definen formas-sujeto (el perfil, el usuario, el handle, que suelen ser individuales) facilitan el enfoque en cualquier cuestión como un problema individual. Y también porque al no haber memoria (todo se crea y destruye cada día, leemos a personas cuya trayectoria pasada en la mayoría de los casos no conocemos), se tiende también a definir a toda la persona por un *statement* específico, emitido un día. Esto potencia, como explica Fisher, el moralismo: el problema pasa de ser el racismo, el sexismo, etc. como lógicas de poder estructurales, como relaciones (y de las que todes participamos en un sentido u otro y sobre las que todes necesitamos trabajar y luchar), a ser una actitud, una propiedad y por tanto a ser una característica definitoria de un individuo. X persona ES racista, etc. Si bien es cierto que Fisher en su ensayo vinculaba ese “castillo de los vampiros” a las llamadas políticas de identidad, es preciso notar que esa individualización y esencialización no es problema exclusivo de esas corrientes. Como veremos, un fenómeno reciente en redes ha sido precisamente la aparición de feminismos y obrerismos esencialistas que curiosamente, en nombre de un ataque a la diferencia, a la diversidad, al “posmodernismo”, operan precisamente bajo una lógica profundamente identitaria.

Otro libro útil para observar la cristalización de otras actitudes y subjetividades en las redes es *Ofendidos*, de Lucia Lijtmaer (2019). Lijtmaer destila dos figuras, ligadas a través del eje dialectico de lo “políticamente correcto”, término a menudo muy mal entendido en el contexto español. Por un lado, la del Ofendidito, traducción castellana del inglés “snowflake”, esto es, la construcción de una figura neopuritana, escandalizada constantemente, irracional y apasionadamente imbuida en el “buenismo” de lo políticamente correcto. Figura feminizada a menudo, y de hecho a menudo vinculada interesadamente al feminismo, para desprestigiarlo. Frente a esa figura construida del ofendidito, su contraparte necesaria, el “Fiero Analista”, aparecería (y aquí hay conexiones con la esfera liberal de la carta de *Harper’s*, no en vano muchos fieros analistas españoles firmaron la versión autóctona de la carta) como la del pensador desapasionado, objetivo, racional, cuyo uso de la razón trasciende los sentimientos subjetivos, atreviéndose a romper con los tabúes de lo “políticamente correcto”, siempre dispuesto a decir las “verdades incómodas”. Es una figura habitual en entornos de “extremo centro” y de extrema derecha. De hecho, hay algo sintomático en que tanto

autoproclamado liberal, centrista, cosmopolita, tenga tanta simbiosis con temáticas manejadas desde la extrema derecha.

3. Las nuevas “guerras culturales”

Estas y otras figuras han formado y forman parte de muchas de nuestras interacciones en redes. A menudo, incluso, es posible que nosotros mismos participemos, de un modo u otro, de rasgos de estas figuras. En cualquier caso, el continuo discursivo que son las redes —y que, por lo demás, no existen nunca en una forma completamente separada de otras realidades y espacios de la esfera pública, ya que de hecho constituyen hoy por hoy uno de sus ámbitos más activos e intensos—, hace difícil a menudo fijar momentos al interior de su incesante corriente (la polémica de la semana, la acción, la reacción, el spin, el discurrir del discurso) que nos permitan enfocarnos en un análisis más sosegado. Sin embargo, por su propia lógica acumulativa, a veces es posible observar la emergencia de ciertos temas recurrentes, términos con una vida algo más longeva, que parecen condensar problemáticas, preocupaciones, cuestiones en litigio. Grupos discursivos que se revelan como campos o espacios de batalla que a menudo responden a una temporalidad más profunda y sostenida que la aparente superficialidad de las polémicas en red.

Sin duda, este tipo de polémicas pueden considerarse como espejismos, simples “guerras culturales” sin un verdadero anclaje real. Sin embargo, a menudo estos debates sí resultan significativos, ya que sus efectos trascienden las propias redes, son reveladoras de tensiones internas a diferentes estructuras de poder (culturales y mediáticas, sobre todo) y apuntan hacia posibles realineamientos o configuraciones del espectro ideológico que pueden interpretarse, a su vez, como síntomas de una larga y lenta descomposición del realismo capitalista del que hablara Fisher en 2009. Tal vez vivamos, parafraseando simultáneamente a Fisher y a Wendy Brown, “en las ruinas del realismo capitalista”. Por eso puede resultar útil dar un salto conceptual para considerar esos diferentes campos de batalla recientes no como simples discusiones en redes, sino cómo posibles reconfiguraciones ideológicas en proceso, como vehículos y cristalizaciones de posiciones ideológicas relativamente compactas. Es fácil subestimarlas como simples “guerras culturales”, y a ese diagnóstico no le falta razón al señalar lo fantasmagórico de muchas de esas tensiones. Y, sin embargo, tal vez sería útil pensar más bien en por qué precisamente la lógica de las guerras culturales se ha hecho tan omnipresente en los últimos años, en cuáles son las causas, estructurales y materiales, que han posibilitado esta cierta inflación de discursos que inflaman subjetividades y debates, identidades y posiciones. La razón más evidente sería atribuirlo al uso de las redes, y a su gramática y estructura algorítmica, su privilegio sistemático de la confrontación. Pero con ser cierta, esta explicación tecnológica no agotaría las dimensiones del problema. La explicación no reside en constatar que usamos las redes, sino en explicar por qué las usamos tanto, y por qué de este modo. Y en por qué la dimensión comunicativa, discursiva de la política —que no sólo tiene lugar en las redes, ni se produce únicamente desde los usuarios de éstas, sino desde la preeminencia de medios de comunicación tradicionales, y desde el énfasis en la “comunicación política” por parte de líderes, partidos y organizaciones—, se ha convertido en central en nuestra vivencia de lo político, en detrimento de la participación en otros espacios. Una tendencia que, resulta obvio decirlo, los confinamientos y el aislamiento durante la pandemia no han hecho sino acentuar.

A partir del análisis de estas polémicas y corrientes, podemos ver emerger tres posiciones ideológicas relativamente definidas: el centrismo liberal; las nuevas derechas posfascistas; y la llamada “izquierda reaccionaria” o “rojiparda”. Como veremos, estas posiciones se solapan a menudo y comparten lenguajes y términos que reverberan entre

unas y otras. Además –y de ahí la utilidad de volver a Fisher en este contexto– todas comparten una cualidad reactiva y presentan rasgos que las explican como síntomas de la descomposición del realismo capitalista.

4. Cancelaciones: el centrismo liberal

Uno de esos debates ha sido el desarrollado en torno a la llamada “cultura de la cancelación”. En julio de 2020, un grupo de periodistas e intelectuales estadounidenses firmaban una carta en la prestigiosa revista *Harper's* denunciando los supuestos excesos de la llamada “cultura de la cancelación”, esto es, la supuesta censura operada por masas y turbas de usuarios anónimos de redes llamando al despido de autores, columnistas, periodistas, etc. (“A Letter on Justice and Open Debate”). La carta revelaba un sentido de la oportunidad que sólo puede considerarse como cínico o ingenuo. Apareció en medio de las protestas de *Black Lives Matter*, y de todos los de los inmensos dolores y costos humanos y económicos de la pandemia. Por otro lado, establecía una peligrosa equidistancia entre dos extremos equiparados y en absoluto equiparables: los supuestos excesos verbales de manifestantes y simpatizantes de BLM en redes frente a una clara deriva autoritaria del gobierno federal y de su presidente. Por último, la defensa de la libertad de expresión que manifestaba la carta no hacía ninguna mención a las condiciones materiales que sostienen la posibilidad de ejercicio de esa misma libertad en escuelas, universidades y medios de comunicación crecientemente precarizados. La carta de *Harper's* decía defender, por tanto, una “sociedad libre”, sin dedicar atención alguna a los dolores concretos que atraviesan la sociedad en la que pretende intervenir y que, de hecho, coartan y limitan la libertad efectiva de millones de personas.

Lo que la carta de *Harper's* delataba era en realidad otra cosa: un intento por parte de cierto centrismo liberal por volver a hacerse visible, por retomar la posición normativa, arbitral, de una esfera pública en la que había perdido visibilidad e iniciativa en el clima social y político reciente. Un cambio de clima representado sin duda por el comportamiento de masas de usuarios anónimos, pero también por numerosas tensiones al interior de las redacciones de los grandes medios. A lo largo de los últimos años, medios como el *NYTimes*, *The New Yorker*, *MSNBC*, *New York Magazine*, *Washington Post* y otros referentes del centrismo liberal se han visto forzados a incluir voces y figuras significadas claramente con BLM y con movimientos de izquierda. Esta apertura del espectro ideológico ha generado tensiones y, a menudo, dimisiones por parte de columnistas que hasta entonces habían controlado los parámetros de publicación de esos mismos medios, como es el caso de Andrew Sullivan en *New York Magazine* o Bari Weiss *NYTimes*, lanzando acusaciones (nunca probadas) de haber sufrido acoso verbal, y denunciando su “cancelación”. Por otra parte, no hay que olvidar que Yasha Mounk, promotor principal de la carta, lanzaría muy poco después de ésta su plataforma y “comunidad intelectual” *Persuasion*, en cuya presentación se describe con todos los autoidealizados elementos clásicos del centrismo liberal: la esfera pública como “mercado de las ideas”; primacía de la libertad de expresión sobre todas las cosas; sensata moderación gradualista frente a la amenaza de fuerzas “iliberales” y “populismos” de todo tipo, a izquierda y derecha.

Sin duda, el debate de la cultura de la cancelación apunta a un problema real, el de la afectividad y el debate en las redes. Pero lo hace desde un marco hipócrita, indiferente a la desigualdad, equidistante en cuestiones de justicia social. La propuesta de la carta de *Harper's* (y de sus ecos, como la versión española de la misma carta) es simplemente la de un retorno a una “civility” liberal, a los buenos modales. Un arbitraje jerárquico del “mercado de las ideas”. Una vuelta a una esfera pública clásica, marcada por el supuesto

“desinterés” patricio. Como ya señalaba Eagleton, ese desinterés solo es posible cuando se tiene propiedad, o seguridad material que sustente el juicio “desapasionado”, “objetivo”, “racional”. Es cierto –y ahí radica el acierto de Fisher ya en 2013– que tenemos un problema con las redes. Pero la respuesta no puede ser debatir ese problema en los términos de la cultura de la cancelación.

Aun emitida desde posiciones centristas, aquella carta -ingenua o cínicamente- operaba una ampliación de los ángulos para la crítica (con bastante mala fe) al desafío profundo que Black Lives Matter representaba y representa, y desde posiciones todavía más a la derecha. Así, en el último año hemos asistido a una ofensiva reaccionaria contra la *Critical Race Theory* –la escuela de pensamiento jurídico enfocada en la revisión antirracista de los aparatos legales estadounidenses– convertida en espantajo y mezclada con un ataque general a todo lo considerado “woke” (literalmente “despierto”, usado habitualmente para describir a los jóvenes comprometidos en las causas antirracistas). No se ha tratado únicamente de una polémica en redes, sino que ha tenido efectos concretos en algunos estados de EEUU: cuestionamiento y destituciones de responsables educativos, movilización de redes activistas conservadoras en muchos lugares. Es preciso señalar, por cierto, que tanto “cancelación” como “woke” son palabras provenientes del vocabulario propio de la juventud negra estadounidense, que ésta usaba en las redes sociales, y a los que ahora se ha demonizado y aplicado sentidos muy distintos, de carácter peyorativo. Así, aun provenientes de lugares diferentes del espectro ideológico, el escándalo liberal frente a la “cultura de la cancelación” y la ofensiva conservadora contra “lo woke” comparten muchos elementos y han operado un cierto *feedback* mutuo, generando y vehiculando ambos un clima de creciente malestar frente a la entrada en escena de nuevas voces y problemas que cuestionan en profundidad la historia, la composición demográfica y la desigualdad estructural de la sociedad estadounidense.

En cierto sentido, se trata del retorno de un imaginario propio de la Guerra Fría, profundamente marcado en la psique de las generaciones más mayores (los llamados “boomers”) y que –conviene remarcarlo– opera transversalmente, ya que es compartido tanto por las derechas más reaccionarias, como por el *establishment* liberal en grandes medios de comunicación. En varios sentidos, estas reacciones no son sino reediciones de anteriores episodios de malestar (fundamentalmente blanco) frente a la onda larga de transformaciones traídas por el movimiento por los derechos civiles y el *Black Power* de los sesenta y setenta: los intentos de segregación escolar, la entrada en los currículos educativos de los dialectos afroamericanos (“*ebonics*”); los diversos pánicos morales de la era Reagan, entre otros muchos. Esto es: episodios fundantes de las llamadas “guerras culturales” de los ochenta y noventa que, ya entonces, en buena medida constituían productos tardíos de una matriz ideológica propiamente estadounidense, compuesta a partir del anticomunismo de la Guerra Fría y del Macartismo.

Esta connivencia del centro liberal con posiciones de extrema derecha no es casual. La memoria liberal del antifascismo es resultado de un lento proceso de monumentalización y de moralización a lo largo de décadas. Aquí podemos recordar las páginas iniciales de *Capitalist Realism*, alrededor de aquella escena de la película *Children of Men* en la que el Guernica de Picasso aparece aislado en una sala vacía. De manera similar, el rechazo –cuando lo hay– del centrismo liberal hacia posiciones reaccionarias es concebido únicamente como un gesto moral, que a menudo se apresura a enfatizar la virtud del punto medio frente a dos extremos equiparados, y que se sostiene sobre un olvido de las propias condiciones históricas de la emergencia de los fascismos en los años 30, empezando por el propio papel del liberalismo en aquel contexto. El hecho, por ejemplo, de que las democracias burguesas europeas dejaran crecer al nazismo alemán o al fascismo italiano porque resultaban útiles para la contención del bolchevismo en la

Europa occidental. La amnesia histórica del centrismo liberal, por otra parte, no se limita al siglo XX. Los últimos libros de autores tan conocidos como Steven Pinker resultan ejemplares de una tendencia a aplanar la historia de la modernidad como teleología inversa conducente al presente, un pasado a imagen y semejanza del presente, o a reivindicar de manera huera la Ilustración y sus valores racionalistas.

En la incomodidad liberal en este momento late también, por otra parte, otra profunda cuestión, que es la nostalgia por una política racional, tecnocrática, que habría quedado arrumbada por los excesos discursivos, populistas, iliberales a izquierda y derecha. Y que comparte algo del “retorno de lo reprimido” que Fisher localizaba, por ejemplo, en el auge de la burocracia de mercado, que habría esclerotizado las supuestamente dinámicas estructuras del neoliberalismo, terminando por convertirlo en todo aquello que éste denunciaba del “socialismo realmente existente” en el bloque soviético. Ahora nos encontramos, como señalara Fisher, en el “capitalismo realmente existente” para cuyos efectos (desigualdad, desafíos en todos los órdenes) el centro liberal no parece ofrecer otra propuesta más que la continuación de la austeridad, y una sintomática parálisis política. Hubo un tiempo en que los cuadros políticos, académicos y culturales del (neo)liberalismo debieron confrontarse a formidables enemigos. Los cuadros homólogos del neoliberalismo actual crecieron y se reprodujeron en un mundo que ya les pertenecía por completo. Quizás haya en todo ello una suerte de broma dialéctica de la historia: tal vez esta parálisis neoliberal sea simplemente el paradójico fruto de su triunfo a lo largo de tantas décadas. Las ideologías históricas, podría decirse, dan la mejor versión de sí mismas siempre en tensión con otras. Cuando sus rivales desaparecen, su triunfo absoluto no es sino el preludio de su decadencia, de una larga soledad hasta devorarse a sí mismas.

5. Conspiraciones, anticomunismo, odio: Derechas posfascistas

El debate en torno al carácter fascista de las nuevas derechas de los últimos años (Trump, Bolsonaro, VOX, Modi, Salvini, Orban, AfD y un largo etcétera) ha tendido a menudo a reducirse a una cuestión terminológica, más que conceptual. Por eso, a falta de una noción más exacta, el concepto de “posfascismo” acuñado por Enzo Traverso nos parece de momento el más útil y descriptivo. Para Traverso, las nuevas derechas de los últimos años mantienen una relación con los fascismos históricos que es simultáneamente de pervivencia e innovación. Esa tensión entre evolución e innovación, entre resto histórico que a la vez opera como fermento de nuevas formas y corrientes, revela una relación con la historia similar a la que apuntábamos sobre el liberalismo, aunque en el caso de los posfascismos el elemento nostálgico es notablemente más marcado.

En cierto modo, estas nuevas derechas posfascistas pueden entenderse como un giro nihilista, quién sabe si terminal, del realismo capitalista. Su antropología subyacente es la de un individualismo radical. Tan radical, que no deja posibilidad alguna de trascendencia del individuo mismo. Las protestas contra el confinamiento durante la pandemia, o las corrientes antivacunas, se sostienen en una defensa de las libertades entendidas como simple y puro despliegue del individuo, cuyo libre movimiento y expresión coartarían estas medidas, y desde el que no se concibe sentido de responsabilidad alguno hacia los otros. Es como si aquella frase de Thatcher, “no hay sociedad, tan sólo hay individuos” hubiera encontrado finalmente su más literal y macabra materialización.

Como los lectores de Fisher recordarán, *Realismo capitalista* puede considerarse en buena medida una elaboración teórica alrededor de otra conocida frase de Thatcher, la famosa TINA (“There Is No Alternative”). Aunque el concepto que Fisher proponía ya se refería a una decadencia de la hegemonía neoliberal, generada por las grietas que

comenzaban a abrirse tras la crisis financiera de 2008, podemos decir que, retrospectivamente, esa decadencia no ha hecho sino profundizarse. El problema, sin embargo, como sabemos, es que al vacío que ha dejado esa hegemonía en crisis no le ha sustituido por el momento otro proyecto de similar magnitud. El auge de las nuevas derechas posfascistas puede interpretarse como un intento de llenar ese vacío. Y de llenarlo, precisamente, llevando hasta las últimas consecuencias la propia lógica del realismo capitalista. En este sentido es importante recordar que, a diferencia de la visión centrista, los posfascismos contemporáneos no son aberraciones externas a la supuesta estabilidad neoliberal, sino desarrollos lógicos desprendidos de la misma – al igual, por lo demás, que los fascismos históricos lo fueron del liberalismo burgués de comienzos del siglo XX. Pero para llenar ese vacío, las nuevas derechas requieren poner en movimiento un poderoso –y sintomático– instrumento: la nostalgia.

Sin duda, uno de los rasgos definitorios de estos posfascismos es la vindicación de un pasado, bien mediante la alusión vaga del “Make America Great Again”, que implica un retorno a un pasado no nombrado (¿antes de Obama? ¿antes de los derechos civiles?), bien mediante la movilización de imaginarios imperiales (el éxito del libro *Imperiofobia*, de María Elvira Roca Barea, conectado con numerosos tropos manejados por VOX en su discurso) (Martínez, 2017). Se trata de un rasgo habitual en las ideologías conservadoras y reaccionarias que, por definición, precisan recurrir a un pasado mítico, del que nos separa una decadencia sólo salvable mediante un retorno a las esencias, a lo que verdaderamente somos y nos define. Con todo, aquí de nuevo es fácil ver la relación selectiva y acrítica del realismo capitalista con el pasado. Lo llamativo es la necesidad de volver a una historia “tal y como fue”, un relato histórico basado en la esencialización y la hipóstasis, incapaz de reconocer los cambios, modulaciones, evoluciones de los significados, los sentidos, las entidades y sujetos históricos en la historia.

Considerar como terminales a estas corrientes es seguramente demasiado voluntarista u optimista. Si algo nos han enseñado los últimos años es que siempre hay una nueva vuelta de tuerca, un anillo más abajo en el infierno. Pero es difícil no usar esa palabra al intentar analizar qué proponen exactamente los posfascismos, qué visión del mundo los anima. Al fin y al cabo, los fascismos históricos, con toda su carga mítica a cuestas, contenían, como ideologías generadas desde la matriz de la modernidad, dimensiones utópicas. Perversas, asesinas, letales y terribles, sin duda, pero a su modo se presentaban como horizontes sociales “nuevos”, a la vez que continuaban siendo funcionales al orden capitalista y a las grandes burguesías industriales. No juzgo aquí su valor de verdad, en el que evidentemente no creo, sino la forma en que estas ideologías se presentaban efectivamente en el contexto social, político y económico en el que surgieron.

Otro aspecto de las nuevas derechas es su dependencia de la lógica de la guerra cultural. En los 80 y 90, las guerras culturales sirvieron principalmente para dos objetivos. Por un lado, no eran sino la actualización y canalización de discursos conservadores y reaccionarios, provenientes del macartismo, del supremacismo blanco y del anticomunismo de la Guerra Fría, reinyectados al discurso público de la era Reagan, Bush Jr. y, más tarde, Clinton y que encontró en los sucesivos pánicos morales, en el rearme de la derecha cristiana, en la revolución conservadora de Gingrich, sus hitos fundamentales para suturar las fracturas sociales y políticas de los sesenta y setenta, vividas como trauma por las diversas derechas. Por otro lado, como explicaba el ya clásico *What's the Matter with Kansas* de Thomas Frank (2004), el enfoque en debates sociales, culturales y de costumbres permitía establecer un frente de lucha ideológica que permitía a la derecha ocultar las causas económicas del descontento social –de las que era principal responsable–, a la vez que arrogarse el papel de defensora de la familia estadounidense común frente a un supuesto *establishment* político y económico. En cierto modo, hemos

pasado ya el momento en que las guerras culturales cumplían esa tradicional función compensatoria.

Lo cultural ha dejado de ser una herramienta, un instrumento dentro de un programa político, para constituirse en el sentido mismo, existencial, de los posfascismos y la derecha evangélica. Autores como Richard Seymour o Pablo Stefanoni han hablado de la existencia de un “anticomunismo sin comunismo” o “anticomunismo zombi”, esto es, la constante generación, por parte de estas derechas, de miedo en torno a un supuesto retorno del “fantasma del comunismo”, en una clave a menudo mesiánica (es una lucha absoluta en el Bien y el Mal) y paranoica (Seymour 2019, Stefanoni 2021a). Por supuesto, podemos considerar –y sin duda en el caso de muchos líderes de las nuevas derechas será así– como una estrategia discursiva cínica, en la que ni siquiera sus emisores creen, y destinada simplemente a mover todo el marco de la discusión política totalmente hacia la derecha. Pero eso no impide preguntarnos por cuáles son los efectos ideológicos, culturales e incluso epistemológicos en el discurso de esas fuerzas y entre sus seguidores.

Por otro lado, esto no significa que estas nuevas derechas carezcan de programa, de una visión relativamente definida de su proyecto social, político y económico, pero sí tal vez que ese programa es fundamentalmente reactivo. Ese “anticomunismo zombi/sin comunismo” no nombra ciertamente un enemigo real. Pero tal vez sea porque ése no es su verdadero objetivo, sino designar a todas aquellas fuerzas, corrientes, ideas y en última instancia personas que merecen ser expulsadas de una nueva delimitación social. Su objetivo ya no es la propuesta de una alternancia con una fuerza homóloga en el espectro izquierdo, con la que se compartirían una serie de consensos básicos, sino la redefinición misma de esos mismos consensos, y de los pactos democráticos que los sustentan. Ése es el sentido de la proliferación de tantos discursos de odio, tal y como los analizan Gabriel Giorgi y Ana Kiffer en su libro conjunto *Las vueltas del odio. Gestos, escrituras, políticas* (2020). A un nivel micropolítico, expandido molecularmente a través de las redes, los discursos de odio, como explican Giorgi y Kiffer, operan una ontologización, una naturalización del antagonismo político, conducente a una lógica de la competición biopolítica, un estado de naturaleza, y de guerra constante, al interior de la población. Una internalización en la propia población, de la gubernamentalidad neoliberal. En ese mismo proceso –y conectando con nuestro punto anterior sobre la visión histórica que anima estos proyectos–, los discursos del odio, señalan Giorgi y Kiffer, precisan asimismo de nuevas cristalizaciones de memoria, nuevas interpretaciones históricas de la comunidad política (en forma de nostalgia, retornos a una armonía orgánica y homogénea, etc.)

Un último aspecto, largamente discutido, de estas nuevas derechas, es su connivencia, cuando no abierta estimulación, de teorías de la conspiración, bulos y todo tipo de narrativas paranoicas. Esta cuestión muestra precisamente una cierta dependencia mutua entre el centrismo liberal y las derechas posfascistas, ejemplificada en la problemática de la “posverdad” y las “fake news” que tanto ha marcado el debate público en los últimos años. La lógica del bulo y de la conspiración normalmente solo encuentra una respuesta de un racionalismo impotente: la postura de la verificación, el fact-checking (en España, webs como “Maldito Bulo” o “Newtral”). En realidad, conspiración y fact-checking participan de la misma problemática empirista. De acuerdo con ambas posturas, solo la verdad de los hechos aislados, supuestamente objetivos, puede salvarnos. Bien para iluminar las intenciones y voluntades ocultas tras la apariencia de la verdad oficial, bien para refutar hechos falsamente contruidos. Pero sabemos que eso no es suficiente. Las teorías de la conspiración – que no dejan de ser, en cierto modo, una caricatura o reverso oscuro del empirismo y del racionalismo - tienen una ventaja además sobre el fact-checking: proveen de una narrativa (delirante, pero articulada) a esos hechos.

Para poder entender mejor el poder y los efectos de las teorías de la conspiración en las sociedades contemporáneas, es preciso, como argumenta Nicolas Guilhot en un ensayo reciente (Guilhot 2021), salir del marco psicologista y cognitivista empleado habitualmente para analizarlas, y predominante en EEUU desde el clásico de Hofstadter “The Paranoid Style in American Politics”, publicado en 1964 en *–of all places– Harper’s*. Apoyándose en Ernesto De Martino y Edgar Morin, Guilhot explica cómo las teorías de la conspiración se nutren del aislamiento social, la soledad, los miedos individuales para, a través de su vehiculización en narrativas de matriz apocalíptica, proveer a sus seguidores de significados y de redes que operan como un remedo de comunidad. La cuestión, por tanto, no sería tanto el constante desmontaje de las falacias argumentales de tales teorías – por más que obviamente eso resulta imprescindible – sino preguntarse cuáles son las necesidades y deseos que sus seguidores buscan– y parecen llenar – en ellas.

Como decíamos más arriba, estos bloques ideológicos no son totalmente homogéneos ni cerrados: existen diversas corrientes en su interior, y establecen relaciones de ósmosis e influencia mutua con otros. En el campo de las nuevas derechas posfascistas, es preciso señalar la emergencia de dos corrientes que, aunque parcialmente subsumidas en este bloque, poseen características propias, y bien podrían terminar por desgajarse para lograr articulaciones políticas independientes. Una de ellas es sin duda la derecha evangélica, especialmente fuerte en Latinoamérica y EEUU, y que ha sido ingrediente fundamental de fenómenos como Bolsonaro, a la vez que fuertemente influyente, a través de fundaciones y redes como El Yunque, entre otras, en la generación del fantasma de la “ideología de género”, por ejemplo. (Stefanoni, 2021b) Otras son las líneas libertarias o anarcoliberalas, derivaciones literalistas y radicales de la ideología neoliberal, extremadamente individualistas. Hasta ahora han sido corrientes bastante pintorescas y recluidas en espacios de internet. Pero es necesario prestar atención a la creciente audiencia que diversos *youtubers* han alcanzado, especialmente entre jóvenes, tanto en España como en Latinoamérica, como en EEUU, en donde comenzaron a popularizarse estas posiciones. Y también a la emergencia de articulaciones políticas próximas a estas líneas, como es el caso de la candidatura Avanza Libertad, liderada por el televisivo economista Javier Milei (Rivas Molina 2021).

6. ¿Contra el posmodernismo identitario? La izquierda reaccionaria

La última posición a explorar proviene del campo de la izquierda. Aunque resulta hasta cierto punto sorprendente la emergencia de una suerte de “izquierda reaccionaria” o del llamado “rojipardismo” en diferentes países (en España, pero también en Alemania con *Aufstehen*, o en Reino Unido con *Blue Labour*), el fenómeno puede entenderse en parcialmente mediante la explicación que Fisher hacía del “superego leninista” en introducción inconclusa a *Acid Communism*. Esto es, la posición purista que, instalada en la Revolución como evento absoluto que le provee de una atalaya privilegiada, es incapaz de ver las posibilidades políticas en las tensiones y contradicciones presentes del capitalismo, ya que ninguna de ellas está a la altura, o posee la coherencia y autoconciencia correctas que la capaciten para provocar la llegada del gran acontecimiento revolucionario. Esa posición, presente en la izquierda desde hace décadas (es un producto de la lenta decadencia y descomposición del marxismo-leninismo), ha generado una variante adaptada al momento presente, por la que los elementos estructurantes de ese pensamiento han encontrado ahora vehículo en términos y conceptos reaccionarios. Así, de manera paralela, y a menudo solapada, a la denuncia de “lo woke”, desde ámbitos y publicaciones de izquierda se opera con la construcción de otro

antagonista de paja, en este caso un “posmodernismo” totalmente desfigurado conceptualmente, pero que por eso mismo es capaz de nombrar todo tipo de corrientes, posiciones políticas y síntomas: sirve tanto para la denuncia sistemática y nada matizada a toda “política de identidad”, como para defender un concepto reduccionista de clase basado en una idealización extrema de la vieja clase obrera fordista. Todo ello en ocasiones adornado de proposiciones tácticas – como la de la recuperación de una supuesta clase obrera industrial autóctona – basada paradójicamente en lecturas completamente erróneas de otros contextos sociopolíticos, como precisamente el estadounidense (que curiosamente es denunciado a menudo por haber exportado sus políticas de identidad a otros países).

De forma paralela a este nuevo pseudo-obrerismo, han surgido también corrientes esencialistas en el feminismo, como las llamadas corrientes “terf” (transexclusionary radical feminist). Una primera explicación obvia de ambos fenómenos es a través de su surgimiento reactivo en momentos de incertidumbre: en un momento de derrota, de vacío de proyectos en la izquierda, hay quien busca refugio en la seguridad de una identidad fuerte, claramente delimitada y, por eso mismo, esencializada y fetichizada. Como si la lógica capitalista de la producción de escasez se tradujera al campo político e ideológico: es más importante competir por la definición de mi sujeto, por la eliminación de la competencia alrededor de la problemática que me construye políticamente, que por la construcción de alianzas y espacios para la confrontación del enemigo común: la clase obrera debe dejar fuera a los trabajadores migrantes; el sujeto mujer precisa dejar fuera otras construcciones y vivencias del género.

Se trata de un fenómeno que Fisher trató en sus últimas clases, poco antes de su suicidio en 2017, recogidas recientemente en el volumen *Postcapitalist Desire* (2021): cómo la lógica última (social, política, libidinal incluso) del neoliberalismo es el resentimiento. Así, incluso cuando el concepto de clase reaparece, lo hace como resentimiento (y esto es patente tanto en los nuevos fascismos como en el rojipardismo): la reaparición de una supuesta clase obrera (blanca) cuya conciencia de clase está siempre ya reificada. La habitual confusión entre resentimiento y conciencia de clase reside en que ambas estructuras de sentimiento provienen de la misma realidad material: la desigualdad, la explotación. Sin embargo, mientras la conciencia de clase consistiría en la práctica que intenta ligar la experiencia individual de la explotación a un proyecto político colectivo, a la revalorización de las experiencias colectivas, los saberes y conocimientos de un grupo social y –también- la construcción de una identidad colectiva (desmintiendo de hecho la oposición que la izquierda reaccionaria supone entre demandas materiales y demandas identitarias), el resentimiento opera como su reverso oscuro. La afirmación que provee es siempre individual, puramente reactiva y, de un modo perverso, construye en su sujeto un orgullo de la propia explotación que sufre y del lugar social que ocupa, sin cuestionarlo. Así, el resentimiento resulta inoperante políticamente: no genera un deseo de transformación de la sociedad –que supondría abandonar su lugar y sentido en la misma– sino la confirmación de ese mismo lugar y sentido.

Por otra parte, es fácil ver hasta qué punto el supuesto antiposmodernismo de estas corrientes de izquierda resulta ser, de forma inconsciente y paradójica, profundamente posmoderna. Por usar uno de los conceptos clave que el teórico marxista Fredric Jameson relacionaba con el posmodernismo, las invocaciones esencialistas a una clase obrera (idealizada, y profundamente recortada) de otro tiempo resultarían en un cierto pastiche (Jameson 1991). La invocación a la lucha de clases, y la constante referencia a “lo material” no servirían para ningún tipo de análisis político o estratégico, sino únicamente a la recreación –diferida en el tiempo y en el espacio– de una retórica, de una épica revolucionaria, de un –precisamente– mero discurso cuya finalidad o efectos no ocurren

en este mundo, sino en la gratificación mental de sus emisores. Se trata de una conversión de la lucha de clases en puro gesto performativo, afirmación inútil de una posición. Y como tal afirmación, profundamente identitaria y antipolítica. Una -aparente- afirmación de clase, pero de la que desaparece cualquier elemento relacional de la misma, su potencia dialéctica y política. Por eso Althusser decía que, para la teoría y práctica políticas marxistas, era la *lucha* de clases –su configuración y composición en un contexto histórico concreto– lo que definía a las clases, y no las clases mismas.

7. Conclusión: mapas cognitivos y nuevos deseos

Tras presentar este provisional y muy aproximativo mapa ideológico del presente, tan sólo faltaría una posición por describir. Parafraseando un tanto las tesis sobre la hauntología de Derrida en su *Espectros de Marx* –y con las que Fisher dialogaba en *Ghosts of My Life* (2014)–, la historia política está siempre atravesada por la presencia de fantasmas, de espectros (del comunismo, de Marx), y esa presencia es a menudo convocada, conjurada, precisamente, no por sus partidarios, sino por quienes temen a ese fantasma. “Hegemony still organizes the repression and thus the confirmation of a haunting. Haunting belongs to the structure of every hegemony” (Derrida, 1994: 37). En otras palabras, las corrientes ideológicas que hemos descrito resultan tremendamente *sintomáticas*, no sólo en el sentido evidente de ser índices de un determinado estado de cosas, sino también porque en su propia existencia (a través de manifestaciones discursivas, actitudes individuales y colectivas, afectos) delatan sus propias proyecciones. Si estamos de acuerdo en que posiblemente nos encontramos en un momento de descomposición de una hegemonía, podemos también suponer que esa función hegemónica de control y confirmación de una presencia (aquel *haunting* descrito por Derrida) se ha descompuesto también, generando una multiplicación de miedos, inseguridades y fantasmas. A partir de esas posiciones, tal vez podamos saber mejor qué defendemos quienes no nos identificamos con ellas. No porque carezcamos de una fuerte agenda propositiva (existen multitud de ideas, propuestas y programas en la izquierda transformadora), sino porque saber a qué temen exactamente aquellas posiciones puede ayudarnos a afinar un poco más lo que defendemos, a averiguar qué significa e implica para otros aquello que defendemos.

Las tres posiciones descritas construyen, como hemos visto, sus respectivos fantasmas y figuras de paja. El centrismo liberal usa la cancelación para defender una jerarquía en la esfera pública; las derechas posfascistas intentan, mediante el recurso a las escrituras del odio, una nueva (vieja) delimitación de la comunidad política, en base a la exclusión en términos de raza, género, orientación sexual (y también clase, aunque no lo declaren abiertamente); la izquierda reaccionaria, por su parte, reclama un retorno a identidades fuertes, unidas, monolíticas. Es fácil ver que un lugar común a las tres posiciones tiene que ver con un deseo de orden, de ver a cada cual “en su sitio”, de evitar la mezcla y contaminación de ideas, de comunidades, de identidades y de certezas. Frente a ese deseo de orden, parece bastante claro qué defendemos: un igualitarismo radical, que implica no la anulación de la libertad y las diferencias sino, por el contrario, precisamente la construcción de posibilidades de libertad para una amplia mayoría de sujetos. Una sociedad solidaria, cooperativa y cuidadora para todas las personas.

Quiero terminar aludiendo brevemente a dos cuestiones que creo pueden ayudarnos a definir algunas tareas (culturales, teóricas y políticas) en el presente contexto. La primera es la necesidad de un rearme crítico, de la recuperación de las capacidades imaginativas por parte de las fuerzas transformadoras, no sólo en un plano teórico, sino en su habilidad para atravesar y conectar debates, preocupaciones, miedos y dolores y

llegar a sectores más amplios de la sociedad. Vivimos tiempos profundamente simplificadores, algo que se debe sin duda a las redes, pero también a un sistemático estrechamiento de la esfera pública, también y sobre todo en los medios de comunicación mayoritarios y en los sistemas educativos. La barbarie posfascista, como decíamos, no es una aberración externa al neoliberalismo, sino su conclusión misma. Y como tal se explica también a través de la observación, por ejemplo, de la universidad neoliberal, de su paulatino y sistemático abandono de las humanidades y las ciencias sociales, del estrechamiento de su misión social. Frente a esta situación, es preciso reclamar la importancia de las humanidades no desde un abstracto humanismo (un resto elitista de otro tiempo) sino desde su capacidad para generar aquello que Fredric Jameson (precisamente en su clásico ensayo sobre el posmodernismo) denominaba “mapas cognitivos”, esto es, narrativas capaces de conectar hechos, tiempos, causas y espacios (Jameson 1991). Esa sería otra manera de reivindicar, siguiendo ahora a Marina Garcés, una “nueva ilustración radical”, caracterizada por aplicar sobre ella misma sus propios instrumentos de (auto)crítica, de comprensión de la diferencia y de la múltiple variabilidad histórica, y no para convertirse en una mera invocación monolítica y abstracta de la “Razón” o de “Occidente”. En otras palabras, es preciso reclamar las humanidades y las ciencias sociales como antídoto antifascista.

La segunda, y última, cuestión, siguiendo al último Fisher, tiene que ver precisamente con el deseo. Si bien es cierto que, en las fuerzas transformadoras y emancipadoras, en lo social y lo político, no faltan propuestas e ideas, quizás ha resultado difícil a menudo -por diversas razones- conectar esas ideas con impulsos desiderativos más profundos. El horizonte en que se mueven las posiciones descritas más arriba es fundamentalmente hobbesiano: un mundo de caos, competición, desigualdad asumida que finalmente sólo puede abocar al cinismo y al resentimiento. Un “estado de naturaleza” que parecería requerir el tipo de respuestas y seguridades que el centrismo liberal, las derechas posfascistas y la izquierda reaccionaria intenta proveer. Asumiendo lo difícil que es lidiar con ese horizonte ¿es posible plantearse una resignificación profunda de algunos de los parámetros del mismo? Según autores como Paolo Gerbaudo, nos encontramos, tras la Gran Recesión posterior al 2008 y las crisis abiertas por la pandemia de la Covid-19, en un momento de formación de un neoestatismo en el que nociones como seguridad, control, soberanía y otras se encuentran en una fase de potencial resignificación, con posibles variantes autoritarias (a la derecha) y emancipatorias (a la izquierda) (Gerbaudo 2021). Es evidente que se trata de problemas sumamente complejos que requieren mucho más que meros ejercicios discursivos voluntarista. Pero creo que cabe subrayar la tarea de generar comprensiones transformadoras de estos conceptos: la seguridad no es un asunto policial, sino que tiene que ver con el bienestar material de comunidades y barrios; la soberanía no es una cuestión de fronteras sino de capacidad de deliberar, decidir y profundizar en los funcionamientos democráticos. La cooperación, la solidaridad y los cuidados no son abstrusas nociones posmodernas, sino la condición de posibilidad de la sociedad misma, de su reproducción y sustentación. El contexto de la pandemia, con toda su angustia y dolor, puede ser –a pesar de tantos sombríos desarrollos presentes– una ocasión para redescubrir en nuestra vulnerabilidad compartida, en la precariedad generalizada, las posibilidades de otros futuros.

8. Referencias

- Derrida, Jacques. (1994). *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and The New International*. Routledge.
- Fisher, Mark (2009). *Capitalist Realism. Is There no Alternative?* Zero Books.

- Fisher, Mark (2013). "Exiting the Vampire Castle". *Open Democracy*. 24 de noviembre 2013.
<https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/exiting-vampire-castle/>
- Fisher, Mark (2014). *Ghosts of My Life. Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Zero Books.
- Fisher, Mark (2018). "Acid Communism (Unfinished Introduction)", en Mark Fisher. K-Punk. *The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher* (2004-2016). Repeater Books.
- Fisher, Mark (2021) *Postcapitalist Desire. The Final Lectures*. Repeater Books.
- Forti, Steven (2020). "Los rojipardos: ¿mito o realidad?". *Nueva Sociedad*, 288, julio-agosto 2020. <https://nuso.org/articulo/los-rojipardos-mito-o-realidad/>
- Frank, Thomas (2004). *What's the Matter With Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*. Henry Holt and Company.
- Fraser, Nancy (2017). "The End of Progressive Neoliberalism", *Dissent*. Spring 2017.
https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser
- Garcés, Marina (2017). *Nueva ilustración radical*. Anagrama.
- Gerbaudo, Paolo (2021). *The Great Recoil. Politics After Populism and Pandemic*. Verso Books.
- Giorgi, Gabriel y Ana Kiffer (2020). *Las vueltas del odio. Gestos, escrituras, políticas*. Eterna Cadencia.
- Guilhot, Nicolas (2021). "Bad Information". *Boston Review*, 23 de Agosto.
<https://bostonreview.net/politics/nicolas-guilhot-bad-information>
- Haider, Asad (2018). *Mistaken Identity. Race and Class in the Age of Trump*. Verso Books. (trad. Castellano: (2020) *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*. Traficantes de Sueños. Traducción de Sergio Ojeda Rodríguez).
- Hofstadter, Richard (1964). "The Paranoid Style in American Politics". *Harper's Magazine*, Noviembre 1964.
<https://harpers.org/archive/1964/11/the-paranoid-style-in-american-politics/>
- Jameson, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- Lijtmaer, Lucía (2019). *Ofendidos. Sobre la criminalización de la protesta*. Anagrama.
- Martínez, Miguel (2017). "El Imperio del extremo centro", *CTXT*. 20 de diciembre.
<https://ctxt.es/es/20171220/Politica/16846/imperio-colonialismo-roca-barea-imperiofobia-c%27s.htm>
- Rivas Molina, Federico (2021). "“Tienen miedo, los zurdos tienen miedo”: el grito de guerra de los “libertarios” argentinos". *El País*, 22 de agosto.
<https://elpais.com/internacional/2021-08-23/tienen-miedo-los-zurdos-tienen-miedo-el-grito-de-guerra-de-los-libertarios-argentinos.html>
- Seymour, Richard (2019). "Anticommunism without communism". 8 de enero 2019. Patreon personal del autor. <https://www.patreon.com/posts/23818607>
- Seymour, Richard (2020). *The Twittering Machine*. Verso Books. (trad. Castellano: *The Twittering Machine* (La máquina de trinar). Akal. Traducción de Alcira Bixió).
- Stefanoni, Pablo (2021a). "Anticomunismo zombi". *CTXT*. 8 de septiembre 2021.
<https://ctxt.es/es/20210901/Politica/37132/anticomunismo-zombi-extrema-derecha-alt-right-pablo-stefanoni-capitolio.htm>
- Stefanoni, Pablo (2021b) "Los evangélicos se volvieron una parte importantísima del mundo popular al que el progresismo busca interpelar" (Entrevista a Pablo Semán)

<https://ctxt.es/es/20210901/Politica/37247/pablo-seman-religiones-america-latina-evangelicos-pablo-stefanoni-pentecostales.htm>

Traverso, Enzo (2019) *The New Faces of Fascism. Populism and the Far Right*. Verso Books.

VV.AA. (2021) “A Letter on Justice and Open Debate”. *Harper’s Magazine*. 7 de julio de 2021. <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>

Deseo y nostalgia de futuro, notas sobre la emancipación en Mark Fisher.

Jorge Lago Blasco*
(Universidad Carlos III de Madrid)

Recibido: 14/11/21 Aceptado: 11/12/21

Resumen: En este artículo se explora la mutación histórica de los años 70 y 80 que da lugar a la hegemonía neoliberal desde un punto de observación acotado: la articulación fallida o un diálogo frustrado entre los espacios y prácticas de la cultura popular modernista y aquellos de la izquierda organizada. Una desconexión, por tanto, entre los imaginarios políticos emitidos desde el mundo del trabajo y aquellos producidos o explorados desde el modernismo contracultural. Se analiza así esta desconexión como el origen de una brecha afectiva y política -hasta el momento definitiva- en torno a lo que podríamos cercar como la tríada trabajo, identidad y emancipación.

Palabras clave: neoliberalismo, cultura popular, fordismo, emancipación, identidad.

Desire and nostalgia for the future, notes on emancipation in Mark Fisher.

Abstract: This article explores the historical mutation of the 1970s and 1980s that gives rise to neoliberal hegemony from a narrow point of observation: the failed articulation or frustrated dialogue between the spaces and practices of popular modernist culture and those of the organised left. A disconnection, therefore, between the political imaginaries issued from the world of work and those produced or explored from countercultural modernism. This disconnection is thus analysed as the origin of an affective and political gap -until now definitive- around what we could call the triad of work, identity and emancipation.

Keywords: neoliberalism, popular culture, Fordism, emancipation, identity.

Sumario: 1. El nosotros y el neoliberalismo. 2. El trabajo de un duelo por hacer. 3. Empecemos por el trabajo... 4. ... y sigamos por una entidad escindida. 5. Y terminemos por una forma de temporalidad política. 6. El final de una ilusión. 7. El espíritu del 45 y la arquitectura temporal fordista. 8. Más allá del reconocimiento y la redistribución. 9. Una nostalgia reflexiva. 10. Sobre la ilusión de inmediatez contracultural. 11. La preparación cultural del futuro. 12. Deseo postfordista y neoliberalismo. 13. Referencias.

* jorgelago@gmail.com

“La historia de cómo la contracultura fue cooptada por la derecha neoliberal es ahora familiar, pero el otro lado de esta narrativa es la incapacidad de la izquierda para transformarse a sí misma frente a las nuevas formas de deseo a las que la contracultura dio voz” (Fisher, 2013: 6).

1. El nosotros y el neoliberalismo

Centraré las páginas que siguen en la propuesta circular que contiene esta frase de Fisher, es decir, en preguntarme por la relación que mantiene un relato familiar - demasiado familiar- del origen y las razones del neoliberalismo con aquello que esta familiaridad (vale decir, esta suerte de nosotros que se reconoce y por tanto identifica a través del relato que enuncia) tendería a ocultar (su incapacidad, dice Fisher, no solo de hacerse eco de mutaciones históricas en el deseo y sus objetos, sino de aceptar la transformación de sí que necesariamente se seguiría de acoger o responder a esas nuevas formas de deseo).

Es este desfase entre una pertenencia ya demasiado familiar y aquello que temporal y espacialmente la excede lo que se nos presenta como el lugar de un doble trabajo, conceptual y práctico, que pasaría por aceptar el neoliberalismo como se acepta una pérdida, para adentrarse en el duelo al que necesariamente obligaría. Aceptarlo, sí, pues es prerequisite para comprenderlo como expresión (perversa, desviada, capturada, invertida o negada... adjetívase como se prefiera) de un deseo tan propio como ajeno. Si el neoliberalismo se nos puede acabar presentando, tal y como afirmaba Jeremy Gilbert y recoge Fisher, como "el mundo al que todos le teníamos miedo, pero (que) de algún modo es también el mundo que queríamos" (Fisher, 2019: 54), se vuelve una necesidad teórica entendernos en relación con él, mostrar qué expresó tanto de nuestro deseo como de nuestra impotencia.

Por un lado, pues, la familiaridad propia de los relatos, símbolos y formas de identificación de una suerte de sujeto en descomposición (llamémosle izquierda). Por el otro, sin embargo, una quiebra y una ausencia (que excede las fronteras de ese sujeto sin poder, ni querer, romper del todo con él). Entre un lado y otro de esta tensión irresuelta, la posibilidad de arrojar luz sobre el origen, las razones o las condiciones de posibilidad de la contrarrevolución neoliberal. Y todo ello con un propósito, acaso una necesidad exigida por el trabajo del duelo: la de elaborar afectivamente, para dejar atrás, una estructura de sentimiento que da cohesión, al tiempo que corre el riesgo de asfixiar, a los miembros de esta familia en crisis: la autocomplacencia y lo exculpatorio de su discurso frente al neoliberalismo. O esa mezcla de melancolía (Brown, 1999) e histeria (Žižek, 1991) que han terminado por construir un refugio (acaso una ciénaga) para la impotencia en la forma de una identificación con la propia imposibilidad política. O, si se prefiere, la derrota (frente al neoliberalismo) como señal de identidad, vale decir, la victoria de lo siempre otro como alteridad desde la que nombrarse e identificarse.

2. El trabajo de un duelo por hacer

El interés indudable de Mark Fisher es que no solo permite ir más allá de este juego de identificaciones negativas -autocomplacientes o exculpatorias- propias de buena parte de las izquierdas, sino que lo hace sin la necesidad de renegar para ello de un claro sentimiento de pertenencia. No es una ruptura edípica lo que se propone para afrontar este trauma familiar, sino más bien un duelo en el que Fisher trabaja o, mejor, permite a sus lectores trabajar, de cara a la desestabilización de las fronteras mismas que definen el

adentro y el afuera de la identidad familiar. Y para acabar mostrando que lo que se identifica en el Otro neoliberal no solo no es ajeno al nosotros familiar de la izquierda, sino que solo desde la identificación y aceptación de aquello que ese Otro contiene de uno mismo, del juego de espejos entre el nosotros y el otro (o del yo mismo como parte de ese Otro), podremos reanudar el deseo y su articulación política.

Otra mirada sobre las condiciones de posibilidad del neoliberalismo, esa es la lectura que haré aquí de Fisher, que no es sino otra lectura de un nosotros que se construye en la relación con el neoliberalismo como su alteridad. O, si se prefiere, y por decirlo en la estela de Stuart Hall, se trataría de la necesaria comprensión del auge del thatcherismo y del neoliberalismo como inseparables del diagnóstico crítico de los límites de la izquierda organizada.

De forma que, frente a una lectura del origen, despliegue y hegemonía del neoliberalismo como una suerte de pura exterioridad en disputa antagónica contra un sujeto pleno, es decir, frente a un nuevo pero repetido relato del neoliberalismo como una ofensiva desde fuera y desde arriba, que cooptaría o anularía a una identidad o un sujeto ya dados y de alguna manera suturados o cerrados sobre sí mismos, lo que estaría proponiendo Fisher es extraer las lecciones, nunca del todo atendidas por las izquierdas, de aquella máxima de Stuart Hall de que “la izquierda esperó pacientemente a que se reanudaran los viejos ritmos de la lucha de clases, cuando de hecho eran las formas mismas de la lucha de clases las que estaban siendo transformadas” (Hall, 2018: 269) sin que ese sujeto familiar fuera capaz de responder a esa reconfiguración. Una crisis del sujeto y un sujeto en crisis.

Podemos formular la manera en la que Fisher identifica y mapea esta crisis como una suerte de articulación fallida o un diálogo frustrado entre los espacios y prácticas de la cultura popular modernista y aquellos de la izquierda organizada. Una desconexión, por tanto, entre los imaginarios políticos emitidos desde el mundo del trabajo y aquellos producidos o explorados desde el modernismo contracultural. Es esta desconexión la que acabará abriendo una brecha afectiva y política -hasta el momento definitiva- en torno a lo que podríamos cercar como la tríada trabajo, identidad y tiempo.

3. Empecemos por el trabajo...

Si la izquierda organizada (partidos, sindicatos, intelectuales orgánicos) hacía pivotar sus imaginarios políticos en una ontología dual del trabajo, desplegado ora como actividad productiva (autorrealización, actividad laboral como metabolismo del hombre con la naturaleza, identidad como identificación con la materialidad propia de las tareas productivas, desalienación y repertorio de demandas englobadas en lo que Boltanski y Chiapello denominaron crítica artista), ora como empleo (estabilización de las trayectorias de vida mediante su inscripción en puestos de trabajo asalariado que habilitan para el reconocimiento, la participación política y la integración socio económica, y desde los que se despliegan las formas de crítica “social”, por seguir con la categorización de Boltanski y Chiapello), Fisher encuentra en algunas de las manifestaciones de la cultura popular una exploración y una anticipación de formas de vida construidas más allá de esta doble ontología: futuros postlaborales, formas de autorrealización y construcción de la identidad más allá de las rutinas y las clausuras de la repetición fordista, y de sus expresiones normativas asociadas de deseo, sexualidad y familia. Imaginarios sostenidos, por tanto, en una idea de libertad y de liberación necesariamente construidas en los márgenes, o directamente al margen, de la actividad productiva y sus modalidades de regulación social.

4. ...y sigamos por una identidad escindida

Si el desencuentro o la articulación fallida entre los imaginarios políticos y los modos de representación cultural proporciona un punto de observación desde el que dar cuenta de la mutación histórica del último tercio del siglo XX, seguramente podemos interpretar el sentido y dirección de esta mutación desde una contradicción o tensión que considero constitutiva de las luchas por la emancipación y de la temporalidad histórica que indefectiblemente despliegan: la que contrapone identidad y diferencia o, si se prefiere, afirmación y transformación de las identidades sociales. Es decir, la tensión paradójica que anida entre la afirmación y búsqueda de reconocimiento de una identidad (individual o colectiva) que tiende a construirse políticamente desde un horizonte (acaso un deseo) de superación o negación de esa misma identidad.

5. Y terminemos por una forma de temporalidad política

Esta dialéctica sin síntesis entre la identidad y su negación (o diferencia) se traducía, en el caso de los movimientos obreros y las luchas de clases, en la afirmación y búsqueda de reconocimiento de un sujeto y un lugar social (las posiciones de clase, la identidad obrera, el *ethos* productivo, las condiciones de trabajo y vida exigidas y conquistadas desde y para esos espacios sociales) y en una lucha política atravesada por un horizonte de sentido que se construía desde el deseo de trascender (negar, abandonar o superar) ese mismo lugar o posición social (en favor, claro, de una sociedad sin clases, por ejemplo, o de un horizonte progresivamente liberado del trabajo, de la necesidad y de la producción, tal y como las distintas narrativas futurizadas de la revolución o la reforma proyectaban).

6. El final de una ilusión

Si no parece inverosímil que necesitemos afirmarnos para dejar de ser, que tomemos las categorías normativas que nombran y producen la ordenación y subordinación de las poblaciones (obrero, mujer, negro, gay, trans...) como goznes afirmativos de una identidad (y de un sujeto político) que, no obstante, busca e imagina en el transcurso de su afirmación y búsqueda de reconocimiento, de sus luchas y demandas políticas, trascender ese orden de posiciones y, con él, las mismas categorías que lo nombran y construyen (un más allá de la dualidad capital/trabajo, del binarismo propio del sistema sexo-género-deseo, de la construcción racializada de las poblaciones...), si, en definitiva, podemos identificar esta contradicción en movimiento entre identidad y diferencia como una constante de las luchas por la emancipación, se vuelve fundamental entender el diagnóstico de Fisher sobre la mutación histórica de los años 60-90 como el de una progresiva disolución de esa tensión, y de la consiguiente incomunicación de las dos lógicas sociales que la constituían en ese momento histórico: por un lado, la afirmación sin un horizonte de transformación de la identidad y las luchas obreras; por otro, un deseo de fuga y superación de esas mismas identidades obreras mediante la exploración contracultural de un modernismo popular desprovisto de una traducción o articulación en las mismas políticas que buscaban representar las demandas y luchas obreras. Entre un espacio social y otro, entre identidad y diferencia, una ausencia, una falta o una quiebra.

7. El espíritu del 45 y la arquitectura temporal fordista

Para explorar cabalmente las razones de esta ausencia convendría entender quizá las formas en que esta tensión entre identidad y diferencia se declinaba históricamente en una dirección u otra de sus polos constitutivos, o se “resolvía” narrativamente en la

proyección de unos u otros horizontes de sentido. La manera, por ejemplo, en que el llamado espíritu del 45 respondía a esta tensión entre las demandas obreras autoafirmativas y la proyección de horizontes y deseos de transformación y movilidad social. La traducción, en suma, que las distintas modalidades nacionales de la arquitectura temporal fordista hacía de esta tensión mediante la articulación de una equivalencia entre el tiempo de vida de los sujetos y el tiempo de la historia, vale decir, la lógica equivalencial por la que se nombra la coincidencia, en dirección y sentido, entre las vidas y tiempos del trabajo, por un lado, y el crecimiento económico, el progreso social y la concomitante ampliación del Estado, por el otro. La sujeción de los tiempos de vida a los espacios productivos y de consumo se acompañaba así, como su otra cara de Jano, de una integración de los horizontes de transformación social en la colonización misma del futuro (reducción y socialización de los riesgos mediante la aseguración pública de las trayectorias de vida y de las férreas jerarquías sociales en las que se asientan) por un Estado en permanente crecimiento.

También es necesario contemplar las formas por las que el deseo de trascendencia de las posiciones e identidades sociales ocupadas se desplazaba progresivamente de las gramáticas de la revolución -como un momento siempre desplazado, como un futuro que no podía nunca empezar-, a la temporalidad progresiva no solo de la socialdemocracia y los Estados del bienestar (con su presupuesta igualdad de oportunidades y una movilidad social ascendente que confirmaba el orden de posiciones a cambio de prometer una mejora para el conjunto de las poblaciones socialmente integradas), sino de la temporalidad generacional, vale decir, el intercambio, en una suerte de contrato social nunca escrito ni explicitado, del sacrificio presente de las generaciones de posguerra en favor de formas futuras de movilidad social, pero también de fuga del destino fordista, de los hijos nacidos de aquella generación, es decir, una socialización del sacrificio (paralela a la socialización de los ingresos salariales) que permitía imaginar no solo una mejora colectiva de las condiciones de vida de las generaciones presentes, sino de la formación, la educación, el ocio y el consumo cultural de la generación de los hijos, de forma que pudieran liberarse del orden de posiciones e identidades sociales fijas que prometían como un destino inevitable los tiempos de vida del fordismo.

De forma que esta arquitectura temporal responde, y por tanto incorpora, las demandas de aseguración y afirmación de las vidas e identidades obreras tanto como las condiciones materiales e institucionales de posibilidad para un modernismo cultural que, en algunas de sus manifestaciones, expresaba y daba salida al deseo contradictorio de fuga de, o ruptura con, esa misma arquitectura temporal. Si así se “resolvía”, mediante un desplazamiento temporal del deseo, el hiato propiamente moderno entre el campo de la experiencia y el horizonte de la expectativa (Koselleck, 2001), Fisher va a situar el colapso de esta tensión entre identidad y diferencia, y de la temporalización futurizada o modernizadora que proyectaba, en la incomunicación misma que se produce entre las gramáticas de las izquierdas laborales, replegadas progresivamente en la afirmación de sí de las vidas obreras, y las formas de exploración y experimentación de las vanguardias y contraculturas que, antes de ser cooptadas o anuladas por la industria cultural o la mercantilización neoliberales, habían quedado huérfanas tanto de marcos discursivos en los que traducir o articular políticamente sus imágenes del futuro y formas de deseo, como de sujetos políticos amplios que las sostuvieran y hegemonizaran.

8. Más allá del reconocimiento y la redistribución

Es en este marco en el que quizá podamos resituar y abordar mejor, entre otras cuestiones, el sempiterno debate entre reconocimiento y redistribución, o entre las políticas de la

identidad y aquellas supuestamente materiales, así como todo el juego de desplazamientos históricos que estos dilemas pretenden identificar. De entrada, y por lo dicho hasta ahora, empieza a ser quizá evidente que una de las formas más depuradas de política de la identidad que emerge en el ciclo político de los años 60 y 70 del pasado siglo puede ser identificada, precisamente, en la política de clase tal y como es representada por el laborismo inglés, encerrado a partir de ese momento, según diagnosticara desde finales de los años 70 Stuart Hall, en un discurso autorreferente o autoafirmativo, cerrado por tanto a la exploración de formas de transformación de sí, al diálogo con otros espacios sociales y otras formas colectivas que emergían desde el campo popular. O, como también señalara años más tarde Judith Butler en su ya clásico “El marxismo y lo meramente cultural (Butler, 2016), en referencia a las distintas formas de ortodoxia izquierdista, eran precisamente estas políticas de la identidad (izquierdista) las que promulgaban o decretaban la necesidad de una unidad (del discurso, el sujeto y el horizonte de emancipación) que solo había existido como un deseo retrospectivo de un sujeto en crisis o descomposición; amén de que, paradójicamente, este mandato de unidad acababa siendo responsable de expulsiones, deserciones y fugas, cada vez más frecuentes y realizadas, precisamente, en y por las distintas formas de activismo político y exploración contracultural que, animadas por un deseo de transformación o deconstrucción de las identidades heredadas, no encontraban en las gramáticas de las izquierdas organizadas posibilidad alguna de diálogo, articulación o intersección.

Estas formas contraculturales acabaron así expresándose desde lógicas temporales paradójicas, cuando no cortocircuitadas, en la medida en que quedaban atrapadas en una suerte de revolución sin horizonte ni sujeto revolucionarios, y en una reforma constante de sí sin formas institucionales o colectivas en las que cristalizar. Ni la forma partido o sindicato, replegadas ambas a la afirmación de una identidad que pretendía constituirse como unidad de un cuerpo social excesivamente heterogéneo como para encajar en sus marcos totalizadores, ni las formas contraculturales, enfrascadas en una fuga de sí sin relatos ni sujetos políticos capaces de hacer de sus formas de deseo prácticas culturales y modos de vida hegemónicos, parecían a la altura del desafío histórico al que se enfrentaban. Era así el propio impulso modernizador de las luchas por la emancipación, aquel que mediante la tensión entre la afirmación de las identidades presentes y la apertura de horizontes de transformación había imaginado futuros alternativos más allá de la necesidad y la repetición, el que se adentraba en una profunda crisis para la que los apelativos de posmodernidad u ofensiva neoliberal resultan excesivamente simplificadores.

9. Una nostalgia reflexiva

Una simplificación que conduce necesariamente a formas de representación demasiado habitualmente constreñidas por los imaginarios comunicados que componen cada uno de los dos polos de esta relación rota, es decir, por una inevitable imaginación nostálgica. Por un lado, las demandas, necesidades y luchas obreras quedan en esta mirada nostálgica desligadas de las formas en que estas mismas demandas y luchas imaginaban y se abrían a la exploración de futuros que quedaron trágicamente irrealizados. La nostalgia tiende así a reducir o encapsular en la pura materialidad la representación de las vidas obreras, como si las identidades forjadas en torno al trabajo fuesen incapaces de pensarse más allá de la mera necesidad, o como si las formas colectivas de vida que generaron fueran el simple y pobre reflejo de una estructura ya dada por las relaciones de producción.

Lo que hoy constituye el objeto de la falta que estructura necesariamente toda imaginación nostálgica acaba proyectado en las condiciones de vida del fordismo y no,

precisamente, en la posibilidad que tenían esas vidas de imaginarse más allá de los límites del trabajo, de las rutinas y los horizontes de vida circunscritos a los espacios laborales. Una nostalgia del pasado como un espacio acotado en el tiempo, incapaz por tanto de hacerse cargo de los futuros de liberación imaginados y articulados en cada uno de esos pasados. Y una nostalgia que condena así, y de forma siempre retrospectiva, a los deseos de transformación o emancipación a quedar circunscritos al interior de los muros de las fábricas, a los barrios obreros de las grandes metrópolis, a los procesos laborales, al tiempo que condena o desprecia el sacrificio de las vidas de trabajo de unas generaciones que imaginaban -como desplazamiento de la temporalidad futurizada de la revolución a la de las lógicas generacionales y familiares- un más allá de sus condiciones y horizontes de vida en los de las nuevas generaciones.

Amén de que el neoliberalismo se definió precisamente desplazando este sacrificio generacional propio del fordismo a un sacrificio individual sin más horizonte de transformación que la revolución permanente del sujeto, es decir, del mandato del “hazte a ti mismo” que caracteriza la lógica de la valorización capitalista de la subjetividad. Es decir, una suerte de conversión neoliberal de la lógica sacrificial al perímetro del sujeto y a la consiguiente negación de sus propios deseos en pos del aumento constante de su valor. Claro que esta lógica perversa de la inversión capitalista en uno mismo, de la subsunción de los tiempos y deseos del sujeto al incremento de su valor como capital humano, no deja de ser la otra cara trágica de la inmensa dificultad con la que se encontraron los hijos del fordismo para materializar los imaginarios postlaborales o postfordistas que buscaba indirectamente el sacrificio laboral de sus padres.

En cuanto a las formas creativas de las vanguardias culturales de los 70 y 80, sabemos por Jameson (1991) que quedaron atrapadas, también, en una forma de representación nostálgica o, como la redefiniera Fisher, en la lógica creativa de la retromanía. Vale decir, en una repetición formal o estilística desprovista, precisamente, del impulso modernizador, de la exploración, la apertura, la indagación de futuros formales y vitales alternativos. De nuevo estamos ante una inversión de forma y contenido por la que la imaginación nostálgica acaba repitiendo estilos y formas creativas congeladas y, por tanto, desprovistas, precisamente, de aquello que las hacía capaces de abrir las identidades y las formas de comprensión y exploración de horizontes futuros.

No hay en Fisher, quizá convenga recordarlo, una nostalgia por las formas culturales que recorre y analiza, por los estilos, grupos, sonidos o imágenes de su propio pasado o de su educación sentimental sino, de nuevo, por el impulso modernizador que las animaba, es decir, como soportes para imaginar y explorar el futuro, para abrir o desestabilizar las identidades sociales a las que interpelaban, por la potencia de transformación que contenían. Vale decir, por el modernismo democrático que estas formas culturales expresaban.

Conviene quizá hacer aquí uso de la distinción que propone Svetlana Boym en *El futuro de la nostalgia* entre las formas restauradoras de la imaginación nostálgica, es decir, aquellas que anhelan “la reconstrucción del hogar perdido” (Boym, 2015: 19) como el lugar de un pasado tan imaginado como idealizado, y la nostalgia reflexiva que, “más preocupada por el recuerdo cultural e individual”, “no pretende reconstruir un lugar mítico llamado hogar”. Esta nostalgia reflexiva está, dice Boym, “enamorada de la distancia, no del referente en sí” y, precisamente por ello, los nostálgicos de esta forma reflexiva de recuerdo “son conscientes de que existe un vacío entre la identidad y la semejanza”. “Esta falta de familiaridad -nos recuerda Boym-, esta sensación de distancia”, es la que “impulsa a este tipo de nostálgicos a contar su propia historia, a narrar la relación que existe entre el pasado, el presente y el futuro”. Es más, saben que en el pasado “se

despliega una infinidad de acontecimientos potenciales, posibilidades no teleológicas del desarrollo histórico” (Boym, 2015: 84).

Es esta necesidad de acudir al pasado para dar cuenta de las posibilidades no realizadas la que anima la mirada de Fisher, que lejos de quedar atrapado en una suerte de nostalgia restauradora, está profundamente atravesado por esta ambivalente o reflexiva forma de recuerdo, una nostalgia, acaso, del impulso modernizador que pudo, ay, trenzarse entre las izquierdas y las contraculturas, entre la repetición y la diferencia, entre la necesaria afirmación de unas identidades que se imaginaban más allá de sí mismas.

10. Sobre la ilusión de inmediatez contracultural

Pero conviene también aclarar que tampoco es la de Fisher una propuesta apoyada en una epistemología dicotómica por la que se pretenda reproducir o defender una oposición binaria entre, por un lado, una apertura de horizontes necesariamente propia a la cultura popular y, por el otro lado, el mero cierre identitario obrerista de las izquierdas organizadas en torno al trabajo. Hay una exploración mucho más fina, o ambivalente, en la obra de Fisher de las formas de operar de ambos espacios, de las contradicciones o tensiones internas que los atraviesan; una lectura deudora -o en cualquier caso heredera- de las necesarias ambivalencias que Gramsci siempre identificó en la cultura popular, atravesada según el sardo tanto por deseos y afectos emancipadores como reaccionarios o conservadores.

No está Fisher habitado, por tanto, por ninguna ilusión inmanentista en la potencia subversiva de una cultura popular auto generada que represente una alternativa a las lógicas de la representación y la opresión, como tampoco ubica el deseo (de transformación, de fuga, de ruptura) en una suerte de falta constitutiva necesariamente antagonista o anticapitalista. Fisher busca, más bien, entender, quizá en la estela de Deleuze y Guattari pero aterrizada en la fenomenología sociológica de los estudios culturales, las formas propiamente sociales, por tanto también capitalistas, de construcción del deseo, tanto de sus mutaciones históricas como de sus posibilidades políticas y emancipatorias.

Es más, hay en el último Fisher, en esas sesiones trágicamente interrumpidas que compusieron *Deseo postcapitalista*, un recorrido por las lógicas de la inmediatez vanguardista, por la impaciencia de las ficciones contraculturales que pretendían una “revolución social y psíquica de una magnitud sin precedentes” (Fisher, 2021: 35). Una crítica, por ejemplo, de las formas de rechazo a la familia en el mismo momento, podríamos añadir de la mano de Selina Todd (2018), en el que las familias de posguerra habían procedido a ese sacrificio de clase, el de toda una generación de padres y madres, en favor de la movilidad, transformación o superación de los horizontes de clase de unos hijos que, en sus declinaciones contraculturales más inmediatistas, acabaron rechazando sus mismas condiciones sociales y psíquicas de posibilidad. Y todo ello en esa inflexión discursiva, afectiva y económica que llevó a Margaret Thatcher a situar y encumbrar a la familia tradicional como sostén de su propio programa de modernización regresiva (Hall, 2018).

También da cuenta de esta atención cuasi fenomenológica a la tensión entre identidad y diferencia el incisivo recorrido que dedica Fisher al también profundamente ambivalente y contradictorio deseo de fuga de clase expresado, por ejemplo, en las letras y actitudes del Paul Weller de The Jam, o en The Fall y Mark E. Smith, y del peligro que suponía para toda una generación de creadores salidos de entornos obreros de acabar atrapada entre la pura afirmación del impulso creativo nacido de la rabia de una identidad de clase autoconsciente, y la mera asimilación cultural e integración individual en que

podía acabar traducido ese deseo de fuga. ¿Cómo superar el destino de clase sin negar al mismo tiempo la identidad como fuente creativa y expresiva? ¿Y cómo hacerlo, precisamente, en ausencia de un diálogo entre las expresiones contraculturales y las narrativas de la izquierda capaz de articular esos dos espacios en tensión?

11. La preparación cultural del futuro

Si la cultura musical jugó un papel central en “la preparación de la población para gozar de un futuro que ya no era blanco, masculino, heterosexual, un futuro en el que la renuncia a las identidades que fueron en todo caso ficciones pobres sería un afortunado alivio” (Fisher, 2019: 56), es claro que hizo también lo contrario. La cultura popular se presenta, por tanto, como un campo atravesado de fricciones, posibilidades políticas progresivas y reactivas, de aperturas de lo posible y de cierres en falso. Así, mientras la música del binomio Oasis y Blur “estaba diseñada para tranquilizar las ansiedades de los varones blancos en el momento en el que todas sus certezas se derrumbaban (identidad de clase, relaciones sexuales, identidad étnica)” (Fisher, 2019: 74), Tricky parecía en cambio representar una búsqueda de la diferencia por la que “se vuelve menos que uno, un sujeto dividido cuya integridad nunca podrá ser restaurada” y en el que el género, ya no la clase, “se convierte en un espacio inestable en el que la subjetividad continuamente se desliza entre la voz masculina y la femenina” (Fisher, 2019: 77).

Esas búsquedas que daban forma al futuro, que lo anticipaban o performaban, aparecían ya como fragmentos sin estructura, carentes de un relato que los acompañara o articulara en procesos culturales o políticos más amplios. Quedaban, pues, desprovistos de la tensión que el fordismo había sido capaz de trenzar institucionalmente, sin duda para desactivarla políticamente, entre la afirmación y la transformación de las identidades sociales. Sin esa conexión o articulación, no solo quedaba la izquierda replegada sobre sí misma, sino que era también la fuente creativa del modernismo popular la que se iba a su vez apagando. Como ya anticipara Jameson y se señalaba unas páginas arriba, las vanguardias y contraculturas dejaron de ser modernistas, vale decir, de tener el poder de performar o representar una idea coherente del tiempo presente como resultado de una anticipación hegemónica de las formas culturales del futuro.

12. Deseo postfordista y neoliberalismo

Sabemos, además, que esta pérdida de empuje modernizador de las contraculturas entró en una espiral de retroalimentación negativa por la que las ulteriores transformaciones económicas y políticas del neoliberalismo segaron sus condiciones materiales de posibilidad, las de unos Estados del bienestar con los que mantuvieron una relación necesariamente ambivalente: si habían generado las condiciones de posibilidad de la cultura popular modernizadora (una televisión pública, alquileres asequibles, tiempo liberado de la valorización mercantil, educación pública gratuita, espacios colectivos de socialización), lo hacían bajo lógicas burocráticas o autoritarias y, sobre todo, sostenidas en la estabilización forzosa de la misma arquitectura temporal que se pretendía trascender o derribar.

La ofensiva neoliberal a los Estados del bienestar, y esta es la última lección de la obra de Fisher que quería proponer aquí, debería quizá repensarse desde esta ambivalencia tanto de la crítica desde abajo a los Estados del bienestar como de las formas del deseo que las contraculturas expresaron sin eco en las izquierdas organizadas. ¿Podemos comprender la inflexión neoliberal a finales de los años 70 del pasado siglo sin atender a cómo se relaciona, e incluso responde, a estas formas de un deseo postfordista o postlaboral? Cuando la izquierda sigue analizando el neoliberalismo como una mera

ofensiva desde arriba a las conquistas de la izquierda organizada, por más verdad histórica que contenga este análisis parcial, ¿no procede al mismo tiempo a borrar las huellas de su propia dificultad o incapacidad para responder a esas formas de deseo? ¿No es ese olvido de su propia esclerosis ideológica y práctica el que lleva a comprender los deseos de transformación contracultural como meros reflejos individualistas y narcisistas del nuevo orden neoliberal? Es decir, como el deseo que anida en una “sociedad permisiva”, tal y como calificara Jim Callaghan a finales de los 60, entonces secretario general del Partido Laborista inglés, a la lógica cultural que supuestamente subyacía en los imaginarios contraculturales. ¿No sopla un aire demasiado familiar entre aquel diagnóstico de Callaghan, las posteriores interpretaciones meramente economicistas -socialdemócratas o marxistas- del neoliberalismo que han hegemonizado el discurso de las izquierdas organizadas y las actuales formas de nostalgia fordista que comparten amplias capas de las izquierdas, sobre todo tras el colapso del ciclo de cambio político iniciado tras la crisis financiera de 2008? ¿No podemos hoy (¡y debemos!) situar la posibilidad misma de aquella hegemonía neoliberal desde la previa o paralela incomunicación entre las ontologías del trabajo que sostuvieron los discursos de la izquierda y las formas contraculturales que expresaban un deseo de transformación y emancipación de las identidades, los horizontes y los imaginarios que prometían esos mismos discursos? ¿Debemos reducir esas formas de deseo a una mera expresión o reflejo de las mutaciones del capitalismo, de manera que las izquierdas organizadas queden liberadas de la responsabilidad histórica de no haber sido capaces de darles un espacio y, sobre todo, un tiempo, es decir, un horizonte, a esos deseos? Es más, el juego de depuración afectivo que ordena el campo político mediante una frontera estable entre un nosotros colectivo, cooperativo y unitario enfrentado al otro neoliberal atomizado y animado exclusivamente por el deseo de acumulación y valorización, ¿no forma parte de esta misma lógica exculpatoria de las izquierdas, incapaz de darle un lugar a las gramáticas de la emancipación, la libertad y la autonomía? ¿No hay algo en las razones históricas de ese otro neoliberal y, sobre todo, en la condición de posibilidad de su hegemonía que, por más desfigurado, invertido o pervertido histórica y socialmente que se quiera, formaba parte de un deseo que anidaba también en *nosotros*?

Claro que para hablar de (o desde) ese *nosotros*, tenemos que aceptar primero que este lugar de enunciación es el de una identidad evanescente y necesariamente virtual, en tanto que resultado de un diálogo o una articulación entre mundos que, desde los años 70, quedaron incomunicados, si es que alguna vez llegaron a comunicar del todo. Es, por tanto, un nosotros siempre posible y siempre negado, fruto de una potencia nunca realizada o actualizada, seguramente latente en todos los procesos de agregación o articulación política recientes, esos momentos populistas que interpelaron a un sujeto político profundamente heterogéneo que no terminó de desembarazarse de formas nostálgicas de imaginación que, como *lo real* lacaniano, parece que siempre acaban por volver con tozuda impotencia.

13. Referencias

- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002): *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal.
- Boyms, S. (2015): *El futuro de la nostalgia*. Machado Libros.
- Brown, W. (1999): “Resisting Left Melancholy” boundary 2 Vol. 26, No. 3 (Autumn, 1999), pp. 19-27, Published By: Duke University Press.
- Fisher, M. (2013): “A social and psychic revolution of almost inconceivable magnitude”: Popular Culture’s Interrupted Accelerationist Dreams, E-flux journal, Issue 46.

- Fisher, M. (2019): *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra.
- Butler, J. (2019): “El marxismo y lo meramente cultural” en Fraser, N. y Butler, J. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traficantes de sueños.
- Hall, S. (2018): *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*. Lengua de Trapo.
- Jameson, F. (1991): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*. Paidós.
- Koselleck, R. (2001): *Los estratos del tiempo: estudios sobre historia*. Paidós.
- Todd, S. (2018): *El pueblo. Auge y declive de la clase obrera británica (1910-2010)*. Akal.
- Žižek, S. (1991): *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Paidós.

Mark Fisher como modernista popular: la política cultural bajo el realismo capitalista

Germán Cano*

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 16/11/21 / Aceptado: 01/12/21

Resumen: ¿Qué consecuencias políticas y culturales tienen lugar cuando, como hoy en día, el aspecto más penetrante y sutil de la hegemonía tardocapitalista se define por bloquear todo tipo de imaginación colectiva? Pocos autores en los últimos tiempos como Mark Fisher han reflexionado con tanta intensidad sobre el significado de este “realismo capitalista” desde una preocupación que podríamos definir quizá como ecológico-cultural. ¿No padece el siglo XXI de un agotamiento de los recursos culturales similar al de los naturales? Este artículo busca analizar el sentido de la categoría fisheriana de “modernismo popular” como un modo de implementar una política cultural contrahegemónica en nuestro horizonte histórico

Palabras clave: Realismo capitalista; pedagogía; política cultural; hegemonía; modernismo popular.

Mark Fisher as a popular modernist: cultural politics under capitalist realism

Abstract: What are the political and cultural consequences when, as today, the most pervasive and subtle aspect of late-capitalist hegemony is defined by blocking any kind of collective imagination? Few authors in recent times as Mark Fisher have reflected as intensely on the meaning of this “capitalist realism” from a concern that could perhaps be defined as ecological-cultural. Is the 21st century not suffering from a depletion of cultural resources similar to that of natural ones? This article seeks to analyse the meaning of the Fisherian category of “popular modernism” as a way of implementing a counter-hegemonic cultural policy in our historical horizon.

Keywords: capitalist realism; pedagogy; cultural politics; hegemony; popular modernism.

Sumario: 1. Fisher como educador. 2. Las ambivalencias de la modernización capitalista. 3. Modernización y cinismo. 4. Modernismo popular. 5. La cultura bajo la desublimación represiva. 6. Una “Supernany” marxista en la era de la desublimación represiva. 7. “Paternalismo democrático”. 8. El pospunk como esfera pública. 9. Realismo capitalista y hegemonía cultural. 10. Referencias.

* germcano@ucm.es

*You don't have to be strange to be strange
You don't have to be weird to be weird.
("Totally Wired", The Fall)*

1. Fisher como educador

¿Qué consecuencias políticas y culturales tienen lugar cuando el aspecto más penetrante y sutil de la hegemonía tardocapitalista se define por bloquear todo tipo de imaginación colectiva? Pocos autores en los últimos tiempos como Mark Fisher han reflexionado con tanta intensidad sobre el significado de este “realismo capitalista” desde una preocupación que podríamos definir quizá como ecológico-cultural. ¿No padece el siglo XXI de un agotamiento de los recursos culturales similar al de los naturales? Parafraseando la manoseada cita de Fredric Jameson, el interés de la obra de Fisher estriba, más allá de modas coyunturales, en su singular modo de responder a la pregunta de por qué hoy nos cuesta muchísimo más imaginar toda promesa colectiva de futuro que seguir sumidos en una frenética pero cansina repetición de un presente viscoso.

Aunque su impactante suicidio en 2017 pueda mostrarle de forma morbosamente sensacionalista como una suerte de “Kurt Cobain” o “Ian Curtis de los estudios culturales” –ese aura de sismólogo trágico que acompaña también ha acompañado injustificadamente a otros melancólicos antes de él, como Walter Benjamin–, ese cómodo cliché de hombre sensible, amenazado por la depresión, eclipsa una reflexión más productiva sobre los límites y urgencias de una tarea pedagógica a la altura de nuestros tiempos “realistas”. Es Simon Reynolds quien acierta en la definición casi gramsciana: un educador popular, no “populista” –añadiría seguro Fisher¹, para un tiempo desquiciado.

Mark casi nunca hacía que su escritura fuera más densa o difícil de lo que se necesitaba. Tenía el fervor de un verdadero comunicador, alguien que cree que las ideas y los temas que trata simplemente son demasiado importantes como para ser ofuscados. ¿Por qué poner obstáculos en el camino del entendimiento? Estoy seguro de que es por esto que la obra de Mark encontró lectores más allá del estrecho ámbito de los académicos y los universitarios, al que algunos de sus intereses más arcanos y abstrusos parecían estar dirigidos. Nunca le hablaba con aires de superioridad a nadie, sino que

¹ En la obra de Fisher, salvo en alguna excepción (Fisher, 2018, p. 105) cuando comenta favorablemente la propuesta de Owen Jones de un “populismo de izquierda”, “populismo” es un concepto peyorativo, sinónimo de antintelectualismo, simplismo y demagogia, una suerte de pasividad afectiva sin cartografía cognitiva ni distancia respecto al principio del placer. Desde estas premisas, no es casual que, en el imaginario de época, para Fisher haya tenido éxito el melodrama “populista” de la película *V de Vendetta*, ese optimismo salvífico que plantea el escenario desde la fácil dicotomía de una multitud presta a tomar el poder y un poder autoritario controlado por una oligarquía corrupta. Como señala perspicazmente: “la tarea política más crucial es ilustrar a las masas sobre la venalidad de la clase dominante, entonces el modo discursivo predilecto será la denuncia. Sin embargo, este esquema repite más que desafía la lógica del orden liberal; no es un accidente que los periódicos fomenten el mismo modo de denuncia. Los ataques a los políticos tienden a reforzar la atmósfera de cinismo difuso de la que se alimenta el realismo capitalista. Lo que se necesita no es más evidencia empírica de los males de la clase dominante, sino que la clase subordinada se convenza de que lo que piensa o dice importa; de que *ellos* son los únicos agentes efectivos del cambio” (Fisher, 2018, p. 268). Dicho esto, la aproximación de Fisher al “modernismo popular” y a la “cultura popular” frente a las inercias elitistas del discurso cultural y político plantea sugerentes puntos de encuentro con el planteamiento “populista de izquierda” que ya fuera ensayado en la *New Left* entre los 60 y los 80: “[...] populista –como plantea Stuart Hall– en el sentido que daban los *narodnik* a ‘ir al pueblo’, en términos de lo que ellos/nosotros podíamos llegar a ser, más que en el sentido de extraer el consentimiento popular mediante cínicas llamadas a lo que el pueblo ha sido instruido a desear por sus mentores” (Hall, 2016: 178).

siempre invitaba al lector a que entrara, arrastrándolo con él (Reynolds, 2018, p. 33).

Un respeto apasionado hacia el receptor que se deja llevar por una suerte de contagio libidinal, una escritura tensa, condensada, engañosamente fácil, estos eran aspectos singulares de su estilo de pensamiento. Si el primer mal intelectual no es suponer la ignorancia sino el desprecio del otro, en Fisher, de algún modo, presuponer perezosamente la estupidez y la cobardía del receptor para entender un discurso complejo era asumir su propia estupidez y cobardía como comunicador. No despreciar nunca la inteligencia potencial del otro ¿no es la **mejor** manera de estar a la altura de uno mismo como educador?

Nina Power, amiga cercana, también definió su misión en los términos de una confrontación incesante con “la violencia de una positividad que no priva, sino que *satura*; no excluye sino que agota” (Power, 2018). Pájaro en una mina tardocapitalista saturada de atmósferas contaminantes para todo proyecto de vida culturalmente digno, la sensibilidad crítica de Fisher, ciertamente, resuena en nosotros ante todo como una señal de peligro. Sin embargo, debemos tener mucho cuidado con que ciertas lecturas apresuradas terminen asumiendo el propio marco interpretativo del realismo capitalista, perpetuando sombríamente bajo la oscura etiqueta del nombre “Mark Fisher” lo que él sobre todo intentó con su escritura y activismo dejar atrás. Si “Fisher se veía a sí mismo menos como un escritor de obituarios y más como un nigromante no sólo de los futuros perdidos, sino de los futuros que estamos perdiendo continuamente” (Colquhoun, 2020), la mejor herencia posible es leerlo como un “pasado que se niega a pasar”, como un espectro al que debemos pedir que no nos deje de asediar.

Ciertamente, alguien que sentía que “ya no podía escuchar más a la cultura” solo podía aparecer como un crítico intempestivo. Lo que llama la atención es cómo es su experiencia personal con la cultura musical, la educación sentimental con los sonidos experimentales de su juventud, la estética propia del modernismo popular, la que le sirve para afinar su gramática crítica de los procesos y cambios históricos de transición del XX al XXI; cómo su cuerpo electrizado por la música popular contemporánea que le afecta le permite vislumbrar las asfixias de la vida cotidiana y los ritmos repetitivos de la disciplina laboral, horizontes entumecidos de encierro que se consolidan cuando esta experiencia libidinal del sonido se reduce bajo el dispositivo espacio-temporal neoliberal a ser “espejo de la subjetividad del capitalismo tardío” (Fisher, 2016, p. 56). Es como si en él la experiencia estética de la música más excitante fuese a la vez poderosamente física y a la vez abstracta.

Perteneciente a una generación posterior de la *New Left*, Fisher podía sentir cómo el experimento social del thatcherismo estaba también contrayendo lentamente toda expectativa de imaginación política y, con ello, la tarea de transmisión cultural, también la de él respecto a sus receptores. De ahí su identificación con “Bifo” Berardi y su diagnóstico acerca de la “lenta cancelación del futuro”. Aunque la tentación inmediata aquí es enmarcar este diagnóstico pesimista dentro de una narrativa familiar *boomer* – “lo viejo afirma que todo pasado fue mejor y no puede aceptar lo nuevo” –, Fisher sostiene que es justo esta imagen, la suposición de que los jóvenes han de estar por naturaleza a la vanguardia del cambio cultural, la que está empezando a ser anticuada.

¿Cómo escribir, educar o intervenir culturalmente, pues, en un mundo donde se ha atascado la tensión dialéctica entre lo nuevo y lo viejo? ¿En donde no hay novedad porque no hay posibilidad de vínculo, aunque sea antagonista, con la tradición? Ante esta esterilidad eliotiana el capítulo Fisher dentro de la historia del marxismo británico, una generación que, tras la posguerra y el fiasco estalinista se ve obligado a medirse con los estudios culturales y con Gramsci, tiene que asumir ya la consumación de una fase

histórica diferente. El intelectual orgánico 2.0 que es Fisher ha de vérselas en un paisaje con una composición social muy distinta de la posguerra y la sociedad de bienestar; en donde los blogs en Internet le obligan a un inédito trabajo de escritura más retórico y experimental, una actividad que, como él reconoce, le va a ir separando del estilo eufórico, intransigente como “tatuaje de intensidades” de la CCRU (Fisher, 2021, p. 161).

Fisher aborda la cuestión del “realismo capitalista” como “estructura de sentimiento”, cabría decir evocando la conocida categoría acuñada por Raymond Williams, pero ahora ante el telón de fondo de la demolición neoliberal del “espíritu del 45” en la sociedad británica. Si bien la renovada continuidad de la crítica cultural fisheriana con la herencia del intelectual orgánico modelado en la *New Left* se muestra en el interés por la “estructura de sentimiento” del realismo capitalista, hay diferencias con la explícita refracción gramsciana de las generaciones anteriores (E. P. Thompson, Raymond Williams, Stuart Hall). En Fisher el plano histórico que necesita cualquier tarea pedagógica previa con intención política ha quedado aún más bloqueado desde los setenta bajo la nueva lógica cultural tardocapitalista.

Encontramos aquí, por tanto, una cierta lectura psicoanalítica en el análisis de esta condición afectiva: a diferencia de las generaciones anteriores, la cultura contemporánea vive en la secuela de un trauma que no puede recordar, provocado por la lenta erosión de la ecología cultural que facilitó el momento socialdemócrata, una fase histórica, el “modernismo popular”, que no es evocada nostálgicamente por sí misma sino por sus *promesas* incumplidas. Este trauma, al no poder ser recordado por la fragmentación de la experiencia de la realidad posmoderna, no puede tampoco ya ser objeto de duelo (ya que somos incapaces de reconocer que haya *una promesa* que hayamos perdido). Oprimida por un descontento vago e impreciso que no alcanzamos a reconocer y que negamos compulsivamente, la expresión cultural en el realismo capitalista se encuentra temporalmente bloqueada y sumida en un estado de tristeza crónica, una tristeza enmascarada que Fisher distingue, por ejemplo, en esa vacua euforia de la mayor parte de los hits de la música *dance* actual.

2. Las ambivalencias de la modernización capitalista

La singularidad contemporánea del diagnóstico de Fisher radica en su intento de explorar un territorio de crítica cultural que, desde lo que va a denominar “modernismo popular”, supera tanto el diagnóstico conservador en torno a la “masa” como el excesivamente optimista acerca de la nueva “multitud”, como veremos. Coincidente con los diagnósticos de Perry Anderson (2000) y Jameson (1996), Fisher entiende que las transformaciones de la sociedad tardocapitalista o posmoderna no conducen automáticamente a una mayor “democratización”, sino a lo que, siguiendo a Brecht, denomina una fase ambivalente de “plebeyización”. En este giro patológico dentro de la dinámica cultural, en donde la problemática clásica de la alienación se desplaza al problema de la fragmentación social, Jameson advierte la necesidad de un cambio de orientación dentro de la tarea política.

El problema, sobre todo para los partidos de izquierda de hoy en día, – escribe – consiste en que eso tiende a centrarse exclusivamente en la destrucción de antiguos modos de vida, con lo que, en lugar de dedicarse a encontrar aspectos innovadores, acaba desembocando en un punto de vista retrógrado. Lo que Marx quería era encontrar qué había de progresista en esos nuevos síntomas del alto capitalismo que estaba describiendo. Me parece que es algo así lo que deberíamos intentar hacer. Lo que estoy tratando de decir es que creo que resulta muy sencillo mirar atrás con nostalgia por los viejos tiempos del sujeto fuerte cuando quizá lo que deberíamos hacer es experimentar con otras formas de pensar (Jameson, 2010b, p. 60).

Esta situación de ambivalencia, lejos de ser despreciada, ha de ser comprendida *dialécticamente* por un nuevo pensamiento de izquierda si no quiere perder el nuevo pulso del tiempo. El problema aquí es que esta nueva fase, pese a revelar características emancipatorias positivas, también corre el riesgo de que la desaparición de la distancia entre las clases sociales

provoque una cancelación de la diferencia social tout court, es decir, la erosión o supresión de toda categoría del otro en el imaginario colectivo. Lo que antes podían representar alternativamente la alta sociedad o los bajos fondos, el nativo o el forastero, ahora se desvanece en una fantasmagoría de posiciones intercambiables y movilidad aleatoria, en la que ninguna posición dentro de la escala social está fijada irrevocablemente y lo ajeno sólo se puede proyectar hacia fuera, en el replicante o el extraterrestre (Anderson, 2000, p. 152).

Esto sugiere que “la dimensión cultural y artística de la postmodernidad es popular (si no populista), y que desbarata muchas de las barreras que el modernismo parecía ponerle implícitamente al consumo cultural” (Jameson, 1996, p. 240). Este diagnóstico de la realidad social posmoderna como contracción fragmentada de la experiencia del mundo y de sus anteriores distancias –¿cómo delimitar ya la separación de la cultura de otras esferas como la económica y política? – conduce, primero a Jameson y luego a Fisher, a indagar sobre los límites de una retórica populista huérfana de orientación cartográfica y, en esa misma medida, recelosa de un metabolismo histórico menos sometido al imaginario liberal.

Fisher, sin embargo, no va a dar por bueno este diagnóstico jamesoniano más que tras su “crisis” con los planteamientos de la Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), concretamente los de su por entonces amigo y colega Nick Land, asumidos por él a principios de los noventa en Warwick. Un grupo de trabajo que

se cimentó en oposición no solo al carácter acomodaticio de los estudios culturales y a las contorsiones de moda del posmodernismo académico, sino también ante los paradigmas y beaterías de una izquierda desorientada (Hammond, 2019, p. 50).

El planteamiento de *Realismo capitalista* madura gradualmente a causa del reconocimiento crítico de que las vibrantes pero irresponsables hipótesis políticas de la CCRU apenas empezaban a tener peso en una cultura, la de finales de los noventa, que mostraba ya gradualmente otros signos. Como trabajador del sector público en la administración Blair, Fisher comienza a detectar las disonancias entre el modelo aceleracionista y la hipertrofia burocrática descentralizada en la enseñanza (Fisher, 2016), así como la normalización de una difusa ideología “terapéutica”, un aspecto que le hace interesarse tardíamente por la obra de Slavoj Žižek. En lo que respecta a su escena musical, esta es percibida por parte de Fisher como una deceleración decadente respecto a décadas anteriores y, en esa medida, mejor diagnosticada por las ideas de Jameson sobre la retrospección y el pastiche posmodernos.

Cabe decir, pues, que Fisher sale de la perspectiva de la CCRU con el apoyo teórico jamesoniano contrastando justamente esa “modernidad” supuestamente acelerada y disolvente con sus inercias y su esclerosis burocrática, pero sin aceptar ya en ningún caso la oposición estándar del aceleracionismo landiano entre capitalismo y libertarismo de un lado y Estado y centralización por otro (Fisher, 2021, p. 161).

Esa ambivalencia trágica es la que, por otra parte, según autores como Jameson o Marshall Berman (Berman, 1984), mejor define al proyecto marxiano. ¿Cómo pensar y

actuar dentro de ese torbellino vertiginoso que es la modernización capitalista, entrando de lleno en sus tensiones, sin caer en la tentación de mirar atrás? Es mérito del sociólogo norteamericano Marshall Berman en su obra *Todo lo sólido se desvanece en el aire* haber introducido una clave de lectura en la obra de Marx similar a la de Fisher y Jameson. Bajo esta perspectiva, una de las ideas más interesantes desarrolladas por Marx es que la defensa liberal del capitalismo y la crítica romántica del mismo son perspectivas complementarias, cada una de ellas parcial en su unilateralidad: mientras la primera celebra eufóricamente el enorme desarrollo de las fuerzas productivas que el régimen capitalista ha hecho posible, la segunda se limita a denunciar el vacío corrosivo de la sociedad burguesa en nombre de una “plenitud original” perdida pero irrecuperable.

Si Marx consigue trascender ambas perspectivas es porque se centra en la contradicción existente entre la expansión de las fuerzas productivas humanas, posibilitada por el capitalismo, y la “limitada forma burguesa” en la que dicha expansión tiene lugar, apoyada como está sobre la explotación del trabajo asalariado y sobre un anárquico proceso de acumulación competitiva (Callinicos, 1990). Esta posibilidad marxiana de ir más allá de los puntos de vista liberal y romántico conduce, según Berman, a una plena conciencia modernista: las posibilidades contradictorias construidas por el mundo burgués abren tanto a una situación fructífera de futuro como a la autodestrucción. Marx es así *tanto* enemigo *como* entusiasta de una vida moderna –“las posibilidades son a la vez gloriosas y ominosas” (Berman, 1984, p. 9)– que, sin embargo, es comprendida dentro de la lógica capitalista no por sus ambivalencias dialécticas, sino por sus antinomias y oposiciones. En otras palabras, ser “modernos” es encontrarse en un entorno corrosivo que al mismo tiempo que “nos amenaza y duele, promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo” (Berman, 1984, p. 9).

No es difícil reconocer en estas palabras el planteamiento de Fisher, cuyo “aceleracionismo” va a cobrar mayor sentido en su lectura de la cultura popular contemporánea, sobre todo, la musical.

El papel de la cultura musical como uno de los motores de la aceleración cultural desde fines de los años cincuenta hasta los 2000 tuvo tanto que ver con su capacidad para sintetizar energías, tropos y formas culturales diversos, como con cualquier rasgo específico de la música misma. De finales de los cincuenta en adelante, la cultura musical se tornó la zona en que las drogas, las nuevas tecnologías, las ficciones (científicas) y los movimientos sociales podían combinarse para producir sueños: sugestivos flashes de mundos radicalmente diferentes al orden social existente (Fisher, 2017, p. 156).

3. Modernización y cinismo

Pero el ascenso restaurador del “realismo” neoliberal de derechas desde finales de los setenta implicó no solo la destrucción de formas particulares de ensueño, sino la supresión misma de la función de soñar en la propia cultura popular (Fisher, 2017, p. 156). Ese frágil espacio de autonomía que se abrió justo en el corazón de la música comercial para que los productores culturales exploraran y experimentaran, cedió ante un “realismo” que no era ya sino un fatalismo resignado que venía a reforzar justamente el plano estructural de la dominación de clase. Este aspecto había sido también advertido por Jameson al escribir que “hay un cierto final del idealismo que es constitutivo del posmodernismo” (Jameson, 1996, p. 274). Lo que parece pertinente destacar de esta reflexión es la relación entre este “realismo reactivo” antiidealista en su estructura de sentimiento y un desprecio a toda estrategia hegemónica orientada a educar el gusto más allá del propio grupo, explorando posibles alianzas intergrupales. Cuanto más se fomenta esta perspectiva

huérfana de cartografía pedagógica, más emerge, por un lado, la “conspiración” como explicación, y más se refuerza, por otro, *el cinismo de la industria cultural*.

Jameson pone aquí como ejemplo la intuición “profética” de Adorno y Horkheimer sobre la cosificación de la experiencia cultural en Hollywood: que la industria ya no se esfuerce ni siquiera en ocultar que las películas y la radio son mero negocio es

la ideología que debe legitimar la porquería que producen deliberadamente. [...] Como en todos los argumentos relativos al ‘público’, el resultado es una serialidad en la que éste se convierte en un otro fantasmagórico para cada uno de sus miembros, que —cualesquiera sean sus reacciones ante el mediocre producto— también han aprendido e interiorizado la doctrina del móvil del beneficio que les excusa en virtud de las motivaciones de ‘todos los demás’. Es como los zurdos a los que se fuerza a utilizar herramientas para diestros: el conocimiento se adapta al consumo, dándolo por supuesto. Como europeos que eran, a Adorno y Horkheimer les escandalizaban la franqueza y la vulgaridad con que los grandes magnates cinematográficos aludían a la dimensión empresarial de sus operaciones y se regodeaban sin pudor en el móvil del beneficio adjunto a cada producción, bien fueran modestas o pretenciosas sus ‘ambiciones artísticas’ (Jameson, 1996, p. 273).

Que Jameson apele aquí a la “serialidad” sartreana es elocuente: la cultura deja de ser promesa de futuro, una experiencia común, colectiva, para devenir pasiva, intercambiable, inerte. Puede entenderse la obra crítica de Fisher acerca del “realismo capitalista” y su sugerente apuesta por un “modernismo popular” desde esta clave: el neoliberalismo también ha generado ideológicamente una *restauración* conservadora en lo cultural que, bajo la bandera de una agresiva libertad supuestamente antiautoritaria, ha terminado desertizando las mediaciones que en otro tiempo permitían desclasamientos fructíferos entre las clases trabajadoras y capitales culturales en principio ajenos por “herencia”. Como sostiene rotundamente Fisher, vale recordar la peculiar lógica que exitosamente ha impuesto el neoliberalismo desde aproximadamente la década de los setenta:

Tratar a las personas como si fueran inteligentes, se nos ha hecho creer, es ‘elitista’ mientras que tratarlas como si fueran estúpidas es ‘democrático’. No hace falta decir que el ataque al elitismo cultural ha sido la contracara de una agresiva restauración de la élite material (Fisher, 2019, p. 293).

Llegados aquí, interesa comentar brevemente este vínculo funesto entre cinismo, industria cultural y desmantelamiento de la “cultura de las clases trabajadoras” desde una perspectiva anterior a la de Fisher, la de los estudios culturales de Richard Hoggart y lo que llama “esnobismo al revés”. El iniciador británico de los llamados “estudios culturales” nos muestra también cómo esta interpelación cínica es básicamente una orientación posibilitada por dispositivos mediáticos de poder contruidos “desde arriba”. Hoggart percibe

el tono agresivo que adoptan muchos columnistas y autores de artículos de opinión en defensa del hombre común y del entretenimiento sin pretensiones intelectuales; el esnobismo al revés de los críticos de cine que dicen ser ‘hombres de la calle, comunes y corrientes’, que sólo pretenden divertirse y les dejan a otros los análisis intelectuales (Hoggart, 2013, p. 196).

Un tono en el que detecta también el resentimiento de quienes usan ese esnobismo popular solo para recelar de “quienes tienen el saber” (Hoggart, 2013, p. 197).

Como vemos, lo que desaparece en el “realismo capitalista” es toda posible aproximación dialéctica al problema de la cultura y las clases sociales. Esto es lo que llama Fisher “popismo”: esa figura cultural en la que encontramos en realidad un desprecio condescendiente y paternalista del “pueblo” desde arriba que, a veces, termina comprándose también desde abajo. “Hay –escribe– una dimensión de clase muy definida en mi rechazo al “popismo”. El popismo, en el fondo, no es sino una astuta reelaboración de los complejos de la clase dominante. Es como “una señora de alta sociedad que se permite disfrutar de placeres prohibidos: ‘debería gustarnos la música clásica, ¡pero a nosotros nos encanta el pop!’” (Fisher, 2016, p. 276). Para aquellos que, como Fisher, no fueron criados en la alta cultura, las cosas son muy diferentes: “el llamado del popismo a mostrarse siempre entusiastas frente a la cultura de masas es bastante similar a que te digan (tus superiores de clase, por supuesto) que te contentes con tu lote” (Fisher, 2016, p. 276).

La importancia para Fisher del “modernismo popular” y fenómenos musicales como el pospunk radican, en cambio, en que dieron acceso a aspectos de la alta cultura en un espacio que deslegitimaba la exclusividad y el privilegio de la alta cultura.

El espacio utópico que abrieron era uno en el cual la ambición no tenía por qué terminar en asimilación, donde la cultura de masas podía tener toda la sofisticación e inteligencia de la alta cultura: un espacio que apuntaba a acabar con la presente estructura de clase, no a invertirla (Fisher, 2016, p. 277).

4. Modernismo popular

Aunque la categoría de “modernismo popular”, uno de los conceptos clave de su proyecto crítico, no es explícitamente desarrollada por Fisher, es explorada en su obra posterior a *Realismo capitalista*, rica en apuntes autobiográficos y, en esa medida, en alusiones al contexto específico de la cultura británica nacida al calor del incipiente estado de bienestar de posguerra. Con la apuesta conceptual por el “modernismo popular” –fórmula que, como “comunismo ácido”, se entiende como provocadoramente contradictoria–, Fisher pretende ante todo formular un singular relato histórico a contracorriente de las coordenadas hegemónicas de la narrativa del realismo capitalista, una narrativa que, por un lado, ha tenido éxito en disociar toda contaminación posible entre cultura popular y vanguardia y, por otro, contrapone falsamente un supuesto progreso de la libertad, entendida desde las prácticas individualistas neoliberales, frente a toda conciencia colectiva de los problemas sociales y el Estado.

Lo que se ha perdido –se lamenta Fisher– es la prometeica ambición de la clase trabajadora de producir un mundo que exceda –existencial, estética y también políticamente– los miserables confines de la cultura burguesa. Este sería un mundo más allá del trabajo, pero también más allá del uso meramente convaliente del ocio, en el que las funciones pacificadoras del entretenimiento son el anverso del trabajo alienado (Fisher, 2016, p. 117).

De ahí que su regreso melancólico a las promesas de futuro truncadas décadas de los sesenta y setenta sea solo un modo de pensar una lógica cultural a contrapelo del presente triunfante del realismo capitalista. Frente a la falsa lectura retrospectiva, a derecha e izquierda, que observa en el campo de fuerzas cultural de los sesenta exclusivamente el ascenso del dispositivo neoliberal (Thatcher, Reagan), Fisher cree que debemos contarnos otra historia siguiendo el desarrollo concreto de las luchas contraculturales y sus derrotas. Cuestionar, por tanto, el relato perezoso a izquierda y derecha de que “los años sesenta

condujeron al neoliberalismo” y percibir con mayor complejidad el campo de fuerzas de los años setenta nos permite no solo apreciar la inteligente habilidad hegemónica y la imaginación política de la contrarrevolución neoliberal, sino la derrota de la izquierda fordista ante la economía libidinal surgida en la contracultura. La victoria del “realismo capitalista” no fue así en absoluto la consecuencia de una simple restauración de lo viejo: el individualismo obligatorio impuesto por el neoliberalismo fue una nueva forma de individualismo, un individualismo definido contra las diferentes formas de colectividad proclamadas en los años sesenta, formas culturales desarrolladas en lo que Fisher llama el “modernismo popular”.

Este nuevo individualismo fue diseñado para superar y a la vez hacer olvidar esas formas colectivas. Así que recordar estas múltiples formas de colectividad es menos un acto de memoria que de olvido, un contra-exorcismo del espectro de un mundo que podría ser libre (Fisher, 2021, p. 131).

Plantear la posibilidad de un “modernismo popular” también permite deconstruir y, en esa medida, “contaminar” la falsa oposición entre la posición intelectualista propia del modernismo de vanguardia y una cultura de masas orgullosa de su banalidad y zafiedad. Superar, en suma, una suerte de doble “envidia” cultural. Debemos tener en cuenta, como subraya Andrea Huyssen, que el modernismo –muchas veces despreciado por la izquierda como elitista, arrogante y mistificador de la cultura burguesa y demonizado por la derecha como desestabilizador de la cohesión social–

es el testafarro que necesita desesperadamente el sistema para conferirle un aura de legitimación popular a las bendiciones de la industria cultural. O para decirlo en otros términos: mientras que el modernismo oculta su envidia hacia la vasta penetración y alcance de la cultura de masas detrás de una pantalla de condescendencia y desdén, la cultura de masas, cargada de culpa, desea esa dignidad de la cultura seria que siempre la esquiva (Huyssen, 2002, p. 42).

Del mismo modo que el olvido interesado de esa “tendencia” en la esfera pública del pasado británico en las últimas décadas del XX ha sido una de las estrategias ideológico-afectivas del realismo capitalista, el trabajo de duelo de la política cultural del futuro debe hacerse cargo de esa promesa espectral. Lo que se ha perdido no es, pues, ningún objeto a recuperar o restaurar, sino una tendencia, una “posibilidad”. La melancolía fisheriana se niega a dejar marchar al fantasma o -lo que a veces es lo mismo- se niega a que el fantasma nos abandone. “El espectro no nos permitirá acomodarnos en las mediocres satisfacciones que podemos cosechar en un mundo gobernado por el realismo capitalista” (Fisher, 2018, p. 49).

De hecho, podríamos hablar aquí de un doble espectro: un primer fantasma que fisura y “que hace vacilar el presente” como escribe Jameson, con vibraciones que no son definibles en términos de debilidad provisional (Jameson, 2002: p. 47); y un “segundo fantasma” que, asediando a la cultura hegemónica –esa cultura cuyo horizonte cerrado solo se puede percibir ya como epigonal y crepuscular–, genera reacciones defensivas y proyección de imaginarios reactivos. Incapaz de abrirse a experiencias de futuro, el marco ideológico del realismo capitalista es el del resentimiento frente a cualquier tiempo otro. El resentimiento de esta “presión deshistorizante” (Fisher, 2018, p. 53) en la lógica cultural del realismo capitalista hacia las formas contaminantes del “modernismo popular” es discutido en varios planos. En primer lugar, en su tratamiento del “popismo” y ciertas políticas de la identidad como poderosas fuerzas

gravitatorias dentro de la cultura contemporánea, pero también en relación a la impotencia política de la izquierda, cuya "mala melancolía de clase" estriba en vincularse más con el bucle de la unidad perdida que con la promesa de futuro perdida. El uso pedagógico de la historia, el uso hauntológico que Fisher reivindica a contrapelo del régimen afectivo neoliberal, pero también de la izquierda nostálgica, radica en que

no anhela un periodo temporal particular, sino la reanudación de los procesos de democratización y pluralismo [...] Lo que debe asediarnos no es el ya no más de la socialdemocracia tal como existió, sino el todavía no de los futuros que el modernismo popular nos preparó para esperar pero que nunca se materializaron. Estos espectros –los espectros de los futuros perdidos– cuestionan la nostalgia formal del mundo del realismo capitalista (Fisher, 2018, p. 54).

Es aquí donde su recuperación de la problemática de la conciencia de clase recusa cualquier miserabilismo, pero también todo populismo demagógico. No es casual que en este punto acuda al proyecto gramsciano de Stuart Hall y su perspectiva dentro de los estudios culturales. Si es "imperioso rechazar el identitarianismo y reconocer que no hay identidades, sino solo deseos, intereses e identificaciones" (Fisher, 2021, p. 113), es justo porque "en lugar de congelar a las personas en cadenas de equivalencias ya existentes", la estrategia política de Hall buscó "tratar cualquier articulación como provisional y plástica" (Fisher, 2021, p. 113). El problema de la "izquierda" hoy es que sabe generar culpa pero no adeptos. Su objetivo no es

popularizar una posición de izquierda o incorporar a más gente, sino permanecer en una posición de superioridad moral en la que a la superioridad de clase se agrega una superioridad moral: "Cómo te atreves a hablar, ¡los que hablamos en nombre de los que sufren somos nosotros!" (Fisher, 2021, p. 113).

5. La cultura bajo la desublimación represiva

Bajo este ángulo Fisher, por tanto, ha de entender la desublimación cultural no solo como una necesaria fase histórica tardía del capitalismo; la concibe como un interesado programa de desertización e intoxicación de la ecología cultural del modernismo popular por parte de las facciones políticamente conservadoras. Lo que tienen en común la interpretación deconstructiva de la crisis histórica de los metarrelatos y el dispositivo neoliberal es así su común asunción del diagnóstico del "fin de los grandes relatos". Pero si todo ahora es convención, juegos de lenguaje, un laberinto de posibilidades diferentes que, al menos en principio, tienen todas el mismo valor:

lo que tiene lugar no es exactamente la desaparición de lo Real, sino, más bien, su plena coincidencia con la realidad. En otras palabras, el principio de realidad se concibe ahora como lo único y último Real (Zupančič, 2003, p. 89).

La "crisis de la sublimación" que tiene lugar en el desarrollo nietzscheano del problema del nihilismo no es, pues, un simple lamento reaccionario sobre la supuesta corrupción de los valores y la gradual falta de respeto hacia ellos, sino un diagnóstico sobre el debilitamiento de la "fuerza sublimatoria", la fuerza cultural que podría producir o crear cierta distancia hacia el principio de realidad y sus pretensiones. Es decir, supone el cierre del espacio mismo de la creatividad cultural. Por eso para Zupančič es muy importante

seguir insistiendo en la noción lacaniana de lo Real: lo Real no es el Más Allá de la realidad, sino su propio punto ciego o disfunción, es decir, lo Real es el obstáculo por el que la realidad no coincide plenamente consigo misma.

“Lo Real es la división intrínseca de la propia realidad. En este sentido, la sublimación es lo que sostiene esta división o brecha, y es operativa precisamente dentro de esta brecha que separa la realidad de sí misma. Por ello, la desaparición de lo Real implica ante todo que la realidad aparece ahora como plenamente coincidente consigo misma, es decir, como algo totalmente no problemático” (Zupančič, 2003, p. 98).

Siguiendo una argumentación parecida, Marcuse apenas parece percibir en la homogeneización y nivelación de la sociedad de masas otra cosa que la asfixiante integración funcional de lo que en otro tiempo era promesa cultural transcendente, lo que denomina, de modo atmosférico, el “aire de otros planetas”. Aunque Marcuse reconoce que el momento transcendental de la cultura afirmativa burguesa fuera accesible a determinadas clases privilegiadas y como precio de la división del trabajo de una sociedad represiva, entiende también que esta “culpa” no se corrige simplemente mediante una mera democratización, popularización y homogeneización de los productos culturales. Si los antiguos privilegios culturales expresaban la injusticia de la libertad, la contradicción entre ideología y realidad, la separación de la productividad intelectual de la material también proveían un ámbito protegido en el que las “verdades estéticas prohibidas” podían sobrevivir en una integridad abstracta, separadas de la sociedad. Lo que tiene lugar, en cambio, en la sociedad tecnológica avanzada es el cierre de esta promesa de autonomía: los objetos culturales solo se venden, confortan o excitan. La desublimación, por tanto, eclipsa la tensión cultural. “El texto y el tono están todavía ahí, pero se ha conquistado la distancia que los hizo *Luft von anderen Planeten*, aire de otros planetas” (Marcuse, 1968, p. 77).

Curiosamente, aunque su descripción muestra cierta similitud con el diagnóstico marcuseano sobre la desublimación cultural del “hombre unidimensional” (Marcuse, 1968), Fisher no ve en los procesos de modernización de la industria cultural como tales simplemente una atrofia del régimen afectivo y la estricta fusión conservadora del principio de realidad con el principio del placer. Aun cuando Fisher lamenta, como Marcuse, la eliminación de esa atmósfera de *distancia*, de esa “dificultad” cultural con respecto a la vida cotidiana en el mundo tardocapitalista, va a entender la cultura del modernismo popular más como un modo progresista de asumirla que como un intento de anularla.

6. Una “Supernanny” marxista en la era de la desublimación represiva

Se ha señalado ya en qué sentido el realismo capitalista del dispositivo neoliberal es, en su comprensión de la esfera cultural, un falso grado cero pedagógico cuya condescendencia, falso antiautoritarismo o cínico populismo, no son sino un patricio desprecio a la esfera pública de lo popular. Lo que llama la atención en la poderosa imagen de la “Supernanny marxista” en *Realismo capitalista* (Fisher, 2016) es la urgencia política, hegemónica, de que el productor cultural Fisher, retomando cierta preocupación pedagógica desestimada por el antiautoritarismo contracultural de los sesenta, pase de “la indignidad de hablar *por* los otros” (Foucault, 1985, p. 11), eliminado toda lógica de la representación, a lo que cabría definir como “la indignidad de hablar *por* la *pasividad* de los otros”. Detengámonos en este punto al que hemos aludido más arriba cuando planteábamos lo que Hoggart denominaba “esnobismo invertido”, esa perspectiva que

Raymond Williams también denunciaba como “un modo de extender una cultura prefabricada a unas masas sumidas en la ignorancia” (Williams, 2008, p. 59). Si la industria cultural del realismo capitalista, lo que Fisher a veces denomina “popismo”, se define básicamente por una relación instrumental, serializada, con un “público” tanto más abstracto cuanto más supuestamente reconocible en sus expectativas y, por ello, descargado de toda supuesta “pesadez” cultural o imposición verticalista, la Supernanny marxista debe generar otro tipo de vínculo afectivo no tan “sentimental” entre el emisor y el receptor del mensaje. Recurriendo a unas sugerentes declaraciones del documentalista Adam Curtis sobre la decadencia de la BBC británica, Fisher sostiene que el nuevo régimen afectivo del realismo capitalista, su “guía emocional”, “nos dice lo que tenemos que *sentir*, ya no lo que tenemos que pensar” (Fisher, 2016, p. 113).

De ahí que Curtis señale que su trabajo en el marco de una televisión estatal *responsable* de su función pública sea

[...] sacar a la gente de su propio yo, [...] La obsesión por la competencia nos hace pensar que tenemos que servir a la gente en sus pequeñas cápsulas solipsistas. Por eso es que incluso Murdoch, con todo su poder, está atrapado en el yo. Ese es su trabajo: alimentar el yo de la mayor cantidad de gente. En la BBC tenemos que ir más allá. No significa que tengamos que volver a 1950 y ordenarle a la gente cómo vestirse. Lo que tenemos que hacer es decirle a la gente: podemos liberarte de ti mismo. Y realmente les encantaría (Fisher, 2016, p. 113).

Una reflexión parecida la encontramos en el documento, escrito con Jeremy Gilbert, *Reclaim Modernity* (Fisher y Gilbert, 2014). Basándose en las aportaciones realizadas en *The Long Revolution*, de Raymond Williams, ambos realizan un balance crítico de las mutaciones ocurridas en el umbral histórico de la Sociedad del bienestar a su desmantelamiento neoliberal, teniendo en cuenta el agotamiento actual de este y sosteniendo que la política institucional capaz de desplazar la lógica neoliberal debe incluir “prácticas auténticas de toma de decisiones colectivas”. Gilbert y Fisher recuerdan cómo la BBC, como otras grandes instituciones del Estado británico de posguerra, fue objeto de críticas tanto por parte de sectores de la *New Left*, entre ellos Raymond Williams, por su estructura centralizada y poco democrática, como, por otras razones, por la primera derecha neoliberal cercana a los postulados individualistas de Hayek. El problema de la burocratización del ente público es así visto, retrospectivamente, como un campo de fuerzas decisivo para el presente. Sin embargo, Fisher y Gilbert, reconociendo el grano de verdad de estas críticas, no dejan de reconocer la lógica cultural que estaba entonces en juego, muy diferente de las exclusivas reglas del mercado.

En sus mejores ejemplos de experimentación y riesgo, la BBC también brindaba una cultura democrática que funcionaba según una especie de “lógica del don” más que de la lógica comercial, asumiendo tipos de riesgo muy diferentes a los que implica un modelo consumista basado en la ‘elección’.

Se trata del riesgo de que un regalo no sea aceptado, de que la audiencia rechace lo que se le ofrece. Hoy en día, ninguna cadena de televisión asume ese riesgo: los grupos de discusión y los estudios de mercado acabarían con cualquier proyecto inseguro antes de que tuviera la oportunidad de encontrar a su público. Ese riesgo implicaba apostar por que el público colaborara con los productores culturales en la exploración de formas experimentales que podían fracasar. Esto era muy peligroso, pero el dinamismo creativo que esta práctica deliberada y conscientemente no comercial hizo posible sigue siendo ejemplar en muchos sentidos (Fisher y Gilbert, 2014, p. 21).

Frente a ese modelo y las críticas de izquierda de la *New Left*, que buscaba mejorar el modelo, el thatcherismo se limitó a canalizar el resentimiento populista hacia estas instituciones imposibilitando una cultura más desafiante, más experimental, más atrevida y a la vez más diversa e inclusiva. Es este fracaso el que ofrece ahora, según Fisher y Gilbert, una nueva oportunidad para una izquierda democrática que pueda desarrollar la confianza necesaria para volver a esas demandas y cuestionar este “régimen sentimental”.

Siguiendo una argumentación, solo en cierto sentido, similar a la de Marcuse de *El hombre unidimensional* (Marcuse, 1968), Fisher muestra cómo la situación de “desublimación represiva” que afecta a la lógica cultural tardocapitalista, ese sentimentalismo fácil que reemplaza a la moralidad disciplinaria, no solo no es emancipador, sino que introduce sutilmente un nuevo “paternalismo sin Padre”. Asistiríamos así a una lógica cultural desde hace décadas en la que las antiguas restricciones han dado lugar a una desublimación represiva, en la que la sociedad de la abundancia fomenta una gratificación como modo de reducir la infelicidad consciente dentro del sistema, de anular la insatisfacción consciente con el sistema, y al mismo tiempo compensar su empobrecimiento psíquico.

En el plano político, la retirada del derecho a revolverse contra el padre se reproduce a modo de desaparición de cualquier posibilidad efectiva para negar el sistema en general. El debilitamiento de la lucha de clases, la asimilación de las clases trabajadoras a la burguesía, es la condición objetiva para esta neutralización universal; y con la expansión de los medios, hasta el contenido y los gestos de la revuelta se agotan, en el sentido en el que los actores televisivos hablan del 'agotamiento' de su materia prima por sobreexposición. En este sentido, puede decirse que la tolerancia en nuestra sociedad es genuinamente represiva, porque ofrece un medio para apaciguar las ideas más peligrosas y subversivas (Jameson, 2016, p. 88).

Aunque Fisher parece tener en cuenta este diagnóstico, va a poner aquí más el acento en la argumentación de Žižek sobre el “momento spinozista” de esta ideología posmoderna: su retirada, en el plano social, de la represión social y la sublimación forzosa de la función paterna. Si lo que Spinoza excluye con su rechazo de la negatividad es el propio orden simbólico, lo que desaparece en la ideología posmoderna y su óptica terapéutica es la confrontación con la Ley.

La sustancia spinocista designa el Conocimiento universal como uno que no tiene la necesidad de fundamentarse en un Significante Amo, es decir, que constituye el universo metonímico de la 'positividad pura' previa a la intervención del corte negativizante de la metáfora paterna. Entonces, la actitud de la 'sabiduría' spinocista es definida por la reducción de la deontología en ontología, del mandato en conocimiento racional y, en términos de la teoría de los actos de habla, de lo performativo en constatativo (Žižek, 2016, p. 89).

Aunque Fisher cita la interpretación de Žižek según la cual Spinoza sería el antecesor directo del discurso tardocapitalista, una lógica sin castración simbólica, un discurso terapéutico que ya no se presenta a sí mismo como una ética sino falsamente como un discurso científico, neutral, “no ideológico”, también añade, muy probablemente a causa de su trabajo productivo en las redes como K-Punk, que solo desde el reconocimiento spinoziano de la dimensión afectiva de la racionalidad puede arrojar luz sobre una lógica cultural contemporánea que diseña nuestra economía libidinal. Un ejemplo de ello es la “emopolítica autoritaria del Nuevo Laborismo” (Fisher, 2020, p. 490). Por ello, “ignorar las emociones solo las mistifica, las pone más allá del alcance de la investigación racional” (Fisher, 2020, p. 490). Es más, esta reivindicación del modernismo spinoziano

le sirve para distanciarse de la lectura de Deleuze, según él excesivamente marcada por la mala influencia del vitalismo de Bergson. “El bergsonismo, y no el spinozismo, es la verdadera ideología del capitalismo tardío” (Fisher, 2020, p. 518). Allí donde Žižek se limita a cuestionar el spinozismo como mera ideología tardocapitalista (publicidad, industria de la felicidad, los medios y las “marcas”), Fisher percibe un “spinozismo capturado, una ingeniería emocional atada a las necesidades del capital, no dirigida a la producción de alegría” (Fisher, 2020: 518).

Como vemos, Fisher explora las funestas consecuencias pedagógicas de ese sujeto posmoderno analizado por Žižek como huérfano del gran Otro, un sujeto que mantiene una distancia protopsicótica respecto a todo lo externo a él, como si fuera un individuo fuera de la ley, carente de la base social compartida y que, por esta razón, solo puede sentir todo contacto social, también y sobre todo el pedagógico, como una *intrusión* o seducción violenta, autoritaria, “paternalista”. En otras palabras, es el sujeto ideológico narcisista del realismo capitalista, ya desfondado de la tensión cultural, el que empieza a entender toda posible voluntad pedagógica como un obstáculo traumático. Como se ha señalado, Fisher denomina “popismo”, un término que desborda los debates de la crítica musical británica, a este tramposo intelectualismo banal, a ese falso realismo de acomodación cultural de los “comisarios del sentido común”, una adaptación al supuesto gusto existente que reduce lo políticamente posible a lo ya reconocible.

7. “Paternalismo democrático”

Que el supuesto “antiautoritarismo” terapéutico del realismo capitalista sea, por tanto, entendido por Fisher como desertización de la esfera pública y como dispositivo de hegemonización social conecta su posición con el diagnóstico crítico de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, al plantear las consecuencias culturales y pedagógicas de que la función simbólica paternal sea desenmascarada *à la Spinoza* como un “asilo de ignorancia”, Fisher muestra cómo la idiocia hedonista posmoderna no debe entenderse como un simple declive de las viejas figuras culturales de autoridad -lectura reaccionaria-, sino como una erosión y agotamiento de la tensión cultural propia de la modernidad popular y sus tiempos sostenibles. La “terapia del shock” neoliberal recibe así un nuevo sentido. En la medida en que “lo que tenemos es un modelo hedónico y reduccionista de salud que se basa en ‘verse bien y sentirse bien’” (Fisher, 2016, p. 112), queda bloqueado y reducido todo vínculo cultural y pedagógico a ser una práctica autoritaria y elitista. Este “realismo terapéutico”, por tanto, no solo desertiza toda ecología cultural; bloquea la comprensión de lo que era significativo en el modernismo popular, en donde el “productor cultural” y su receptor, por decirlo con Fisher, podía ser “popular, pero no populista”. Sin embargo, aunque Fisher, en consonancia con los diagnósticos críticos de la Escuela de Frankfurt sobre la industria cultural, lee el declive cultural del realismo capitalista como un “declive del rol paterno”, no muestra ninguna nostalgia de esta función autoritaria. Es Spinoza quien permite una solución más efectiva a este vulgar “spinozismo terapéutico” que cualquier regreso al Yo autónomo del liberalismo burgués. Allí donde los frankfurtianos entienden, como decía Leo Löwentahl, “la industria cultural es psicoanálisis al revés”, esto es, esclarecimiento de los procesos por los que el Yo queda cortocircuitado por la complicidad entre el Ello y el Superyo, Fisher apuesta curiosamente por una renovación del mensaje de Spinoza para confrontarse con este “paternalismo sin padre” y por lo que denomina un “paternalismo democrático”.

El problema es el de “¿cómo ir más allá de la cultura del conformismo moribundo y monótono que resulta del rechazo al desafío de educar?” (Fisher, 2016, p. 111). De hecho, ¿no es esta la gran pregunta de *Realismo capitalista*, un ensayo-panfleto surgido de la

propia experiencia de los bloqueos pedagógicos de Fisher con la “impotencia reflexiva” de sus alumnos hedónico-depresivos de la enseñanza terciaria británica? ¿Cómo educar más allá del círculo vicioso del principio del placer actual, pero sin nostalgias, sin regresar atrás? Más aún, ¿qué sentido tiene una pedagogía que pueda ir más allá de la pinza paralizante del educador aún sometido a normas de juego disciplinadoras y el contexto posdisciplinario del aula?

No se trata ya del torpor juvenil de siempre, sino de la falta de complementariedad entre una ‘Nueva Carne’ posliteraria ‘demasiado conectada para concentrarse’ y la antigua lógica confinatoria y concentracionaria de los sistemas disciplinarios en decadencia. Estar aburrido significa simplemente quedar privado por un rato de la matrix comunicacional de sensaciones y estímulos que forman los mensajes instantáneos, YouTube y la comida rápida. Aburrirse es carecer, por un momento, de la gratificación azucarada a pedido. A algunos alumnos les gustaría que Nietzsche fuera como una hamburguesa; no logran darse cuenta (y el sistema de consumo en la actualidad alienta este malentendido) de que la indigestibilidad, la dificultad, eso es precisamente Nietzsche (Fisher, 2016, p. 52).

La importancia de la expansión del discurso terapéutico radica así, según Fisher, en que desde él se desplegó la estrategia hegemónica por la que el neoliberalismo “contuvo y privatizó la revolución molecular” que los movimientos de autoconciencia de los sesenta y setenta impulsaron (Fisher, 2020, p. 501). En el momento en que el pensamiento supuestamente antiautoritario del *coach* y su interpelación “positivista” desplaza la cultura pedagógica tradicional, la figura del maestro atraviesa un decisivo umbral, una nueva problematización que clarifica la posición intelectual y práctica del propio Fisher, testigo en primera persona de estas mutaciones ideológicas de cuño terapéutico en la esfera cultural. ¿No se define el realismo capitalista justo por contener y reducir los contenidos culturales libidinales de la esfera pública a un programa de normalización terapéutica y sus “comisarios del sentido común”? Aquí encontramos un motivo recurrente de la reflexión de Fisher sobre el realismo capitalista: cómo la demanda supuestamente antiautoritaria de liberalización en la esfera cultural –medios de comunicación, sistema educativo–, lejos de aumentar las opciones de libertad y democracia, refuerza el dispositivo técnico-burocrático.

Si “el neoliberalismo quiere aprisionar a la gente en donde ya está” (Fisher, 2021, p. 202), el “paternalismo democrático” de Fisher “consiste en decir que la gente puede ser más extraña, que le pueden gustar cosas que en este momento no sabe que le podrían gustar” (Fisher, 2021, p. 202). Cuando hoy determinados poderes buscan transformar el sistema educativo en una industria de servicios, privilegiando poco más que objetivos cuantificables y mensurables, y a los educadores se les invita a no ser nada más que *couchers* y animadores, quien aspira a enseñar los complicados placeres de ir “más allá del principio del placer” solo puede aparecer como una “minoría sitiada” (Fisher, 2020: 169).

Curiosamente, esta forma nueva de pensar el “paternalismo” en tiempos de normalización terapéutica de la educación tiene que repensar los límites de las demandas antiautoritarias y antipedagógicas suscitadas en las luchas de los sesenta. En el “regreso” de Fisher a las promesas contraculturales truncadas, por tanto, también encontramos una singular recuperación de conceptos como educación, autoridad y paternalismo que habrían sido seriamente cuestionados por las revueltas antiedípicas de los sesenta y su abolición de figuras paternas. Es como si desde el trasfondo del triunfo hegemónico neoliberal y su crisis actual, Fisher volviera la mirada a estos debates de otro modo,

enfaticando la cuestión de la pedagogía cultural erosionada por el realismo capitalista, cuya posición sintomáticamente denuncia cualquier veleidad pedagógica de la izquierda como “totalitaria”. Frente a esto, “la mejor forma de luchar contra el autoritarismo no es así abandonar la cuestión de la autoridad, sino construir una autoridad colectivamente” (Fisher, 2021, p. 203). El reconocimiento de esta dinámica vertical, de esta tensión propia del educador o el productor cultural –¿no hay más indignidad en el hecho de renunciar a esta responsabilidad pedagógica? – ¿no conduce a Fisher, como vemos, a abrazar paulatinamente una posición más gramsciana?

8. El pospunk como esfera pública

Bajo esta perspectiva neospinoziana se ha planteado por qué Fisher sostiene que el realismo capitalista se apoya en una lógica cultural terapéutica y desublimada. El metabolismo rápido de los productos culturales ha contaminado el espacio y tiempo ecológico-cultural y pedagógico, más sostenible, que mediaba las experiencias del modernismo popular. Las diferentes reflexiones de Fisher sobre la situación de la esfera pública alternativa y las condiciones de la prensa musical de principios de los ochenta que sirvieron de caldo de cultivo de la escena contracultural pospunk son sugerentes en este punto por varias razones.

En primer lugar, para un adolescente culturalmente sensible como él, aunque escéptico ante los convencionalismos inútiles de una educación enfocada en su mayor parte a la reproducción social, la prensa musical fue el marco formativo singular que despertó su curiosidad por la teoría.

Es esencial señalar que [estos críticos musicales] no eran una simple ‘aplicación’ de la teoría alta a la cultura baja; la estructura jerárquica estaba revuelta, no solo invertida, y el uso de la teoría en ese contexto era un desafío tanto a las suposiciones de la clase media de la filosofía continental como al empirismo antiteórico de la cultura popular *mainstream* británica (Fisher, 2020, p. 169).

Lo significativo del modernismo popular estriba en su peculiar “traducción” y contaminación de planos culturales, su modo de vincular teoría y realidad, justo lo contrario de lo que percibimos hoy: su total disonancia. Aunque hoy nos parezca inverosímil, “alguna vez los medios fueron un territorio en disputa en el que el impulso educativo entraba en tensión con el mandato de entretener” (Fisher, 2020: 169).

“En tensión”, sí, pero no en oposición radical como ahora, donde dos desprecios culturales gemelos –el de arriba hacia abajo y el de abajo hacia arriba– solo congelan, en su caricaturizada oposición (el tópico del “robusto sentido común” frente al “esoterismo elitista”), ese inaudito movimiento de contaminación que fue *mayoritariamente posible*, según Fisher, bajo las singulares circunstancias del modernismo popular y cuya imposible mediación era, para un crítico como Adorno, el mayor síntoma de la impotencia de la industria cultural. Buscando explorar una experiencia cultural más allá de la posición crítica frankfurtiana, pero sin rendirse tampoco a la ligereza posmoderna, Fisher busca así escapar de los estériles dilemas entre modernismo y cultura de masas. Aunque los frankfurtianos aciertan en entender el proceso cultural como una promesa de felicidad, no terminaron de ver –quizá por las terribles experiencias que tuvieron que afrontar– esta dimensión utópica dentro de las fisuras de la industria cultural. Si las luchas iniciadas por el modernismo popular de la posguerra siguen siendo de la máxima relevancia en la cultura del siglo XXI, cuando lo popular se ha reducido a populismo, las subculturas sufren un prolongado estancamiento y la imaginación utópica se ha convertido en un

temor distópico generalizado, es porque permiten experiencias concretas de futuro.

Fenómenos culturales como la prensa musical y la televisión pública, los libros de bolsillo de Penguin, el post-punk, las *raves* y la arquitectura brutalista formaban parte de una ecología cultural global que llegó a marcar las pautas de toda una generación de pensadores que trabajaban en la articulación entre la llamada “alta teoría” y la cultura popular. Que Fisher explore ejemplos modernistas y a la vez populares nos permite no solo salir de falsas antinomias, sino comprender en qué medida esa disociación entre cultura de élites y cultura popular es un mecanismo ideológico orientado a reproducir el *statu quo*. La ecología cultural del modernismo popular

reivindicó retrospectivamente el proyecto elitista del modernismo. Simultáneamente, la cultura popular estableció de manera definitiva que no estaba condenada a ser populista. Ciertas técnicas modernistas particulares no solo fueron diseminadas, sino también reelaboradas y extendidas colectivamente; y la tarea modernista de producir formas adecuadas para el momento presente fue admitida y renovada (Fisher, 2018, p. 48).

El modernismo popular reivindicó así retrospectivamente el proyecto elitista del modernismo mientras que, al mismo tiempo, la cultura popular no cayó en la trampa, incitada desde arriba, del populismo fácil. Andreas Huyssen hace una observación algo similar cuando analiza la oleada de entusiasmo por el pop que se convirtió en una parte crucial de la Nueva Izquierda en la década de 1960 (Huyssen, 2002). Orientada en torno a fenómenos culturales como el arte pop, la música rock, la poesía *beat*, la psicodelia, la nueva crítica y la contracultura, la nueva izquierda supo reconocer los nuevos estilos de vida de los jóvenes de posguerra y su rebelión contra las normas de la sociedad disciplinaria. Para esta generación, el pop se entendía más como una crítica que como una cultura “afirmativa” de la sociedad existente en el sentido marcuseano del término, así como una forma de salir del elitismo del alto modernismo superando la brecha entre el Gran Arte y la cultura popular. Mientras que los relatos conservadores de la decadencia de la cultura de masas se habían construido para salvaguardar la integridad de la cultura auténtica de la amenaza de la homogeneización totalitaria o los relatos desde la Izquierda subrayaban el papel desintegrador de la cultura popular para los valores de solidaridad de la clase trabajadora (Richard Hoggart, pese a sus ambivalencias, sería un ejemplo), las décadas de posguerra vieron, en cambio, la aparición de una sensibilidad cultural muy diferente, más experimental en lo tecnológico y orgullosa de una nueva relación menos viril con la sexualidad y la corporalidad².

En la escena postpunk, por ejemplo,

hubo una especie de contagio de autodidactismo –escribe Fisher–, y la prensa musical formó parte de lo que era, en efecto, un sistema educativo alternativo. Creo que ha sido Jon Savage quien ha hablado de la cultura musical como un portal: un álbum, un single, serían como un umbral que podrías cruzar y que te abriría mundos. Había todo tipo de referencias, todo

² Huyssen sostiene que la sensibilidad pop de los 60 puede caracterizarse en términos de cuatro componentes diferentes. En primer lugar, una imaginación temporal orientada hacia un futuro concebido en términos de ruptura radical con el presente; en segundo lugar, una crítica al elitismo estético (el llamado “esteticismo”) y a la institucionalización del gran arte modernista; en tercer lugar, un novedoso optimismo tecnológico que surgió de las nuevas tecnologías de los medios de comunicación (televisión, vídeo y ordenador) y de la teoría de los medios de comunicación de la época (McLuhan, en particular); y, por último, la inclusión de las diversas culturas minoritarias (feminismo, negritud, minorías raciales, las personas con discapacidades) (Huyssen, 2002).

tipo de destilaciones en el arte de la portada, ya fueran alusiones al cine de arte europeo o a la teoría, o a la literatura, a J.G. Ballard y William Burroughs (y en muchos sentidos ambos fueron las influencias más importantes en el pospunk, más significativas que cualquier punto de referencia musical). Parte de lo que hizo que esta cultura fuera más popular-modernista que populista fue su aceptación de la dificultad. No tenía un sentido inmediato, las referencias no se explicaban, y había que aceptar ese reto si se quería participar en ella (Fisher et al., 2016, p. 110).

En este comentario de poderoso tono autobiográfico reparamos en cómo, para Fisher, el modernismo popular posibilitaba a los hijos de la clase trabajadora fordista un posible “exilio” respecto a un más que probable cerrado destino de clase. Que Fisher se interese por las trayectorias de desclasamiento de artistas como Bryan Ferry (2020, p. 34), Mark E. Smith (2020, p. 113) o Dennis Potter (2019, p. 161), entre otros, apunta a su propio y ambivalente viaje de formación de la clase trabajadora en dirección a un negociado y distante reconocimiento de los valores de la clase dominante: alguien cuya escritura, como la de Mark Smith, encuentra su salida huyendo de “la trampa del realismo social”; como el líder de *The Fall*, Fisher

no iba a tratar solamente de probarles (a los amos) que un *white trash* podía ser civilizado. Quizás toda su escritura fue, desde el comienzo, un intento por encontrar una salida a la paradoja que enfrentaban los aspirantes de la clase trabajadora: la imposibilidad de obtener logros dentro de su clase. Quédate donde estás, habla el lenguaje de tus padres y continuarás siendo nada; muévete hacia arriba, aprende a utilizar el lenguaje de los amos y te transformarás en algo, pero solo lo conseguirás si borras tus orígenes (Fisher, 2020, p. 115).

Fisher recuerda en un ensayo sobre el grupo musical Sleaford Mods, cómo cuando dejó la Universidad fue descrito “por un profesor compasivo como el portador de ‘un problema en el acento y el habla’” (Fisher, 2020, p. 235). Se entiende que nunca pudiera dejar de sentir, como intruso, un incesante sentimiento de desarraigo ante las instituciones educativas dominantes.

Un efecto del realismo capitalista es así el de reforzar en las clases subalternas lo que Fisher, siguiendo a Jameson, denomina una “impotencia reflexiva”, su reconocimiento cultural de inferioridad (Fisher, 2016, p. 269). Esto quiere decir que el reconocimiento en las clases populares de la desigualdad de su situación va de la mano además de la aceptación de sus limitaciones culturales respecto a las clases dominantes. Es la fuerza de esta resignación (“esto no puede ser para mí”, “no estoy hecho para eso”) lo que termina haciendo de esta impotencia una profecía autocumplida. ¿Cómo entrar, pues, en el palacio cultural y no renegar de los orígenes? ¿Cómo acceder a él cuando uno es un desheredado cultural y carece de la seguridad necesaria para desenvolverse en sus rituales? Quizá esta sea la gran pregunta que arma el programa de Fisher y la causa de su desgarró, un desgarró diferente, más intenso, del de otros intrusos culturales como Hoggart, Williams o Hall, que aún pudieron llegar a un modelo de universidad no rendido al *management* neoliberal. Una pregunta en todo caso que encuentra en la cultura popular británica de finales de los setenta una herramienta democrática de resistencia y un modelo teórico cuyas expectativas —“prácticamente todo lo que escribí o en lo que participé ha sido en cierto sentido un intento por mantenerme fiel al espíritu pospunk” (Fisher, 2020, p. 72)— van a permitirle tanto una distancia crítica como afectiva respecto al falso vitalismo estético de su presente. El pospunk era esa grieta sónica que “reencuadraba existencialmente” el malestar vital: “lo que la sociedad nos hacía creer que era disfunción, queja, falla,

repentinamente se transformó en el sonido del ‘afuera de todo’” (Fisher, 2020, p. 77). Cuando falta la posibilidad de esta gramática del malestar, ¿de hecho no perdemos algo importante? Lo que hizo que esta cultura musical fuera tan positiva fue su capacidad para expresar la negatividad, una negatividad que luego quedaría privatizada y bloqueada.

Vayan a un lugar lleno de adolescentes y miren las cicatrices que se provocan a sí mismos en los brazos, los antidepresivos que los sedan, la calma desesperación en sus ojos. Literalmente, no saben qué es lo que les falta. Lo que no tienen es lo que producía el pospunk... Una salida y una razón para escaparse (Fisher, 2020, p. 78).

Banda sonora y estética en un umbral de época, el pospunk habita en una encrucijada entre dos mundos sin renunciar a una fría óptica clínica, analítica. El modernismo no se compromete con ninguna inmediatez.

Se ha vuelto cada vez más claro que 1979 y 1980, los años con los que siempre será identificada la banda [Joy Division], fueron el umbral de una época: el momento en que todo un mundo (socialdemócrata, fordista, industrial) se volvió obsoleto, y en el que los contornos de un nuevo mundo (neoliberal, consumista, informático) empezaron a mostrarse (Fisher, 2016, p. 87).

Si la escena cultural de finales de los setenta resulta tan interesante es justo por esto: marca el desplazamiento de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control.

Las condiciones que permitieron la existencia de un grupo como Joy Division se han evaporado; pero también lo ha hecho cierta textura gris y lúgubre de la vida cotidiana en Gran Bretaña, un país que parecía haber abandonado a regañadientes el racionamiento (Fisher, 2016, p. 87).

No es extraño que Fisher hable del deseo de artificio, de la ética distinguida de un modernismo británico, no estadounidense, identificado con la cultura *glam*. ¿No expresa este estilo de vida dandi una cierta autosuperación de corte nietzscheano: la autosuperación de la herencia moral fordista en otra experiencia no disciplinaria del tiempo y el espacio? (Fisher, 2020, p. 31). Aunque Fisher no deja de subrayar la paradoja de que ser modernista popular, pospunk, equivale a reconocer cómo la herencia fordista del estado de Bienestar fue la condición necesaria de esa experiencia cultural, esta posibilidad no puede ni debe ya regresar atrás. De hecho, lo que desaparece en el realismo capitalista neoliberal es la constatación trágica de esta dialéctica entre el fordismo y el posfordismo, la sociedad disciplinaria y el modernismo popular.

Fisher reconoce que la emergencia de la escena cultural pospunk británica —entre 1978 y 1983— pendía de una paradoja: aunque su malestar generacional se dirigía contra el estado, eran justo sus instituciones de seguridad social las que sostenían culturalmente la posibilidad de experimentación. Aunque los jóvenes de la época no estaban precisamente agradecidos al Partido Laborista por el sistema de bienestar que les permitía explorar otras formas de vida, era este sistema el que permitía esta autosuperación del sistema. Es importante reparar en esta ambivalencia porque lo que encontramos, sin embargo, en la argumentación antiestatalista del discurso neoliberal (desprecio del “Nannystate”) es una crítica diferente, otra articulación política: aquí no es ya el cuestionamiento de una seguridad normalizada la que, *por esa misma realidad conquistada*, debe impulsar procesos de emancipación más complejos; ahora es el cuestionamiento de toda seguridad que pueda permitir exploraciones y experimentaciones

culturales. La relevancia de la obra de la crítica cultural Ellen Willis para Fisher se entiende desde aquí (Fisher, 2021, p. 138). Al hablar de la frustración que sentía, la incompatibilidad entre el tipo de deseos que se articulaban y propagaban por la contracultura, y la política de la izquierda dominante, que ella experimentaba como autoritaria y burocrática, Willis ilustra el fracaso de la izquierda para llegar a algún acuerdo con las energías libertarias que, surgidas de la cultura musical, fueron absorbidas y coaptadas por la derecha en su propio proyecto de reindividualización. Que Fisher date el final definitivo del post-punk en la derrota de la huelga de los mineros muestra que, aunque nadie en la cultura post-punk quería la solución neoliberal que se ofrecía, tampoco cabe fetichizar o celebrar la socialdemocracia como la forma política ideal.

El contraste entre esta “atmósfera” cultural del modernismo popular, ese “portal” hacia el otro lado, y la del realismo capitalista no necesita excesivas aclaraciones. El “espectro” pospunk para Fisher es así la perspectiva de un tipo de izquierdismo antiautoritario, un tipo de izquierdismo libidinal, un izquierdismo que pudiera comprometerse con esas corrientes libertarias, que pudiera comprometerse con el tejido deseante de la cultura del estilo, un tipo de izquierdismo que, si bien solo ha aparecido en fragmentos, deja entrever una cultura que se pensaba aún desde sus promesas de futuro.

9. Realismo capitalista y hegemonía cultural

Si como pedagogo 2.0, Fisher se dejará asediar por los espectros del “modernismo popular”, en su diagnóstico como sintomatólogo cultural va a recoger tanto el diagnóstico nietzscheano del nihilismo desde el planteamiento de Deleuze y Guattari en *El antiedipo* —la imitación de estilos muertos del tardocapitalismo como grado cero de la creencia, el capitalismo es “la pintura abigarrada de todo lo que se ha creído” (Fisher, 2016, p. 27)— como la problemática de la “desublimación” que interesara tanto a Lacan como a la Escuela de Frankfurt, concretamente a Herbert Marcuse. Respecto al primer planteamiento, entiende que mientras los impulsos desterritorializadores del capitalismo han quedado confinados a las finanzas, la cultura ha caído en poder de las fuerzas de reterritorialización (Fisher, 2016, p. 27). En otras palabras, si los potenciales emancipadores del capitalismo han quedado bloqueados culturalmente por la hegemonía neoliberal del realismo capitalista, es preciso dar la batalla contra el cinismo inherente a la cultura popular tardocapitalista: combatir su nihilismo es una forma de combatir su hegemonía.

Preguntado explícitamente, en un diálogo con Jeremy Gilbert, por la problemática gramsciana de la hegemonía, Fisher sostiene que el desafío político para pensar el realismo capitalista radica en que ha borrado no solo su historicidad y contingencia, sino su propia existencia como constelación ideológica (Fisher y Gilbert, 2013, p. 90). El problema del realismo capitalista es que, por así decirlo, satura con su régimen afectivo (depresión, impotencia) todo el horizonte potencial de la crítica, bloqueando de antemano todo ecosistema cultural que permita vislumbrar ya una distancia mínima respecto a él. ¿Se trata entonces, podríamos preguntar, de un dispositivo pospolítico, “poshegemónico” (Beasley-Murray, 2014), inmune, por tanto, a los requisitos mínimos de las armas de la batalla cultural: el discurso, la ideología? ¿Debemos, por tanto, abandonar la posición gramsciana del intelectual orgánico, del educador político, de la intervención cultural justo en el momento histórico en el que, por decirlo con el autor de los *Cuadernos de la cárcel*, más se busca separar ideológicamente a la figura del intelectual de los afectos populares, más inconmensurables son las gramáticas de la teoría y las demandas sociales “desde abajo”? Esta cuestión no es baladí y parece, en ciertas ocasiones, que Fisher se decanta por esta óptica poshegemónica, como cuando comenta que el capitalismo ha

colonizado cada poro del inconsciente o que la tarea de su ideología no es ya convencernos con ninguna propaganda o buscar nuestro asentimiento, “sino ocultar el hecho de que las operaciones del capital no dependen de algún tipo de creencia subjetivamente compartida” (Fisher, 2016, p. 36). De ahí la importancia del cinismo como mecanismo ideológico tardocapitalista: este puede convivir con una posición subjetiva de distancia “interior”.

La “angustia” de Kurt Cobain como productor cultural sería anticipación de esta derrota de las ambiciones utópicas y prometeicas del rock.

[Él] sabía que él no era nada más que una pieza adicional en el espectáculo, que nada le va mejor a MTV que una protesta contra MTV, que su impulso era un cliché previamente guionizado y que darse cuenta de todo esto incluso era un cliché (Fisher, 2016, p. 21).

Dicho esto, ¿no podríamos también decir que el espectro benigno de Gramsci habla por Fisher cuando este sostiene que

el reduccionismo imbécil de los medios neoliberales nos quiere hacer olvidar que la escritura seria no tiene por qué ser opaca e incomprensible, y la escritura popular no tiene por qué ser facilona (Fisher, 2021, p. 162)

Responder a la pregunta de en qué medida, siguiendo la estela de la *New Left* británica, Fisher sigue regresando productivamente al modelo pedagógico de intervención política gramsciano nos conduce, sin embargo, antes que nada, a subrayar las iniciales reticencias que el a la sazón miembro “aceleracionista” de la CCRU esgrimió a finales de los noventa, en parte injustificadamente, en parte por desconocimiento de sus fuentes, contra un programa de Estudios Culturales cuestionado por su condescendencia humanista y posmodernismo académico. Aunque fue la involución cultural propiciada por la ofensiva thatcherista la que terminó imposibilitando un ambicioso proyecto de cuño gramsciano como el de la CCCS de Hoggart y Hall (Hammond, 2019, pp. 50 y ss.) —algo que terminaría reconociendo después—, la feroz posición *outsider* aceleracionista de este primer Fisher estaba por entonces más interesada en extraer todas las consecuencias posfordistas para seguir mirando más allá que en “volver a Gramsci” repensando el vínculo con tradiciones emancipatorias del pasado reciente.

En este nuevo contexto histórico hegemonícamente thatcherista, conformador del realismo capitalista posterior, Fisher no podía acceder ya a este modelo teórico y práctico bajo las mismas condiciones históricas de posguerra y “sociedad del bienestar” que determinaron la atención de la generación de la *New Left* de Thompson, Williams o Hall. Ni la necesidad de escapar del filisteísmo estalinista de la izquierda ni la recuperación culturalista de lo popular para entender los procesos ideológicos del thatcherismo (Hall, 2018) eran cuestiones tan apremiantes como en las décadas posteriores. Si esta nueva preocupación por el “orden” y la inmutabilidad sistémica desplaza a la del tiempo es porque el inicial entusiasmo por la velocidad de lo contemporáneo se va apagando poco a poco en el desierto de los años del Nuevo Laborismo (Hammond, 2019, p. 55). Es con esta preocupación por el inmovilismo cultural y político, el problema del cambio histórico en el terreno de la cultura popular, cuando Fisher empieza a tomar en cuenta estos planteamientos de cuño gramsciano, pero sin ninguna exhaustividad y, desde luego, sin leer directa y sistemáticamente a Gramsci como sí hicieron los intelectuales orgánicos de la generación británica precedente.

Que Fisher escriba en 2015, por tanto, que “no tenemos que elegir entre la política de clase y el antiautoritarismo, como tampoco tenemos que elegir entre Gramsci, Deleuze o

Guattari, entre un enfoque hegemónico y una política del deseo” (Fisher, 2020, p. 482), revela un giro significativo de su pensamiento que le conecta, sobre todo, con el magisterio modernista-popular de Stuart Hall: la comprensión de que es la hegemonía neoliberal la que nos ha forzado a esta falsa dicotomía entre lo molecular y lo institucional.

La política de clases debe ser renovada y retomada, no simplemente revivida como si nada hubiera pasado. Al modo gramsciano, tenemos que volver a tomar en serio las instituciones. Los medios de comunicación de masas siguen siendo el lugar donde se produce nuestra percepción de la realidad; y a pesar de todas las afirmaciones sobre el declive del Estado, el parlamento sigue teniendo poder sobre la vida y la muerte a través de su control del ejército, los servicios sanitarios y la seguridad social. Sin embargo, estas instituciones no pueden renovarse desde dentro: es necesario articularlas con fuerzas externas a ellas (Fisher, 2020, p. 482).

¿En qué sentido esta inédita y compleja invitación a pensar a Deleuze *con* Gramsci abre un sugerente nuevo capítulo dentro de la *New Left* británica, una constelación cuya consigna “pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad” abrió un sugerente espacio de intervención político-cultural dentro de un marxismo desorientado por los “nuevos tiempos”? A diferencia de la lectura autonomista del éxodo institucional, Fisher no entiende el deseo como una energía vitalista que surge espontáneamente una vez que los cuerpos se liberen de las instituciones; al ser este deseo siempre el resultado de procesos de ingeniería libidinal, la izquierda necesita producir sus propias maquinarias libidinales desde un trabajo cultural con voluntad hegemónica.

No hay un deseo por el capitalismo como tal, ya que la cultura se compone de materiales libidinales que no tienen una relación esencial con el Capital; por ello tiene que distraernos, deprimirnos, hacernos adictos para mantenernos cautivos y subordinados (Fisher, 2020, p. 483).

No es, por tanto, casual que Fisher termine *Realismo capitalista* señalando, lejos de todo cierre perfecto del sistema, que “el evento más sutil es capaz de abrir un enorme agujero en el telón gris y reaccionario que ha cubierto los horizontes de posibilidad bajo el realismo capitalista” (Fisher, 2016, p. 121). En un giro dialéctico parecido al de Adorno, Fisher entiende que, en la medida en que el realismo cultural tardocapitalista se ve forzado a renovar su dominio en una serie de repeticiones, no es inmune a las alteraciones del guión “popista”. Como señalan Adorno y Horkheimer,

el esfuerzo desesperado de la repetición constituye el único indicio de esperanza en que la repetición pueda ser fútil, que los seres humanos no puedan ser totalmente controlados (Huyssen, 2002, p. 58).

Pero entonces, a tenor de esta necesidad de repetición en cierto punto mínimo consensuada, ¿no cabe hablar dentro del realismo capitalista, de cierta dinámica “hegemónica” necesitada incesantemente de una reproducción activa por parte de los sujetos? Entiendo que es en este punto donde la aproximación de Raymond Williams al proceso hegemónico es clarificadora. La hegemonía, como sintetiza Williams,

comprende las relaciones de dominación y subordinación bajo sus formas de conciencia práctica, como una saturación efectiva del proceso de la vida en su totalidad [...] Es todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones

definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores - fundamentales y constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, es un sentido de la realidad para la mayoría de las personas de una sociedad, un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual se torna sumamente difícil para la mayoría de las personas de una sociedad moverse en la mayor parte de las áreas de sus vidas. Es decir que, en el sentido más firme, es una cultura, pero una cultura que debe ser considerada asimismo con la vívida dominación y subordinación de clases particulares” (Williams, 2009, p. 151).

Para ello es preciso, en primer lugar, pensar la cultura, también la hegemónica, como un resultado de las luchas sociales y como parte constitutiva de esta lucha. ¿No es esta justo la lección que precisamente nos enseña la ofensiva cultural neoliberal durante los setenta y la impotencia de la izquierda fordista? Si las contaminaciones culturales del modernismo popular dejaron de ser posibles fue también a causa de las limitaciones hegemónicas de la izquierda fordista.

La cultura de masas, y la cultura de la música en particular, era un terreno de lucha, y no un dominio exclusivo del capitalismo [...] las mercancías podían ser, en sí mismas, medios de propagación de corrientes de rebeldía (Fisher, 2021, p. 139).

Si el análisis del modernismo popular fisheriano resulta sugerente dentro del marco de la teoría política de la hegemonía es porque, en su lectura de los sesenta y setenta, dibuja un paisaje próximo al de otros teóricos próximos a Gramsci como, por ejemplo, Chantal Mouffe. Al entender el umbral del 68 como una transición hegemónica trabajada culturalmente con éxito por el neoliberalismo emergente –una “revolución pasiva”–, Fisher se ve obligado a reconocer que la derrota contracultural fue entender su crítica como una retirada política, un *exilio* de las instituciones.

Una vez que concebimos la realidad social en términos de prácticas hegemónicas, el proceso de crítica social característico de la política radical ya no puede consistir en retirarse de las instituciones existentes, sino en comprometerse con ellas, con el fin de desarticular los discursos y prácticas existentes por medio de los cuales la actual hegemonía se establece y reproduce, y con el propósito de construir una hegemonía diferente. Quiero enfatizar que tal proceso no puede consistir meramente en separar los diferentes elementos cuya articulación discursiva está en el origen de esas prácticas e instituciones. El segundo momento, el momento de rearticulación, resulta crucial (Mouffe, 2011, p. 84).

Si los “contagios afectivos” del modernismo popular desde los cincuenta deben ser repensados hoy es justo porque brindan un modelo de experiencia cultural distinto de los autonomistas u horizontalistas de acción política. Éstos, críticos por definición de toda “representación” o traducción de la lógica inmanente de los movimientos sociales, parten de la premisa de que “sabemos de antemano lo que pensamos y sentimos, y que simplemente son las estructuras opresivas del poder las que nos impiden expresarnos” (Fisher, 2018, p. 107). De este modo, no terminan de comprender las posibilidades emancipatorias del arte *massmediatizado* en el modernismo popular. Este modelo “pudo nombrar e identificar sentimientos que no solo son reprimidos –por agencias de censura tanto ‘internas’ como externas–, sino que también son inconclusos, virtuales o no están

desarrollados completamente. La *massmediatización* no solamente ‘representó’ estos afectos, sino que también los transformó” (Fisher, 2018, p. 107).

El proyecto político-cultural de Stuart Hall sigue siendo modélico para una izquierda a la altura de los tiempos justamente por esto. Si también ese programa fue un fracaso trágico

fue consecuencia, no de las limitaciones del abordaje de Hall, sino de la intransigencia de la vieja izquierda y de su sordera ante los deseos y las preocupaciones expresados en la cultura. Desde que Hall cayó bajo el hechizo de Miles Davis en la década de 1950, soñó con hacer coincidir de algún modo la modernidad libidinal que encontraba en la música popular con el proyecto político progresista de la izquierda organizada. Sin embargo, la izquierda autoritaria fue incapaz de sintonizar con esa meta, permitiendo que la superara una nueva derecha que pronto reivindicó la modernización como propia y la relegó al pasado (Fisher, 2016, p. 134).

Entender esta promesa cultural no como expresión o reflejo de la base económica, sino como anticipo de futuro, sin embargo, obliga a explorar los momentos de negatividad del modernismo popular:

existía una inmediatez transformadora inmanente en la música de la contracultura, que reforzaba los sentimientos de desesperanza, desafección y rabia de los que la cultura burguesa habitualmente nos hace desconfiar. En ese sentido, la música funcionaba como una forma de autoconciencia, en la que una audiencia masiva no solo podía experimentar la validación de sus sentimientos, sino también localizar los orígenes de esos sentimientos en las estructuras opresivas (Fisher, 2016, p. 136).

10. Referencias

- Adorno, Th. y Benjamin, W. (2008). *Correspondencia*. Trotta.
- Anderson, P. (2000). *Los orígenes de la postmodernidad*. Anagrama.
- Beasley-Murray, J. (2014). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Paidós.
- Berman, M. (1984). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI.
- Callinicos, A. (1990). *Against Posmodernism. A Marxist Critique*. Polity Press.
- Colquhoun, M. (2020). Music Has The Right To Children: Reframing Mark Fisher’s Hauntology. *The Quietus*, 15 marzo 2020, <https://thequietus.com/articles/27968-matt-colquhoun-egress-mark-fisher-hauntology-essay>. Recuperado el 28-11-2021.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Fisher, M. (2017). Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible. En A. Avanesian, A y M. Reis (Eds.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2019). *K-Punk 1*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2020). *K-Punk 2*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2021). *K-Punk 3*. Caja Negra.
- Fisher, M., Butt, G., Eshun, K. (2016). *Post-Punk Then and Now*. Repeater Books.
- Fisher, M. y Gilbert, J. (2013). *Capitalism Realism and Neoliberal Hegemony. New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics*, 80-81.
- Fisher, M. y Gilbert, J. (2014). *Reclaim Modernity. Beyond markets. Beyond machines*, London, Compass, 2014 en www.compassonline.org.uk. Recuperado el 5-11-2021.

- Foucault, M. (1985). *Diálogo sobre el poder*. Alianza.
- Hall, S. (2016). Vida y momentos de la primera Nueva Izquierda. *New Left Review*, 61.
- Hall, S. (2018). *El largo camino de la renovación*. Lengua de Trapo.
- Hammond, S. (2019). “K-Punk ampliado”. *New Left Review*, 118.
- Hoggart, R. (2013). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Siglo XXI.
- Huyssen, A. (2002). *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*. Adriana Hidalgo.
- Jameson, F. (1996). *Teoría de la posmodernidad*. Trotta.
- Jameson, F. (2002). *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*. Akal.
- Jameson, F. (2016). *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*. Akal.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Orbis.
- Mouffe, C. (2011). La política democrática en la era de la postpolítica. *Debates y combates*, 1.
- Power, N. (2018). *In Memoriam Mark Fisher*. 13 enero 2018. <https://ninapower.net/2018/01/13/in-memoriam-mark-fisher-january-13th/>
Recuperado el 5-11-2021.
- Reynolds, S. (2019). Prefacio. A M. Fisher, *K-Punk I*. Caja Negra.
- Williams, R. (2008). La cultura es algo ordinario. En R. Williams, *Historia y cultura común*. La Catarata.
- Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Las Cuarenta.
- Žižek, S. (2016). *La permanencia en lo negativo*. Ediciones Godot.
- Zupančič, A. (2003). *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. The MIT Press.

Hagan sonar sus joyas. Estética y retórica del popismo

Xandru Fernández*

Recibido: 19/09/21 Aceptado: 21/12/21

Resumen: El término “popismo” es utilizado por Mark Fisher para referirse a una actitud consistente en reclamar para la música pop un plano de igualdad con otras formas de expresión musical legítimas en tanto que música de vanguardia. La polémica entre popistas y “rockistas” -defensores del rock como forma superior de música de vanguardia frente a la frivolidad del pop- se formuló por primera vez a principios de la década de 1980 en la prensa musical británica y se reedita en la primera década del siglo XXI. En esa polémica y en el modernismo popular que defiende Fisher pueden detectarse elementos de la estética de Adorno que conducen inevitablemente a una aporía: que la democratización del gusto anula la división entre alta cultura y cultura popular pero, al mismo tiempo, el modernismo popular es insostenible sin reformular de algún modo esa división.

Palabras clave: popismo, rockismo, punk, postpunk, entrismo, contracultura, vanguardias

Rattle your jewelry: aesthetics and rethoric of popism

Abstract: The word “popism” is used by Mark Fisher to refer to an attitude consisting in claiming for pop music an equal status among other legitimate forms of musical expression as avant-garde music. The polemic between popists and “rockists” -advocates of rock music as the superior form of avant-garde music over the frivolity of pop- was first formulated in the early 1980s in the British music press and reissued in the first decade of the XXI century. In this controversy and in the popular modernism that Fisher defends, elements of Adorno's aesthetics can be detected that inevitably lead to an aporia: that the democratization of taste cancels the division between high culture and popular culture but, at the same time, popular modernism is unsustainable without somehow reformulating that division.

Keywords: popism, rockism, punk, postpunk, entrism, counterculture, avant-garde

* xandrufernandez@gmail.com

El 4 de noviembre de 1963, los Beatles actuaron en el teatro Príncipe de Gales de Londres con motivo de la Royal Variety Performance, una gala anual que desde 1912 recauda fondos para profesionales ya retirados del mundo del espectáculo. Es tradición que a la gala asistan miembros de la familia real británica y aquel año no fue una excepción: estaba la reina madre (pero no la reina Isabel II, como se ha dicho en ocasiones, aunque sí su hermana, la princesa Margarita). La anécdota es famosa: cuando los Beatles se disponían a interpretar “Twist and Shout”, John Lennon se dirigió al público y pidió a los ocupantes de las localidades baratas que dieran palmas durante la canción. “Los de los palcos”, añadió, “hagan sonar sus joyas”.

La anécdota no cuenta nada sobre el rock, sobre la cultura pop ni sobre la familia real británica. La anécdota cuenta algo que atañe a los Beatles, a cuatro chicos de clase obrera de Liverpool que se estaban volviendo increíblemente ricos y famosos. Si la anécdota ha llegado hasta nosotros es porque forma parte de la biografía colectiva de los Beatles y es el legado de estos y su trascendencia lo que se proyecta sobre la gala benéfica de 1963 rescatándola momentáneamente del olvido. No es que el rock se volviera “respetable” a causa de aquella actuación: la respetabilidad que atribuimos, un tanto ingenuamente, a los modos y rituales de la realeza y la aristocracia no deja de ser un cliché literario que resiste pocas comparaciones con la realeza y la aristocracia de carne y hueso. Lo respetable siempre es función de una escala de valores. Esa escala de valores remite a lo que Bourdieu denomina “campo”: un espacio social configurado como un sistema de desigualdades (Bourdieu, 1997, p. 59). En el campo de la comunicación de masas, el capital simbólico que está en juego y por el que compiten los actores no se superpone sin más sobre el reparto de roles de la sociedad de clases, de modo que el mundo del espectáculo, de la televisión y la música, no necesitaba a la familia real británica para adquirir respetabilidad alguna en 1963. Antes bien, sería la monarquía la que saldría en cierto modo dignificada de su presencia en una ceremonia televisada.

En cuanto a los Beatles, su presencia en una gala televisada habría sido histórica si aquella hubiera sido su primera actuación en televisión, pero no lo fue. Los Beatles habían debutado en televisión el 17 de octubre de 1962, en el programa “People and Places” de Granada Television, en Manchester. Formaban parte, mucho más que la reina madre, del sistema de reconocimiento cultural cohesionado en torno a la televisión. Eran parte del mundo del espectáculo. Y tampoco tenía nada de particular que la realeza se codeara momentáneamente con el mundo del espectáculo, en una suerte de “visita a las caballerizas” de las muchas que protagonizara en el pasado y protagonizaría en el futuro. No, lo que hizo relevante aquella gala fueron justamente las palabras de John Lennon. Su agudeza para seleccionar las palabras adecuadas al momento adecuado. Captó que el espacio entre la plebe y los palcos podía llenarse de significado haciéndolo audible, formulándolo. La fórmula fue subversiva *ma non troppo*, algo típico de Lennon: no incitaba a los plebeyos a asaltar los palcos, ni retaba a los ricos a deshacerse de sus joyas, tan solo subrayaba el elemento diferencial entre la riqueza y la pobreza, lo convertía en sonido. El sonido de aquellas joyas ha llegado hasta nosotros en las palabras de John Lennon.

Creo que esa anécdota y esas palabras sirven para ilustrar la polémica de Mark Fisher con lo que este, no sé si muy acertadamente, denominó “popismo”. Es una polémica que traduce o más bien transmite una ansiedad cultural. Leyéndola con la anécdota de los Beatles en mente podremos quizá entender por qué esa ansiedad cultural se asienta sobre más de medio siglo de prejuicios y malentendidos.

El término “popismo” aparece en más de un texto de Fisher, pero me referiré fundamentalmente a tres entradas de su blog *k-punk* donde no puede pasar desapercibido. La primera de ellas, “El afuera de todo hoy”, fue publicada el 1 de mayo de 2005 (Fisher,

2020, pp. 69-78); la segunda, “¡Viva el resentimiento!”, el 31 de mayo de 2007 (Fisher, 2018, pp. 273-277); la tercera, “Elijan sus armas”, el 12 de agosto del mismo año (Fisher, 2020, pp. 161-170). El contexto es similar y remite a la reedición, durante los primeros años del siglo XXI, de una discusión de la crítica musical británica de los años 80, que es donde se origina el popismo como concepto. Reconstruyamos primero la discusión original.

El “popismo”, como actitud o programa, fue saludado y aireado por un sector de la crítica musical británica a principios de los años 80, y lo fue a consecuencia de la polémica suscitada por otra argucia léxica, el “rockismo” (*rockism*): una ocurrencia del músico Pete Dinklage para designar la tendencia dominante en la crítica musical anglosajona según la cual a) el rock, definitivamente independizado del rock and roll primitivo (y primitivista), es una forma musical tan digna y tan culta como la llamada música clásica o el jazz de vanguardia, y b) el rock es la verdadera música de vanguardia, lo que lo sitúa en una posición de superioridad con respecto al pop, el cual no es más que música de entretenimiento, de consumo, sujeta a los dictados de la moda y a la repetición de clichés.

Frente al rockismo, el popismo promovido en las páginas de *New Musical Express* (NME) por críticos como Ian Penman y Paul Morley reivindicaba que a) el punk ha clausurado las pretensiones intelectualistas del rock, volviéndolas obsoletas, y b) el pop puede ser y de hecho es un ecosistema más intelectual y vanguardista que el rock, el cual ha quedado reducido a la repetición de clichés que evidencian que nunca se libró en verdad del corsé primitivista del rock and roll. Fisher lo sintetiza en esta doble fórmula: “la idea de que el pop podía ser más que un divertimento placentero en la forma de una mercancía fácilmente consumible, la idea de que la cultura popular podía ser portadora de conceptos dificultosos y demandantes” (Fisher, 2020, p. 70).

El marco, como se ve, es adorniano. Afloran en él las dos características principales de la estética musical de Adorno: a) la distinción (tajante, abrupta, insalvable) entre alta cultura y cultura popular; y b) la identificación de la música culta con música de vanguardia altamente intelectualizada y enfrentada a los clichés de la música popular y al concepto de “diversión” asociado a esta. Lo único que aleja a Fisher de ese esquema es que considera a la cultura pop como “más que un divertimento placentero” que “podía ser portadora de conceptos dificultosos y demandantes”, pero eso no hace su vocabulario menos adorniano. Tampoco su estrategia, pues para que el pop pueda vestirse con las galas del arte de vanguardia se debe previamente aislar ese pop de vanguardia, distinguiéndolo del pop como divertimento.

Rehén de un formalismo de raíz kantiana, Adorno reformula las condiciones de la experiencia estética en el caso específico de la música y, dicho sea de paso, en ocasiones parece incapaz de imaginar otro contexto que el que impone la “reproductibilidad técnica” de la obra de arte, pues no tiene en cuenta más formas de experimentar la música que la escucha desligada de la interpretación, algo que - pensemos en la sociedad burguesa anterior a la introducción de la música grabada y la radio- no tiene por qué constituir el primer analogado de esa experiencia estética. En todo caso, Adorno considera el acto de escuchar composiciones musicales complejas como una especie de prueba de madurez intelectual. Su desprecio por la música “entretendida”, sentimental, es correlativo al que expresa hacia la burguesía y lo *kitsch*. Su teoría de la “escucha responsable” hay que entenderla dentro de ese marco, si bien aún estamos lejos de comprender cómo escuchar música de una determinada manera, y procurar no divertirse haciéndolo, puede contribuir a la superación del capitalismo.

Y no es probable que lleguemos a comprenderlo, al menos por propia experiencia, toda vez que la capacidad de las masas “está tan obturada por los omnipresentes éxitos del momento que la concentración de una escucha responsable se hace imposible y está

inundada de vestigios de la memez” (Adorno, 2003, p. 39). En consecuencia, las reacciones subjetivas ante esa “música de consumo” (*Gebrauchsmusik*) van “desde el adormecimiento, el estímulo de una situación que de antemano excluye los comportamientos racionales y críticos, hasta el culto de la pasión como tal, ese irracionalismo propio de las concepciones del mundo que desde el siglo XIX tan íntimamente se ha vinculado con las tendencias represivas y violentas de la sociedad” (Adorno, 2006, p. 13).

En mayor o menor medida, los prejuicios adornianos hacia la música popular y su condición de instrumento de alienación de las masas fueron compartidos por las elites culturales de posguerra tanto en Europa como en América. La explosión del rock and roll en los años 50 y del rock y el pop de los 60, con los Beatles como buque insignia, fue acogida por esas élites con una displicencia que, vista desde el presente, mueve casi a la ternura. Solo que la música que en esos ecosistemas ilustrados y progresistas se consideraba avanzada y liberadora no era ni el dodecafonismo promovido por Adorno ni el serialismo de posguerra defendido por los jóvenes compositores europeos, sino el jazz y el folk como expresión del sufrimiento de las clases subalternas. Cuando Bob Dylan electrificó su repertorio y fue abucheado por ello en el festival de Newport de 1965, el prejuicio que le condenaba era justamente de raíz adorniana, si bien la “nueva música” de Schönberg había sido sustituida por la “autenticidad” de las baladas y el blues. Elijah Wald describe así la actitud de aquel público estudiantil aficionado al folk:

[...] the main folk audience was college students and twenty-somethings, and they regarded the music as an antidote to the childish superficiality of the pop scene. Peter, Paul, and Mary’s first album included a note advising listeners that “it deserves your exclusive attention. No dancing, please.” So the high school kids who went in for folk songs did so with a sense of demonstrating their thoughtfulness and maturity (Wald, 2009, p. 27).

Todas estas tensiones se sustentan en la pretensión de que las masas viven alienadas y la música puede ser tanto un instrumento que contribuya a mantenerlas en ese estado como un arma para liberarlas y conducir las a la emancipación. No es el caso de Adorno: aunque inicialmente pudiera atribuírsele una visión similar del tema, nos damos cuenta en seguida de que su confianza en la emancipación de las masas es prácticamente nula, de modo que la escucha atenta y responsable se convierte en una mera marca intelectual, en un signo distintivo de las elites culturales. Quizá las vanguardias de posguerra y de los años 60 tuvieran en el fondo las mismas dudas con respecto a la capacidad de las masas para sacudirse sus cadenas, pero eran algo más receptivas a la idea de que el arte, especialmente la música y el teatro, podía “abrir los ojos” de los oprimidos. La pulsión por separar el grano de la paja, identificar el arte verdadero, la música verdaderamente emancipadora, desdeñando los mecanismos de alienación colectiva, es típica de ese período y pasa íntegra a la crítica musical *underground*, solo que con los signos cambiados: si bien el rock and roll y el pop siguen siendo consideradas formas impuras, sospechosas de connivencia con el *statu quo*, en cambio el rock, a partir de 1967, empieza a ser visto con simpatía, ya sea como heredero del jazz en la vanguardia de la música experimental, ya sea como expresión de un sano primitivismo antisistema:

“By the mid-1960s, folk music was overtaking classical music as the favored listening for serious young intellectuals, so when rock ‘n’ roll was described as a folk style (by Belz, among others), that was a claim of roots and authenticity, not an invitation to transform it into something more elevated” (Wald, 2009, p. 236).

Es en ese arco temporal de 1967-1972 donde se configura el rockismo como tendencia que los popistas de los 80 señalarán y despreciarán. Su desarrollo va de la mano del de la contracultura y da cuenta de una evolución del gusto: la que arrastra del folk al rock a la juventud de izquierdas estadounidense, o del jazz al rock en el caso de la juventud de izquierdas afroamericana. No es solo la electrificación de Dylan a partir de 1965, o la “dylanización” de los Beatles desde 1966, sino también y muy especialmente la irrupción de Sly Stone en la escena musical de finales de los 60, la electrificación de Miles Davis, la crisis de la cultura *mod* y los primeros y tímidos pasos de lo que no mucho más tarde comenzaría a llamarse *heavy metal*. La capacidad para tomar todos esos elementos y volverlos constitutivos de un gusto generacional, incorporándolos a un relato coherente con el vocabulario y la gestualidad de la contracultura, fue mérito de la nueva crítica musical y de las revistas en que se desarrollaba, particularmente *Rolling Stone*, fundada en San Francisco en 1967.

No conviene olvidar, en cualquier caso, que la construcción de ese nuevo gusto musical se hizo de la mano de los parámetros valorativos de la llamada “nueva izquierda”, receptora y a la vez transmisora de los mismos prejuicios elitistas hacia la música popular que promovían las élites universitarias también en Europa. La misma displicencia que encontramos en el público estudiantil del folk anterior a 1965 se trasladará, una vez superada la conmoción inicial, a la nueva sensibilidad musical emergente en torno al folk-rock y la psicodelia. En ese contexto, el desprecio por el rock and roll y el pop sigue vigente en la vesania con que la crítica contracultural trata a la música de baile, dando lugar a la paradoja de que, después de que la izquierda universitaria toma las riendas del gusto, se abre una brecha entre las audiencias blanca y negra, hasta entonces mezcladas (Wald, 2009, p. 239). Eso explica en parte por qué la carrera de los citados Sly Stone y Miles Davis se trunca tan abruptamente al final de ese período de efervescencia primigenia, y por qué los tres músicos afroamericanos más innovadores de principios de los 70, Marvin Gaye, Curtis Mayfield y Stevie Wonder, desarrollan su carrera de espaldas al público del rock. Quizá explique también por qué la cultura *mod* bascula definitivamente hacia el *northern soul*, volviendo la espalda a sus viejos héroes, los Daltrey, Marriott, Stewart y compañía, cada vez más aulladores, más narcisistas, más americanos y *heavies*.

La quintaesencia de esa actitud crítica es Lester Bangs, cuyos artículos para *Rolling Stone* y *Creem* recogen buena parte de lo que Wylie, años después, calificará de rockismo. No exactamente por sus referentes musicales, sino por la pretensión, por un lado, de que la crítica musical es crítica cultural y política y rinde cuentas ante el tribunal de la razón y el buen gusto, no ante los departamentos de ventas de las compañías discográficas, y, por otro lado, por la tentación de hacer de la crítica un verdadero filtro que separe lo valioso de lo banal desde los parámetros más o menos consensuados por el *Umwelt* de la contracultura y cuyo desarrollo en los años 70 dará lugar justamente al punk: una actitud displicente frente a la música de baile y el pop, pero al mismo tiempo una voluntad de innovar y quemar etapas que delata su apuesta por una estética progresista en la línea de Adorno, esto es, su convicción de que los buenos discos nuevos superan definitivamente a los buenos discos de antes, volviéndolos inservibles, salvo en el caso de que no se constate en efecto ningún progreso, que es cuando los buenos discos de antes se convierten en clásicos. Hay ya desde los primeros balbuceos del rockismo una tentación nostálgica que se volverá mucho más decisiva cuanto más tiempo transcurra. En la base de esa tentación nostálgica está la cuestión de la autenticidad. Todas y cada una de las críticas de Lester Bangs se escriben desde la obsesión por separar lo auténtico de lo impostado, lo puro de lo mezclado, lo verdadero de lo falso. Los Troggs son auténticamente primitivos, mientras que el primitivismo de Jethro Tull es fingido. Van

Morrison es sinceridad pura, mientras que James Taylor es sinceridad impostada. Lou Reed es tan auténtico que puede permitirse un álbum tan puro como inaudible, *Metal Machine Music*, por más que cuando cede a las presiones de la industria sea capaz de alumbrar un disco tan impuro, banal y convencional como *Sally Can't Dance*. Y así sucesivamente.

El punk supone un punto de inflexión en la historia de la crítica musical contemporánea y nos sirve para tomar aliento y reparar en cómo todo relato que se escriba con estos ingredientes está abocado a una reconstrucción paródica o ideológica. Así, Lester Bangs puede aceptar el integrismo punk sin pestañear siquiera, enlazándolo con sus propias pretensiones primitivistas y reconociendo en los Sex Pistols, The Clash y el resto de bandas británicas del estallido punk de 1977 un aire de familia con sus amados Stooges (Bangs, 2018, p. 348), mientras que Greil Marcus dedicará sus dos grandes sumas críticas a repensar, por un lado, la autenticidad del rock como expresión de las raíces culturales estadounidenses (Marcus, 2013) y, por otro lado, el punk como extensión de las vanguardias artísticas y políticas de entreguerras (Marcus, 2019). Sin embargo, el punk se convierte para Mark Fisher en otra cosa. Cuando hace del punk una prolongación del *glam* y de ambos una expresión de la sensibilidad musical de la clase trabajadora frente al egoísmo de raíz burguesa del movimiento *hippie*, Fisher recurre a un relato simplificador y capcioso, pero hasta cierto punto verosímil. Al mismo tiempo, ese relato le sirve para sostener un anclaje legitimador del popismo que, impulsado por la iconoclastia punk, pueda resignificar el continente de la música pop como un espacio de experimentación no solo musical sino también ética y política.

Lo punk no es solo, para Fisher, la versión británica del 68. Lo que el 68 tuvo de “revolución del deseo” fue desechado por el punk como ideología consumista al servicio de un sistema que producía deseo igual que producía los objetos necesarios para su satisfacción. Fisher califica de “disciplina proletaria” la actitud congruente con el punk y el postpunk y la hace coincidir con el puritanismo al menos en sus demandas de igualdad social (Fisher, 2020, p. 275). Lo relevante de este análisis es que pone el foco en la red de relaciones que propició el estallido del movimiento postpunk y la posibilidad, dentro de esa red de relaciones, de considerar el pop como un laboratorio contracultural:

Los álbumes, las entrevistas, la prensa musical eran los medios a través de los cuales se pudo establecer un contacto entre afectos, conceptos y compromisos que anteriormente estaban confinados al ámbito privado (Fisher, 2020, p. 77).

Para considerar el pop como un laboratorio contracultural es preciso renovar el arsenal conceptual desarrollado por la crítica musical rockista y, en general, por la estética ligada a la contracultura de los 60. La nueva crítica posterior al estallido punk precisa, en palabras de Ian Penman, “un nuevo vocabulario” (Penman, “Iggy Pop: Pure Pop... For Iggy People”, *NME*, 24-6-1978, citado en Brennan, 2019), y ese vocabulario lo extraerá fundamentalmente de las teorías de Barthes, Derrida y Bataille (Brennan, 2019). Pero es sobre todo la relación de la crítica con la música lo que se discute en las páginas de *NME* y da a lo que luego se llamará “popismo” una coloración insólita en la prensa musical: frente a las clásicas reivindicaciones de lo “auténtico” como irreductible a la teoría, Ian Penman considera la teoría una exigencia epistemológica de la propia música. La música construye verdades y la teoría es el instrumento de extracción de la verdad implícita en la música, no una adherencia propagandística o un detector de valores genuinos, “auténticos”, ocultos por la música y que habría que desentrañar. Escritores como Lester Bangs podían erigirse en gurús del gusto en la misma medida en que tanto ellos como su público presuponían unos valores extramusicales que la música rock transmitía y

actualizaba: la autenticidad, la sinceridad, la sensualidad, eventualmente también la virilidad o la irrefrenable fiereza de lo salvaje, del instinto primario. Penman, en cambio, al argumentar contra la separación entre texto y textura, o entre lo humano y lo tecnológico, está cuestionando el énfasis de la crítica “on the single white saviour, on the unifying spokesman, on some sweat-browed embodiment of rock's principia ethica” (Penman, 1995, p. 38). Los principios éticos del rock: el rock como virtuosismo moral. “Lo que sigue siendo irreductible de esta música es su deseo de cambiar el mundo”, escribió Greil Marcus sobre el punk (Marcus, 2019, p. 16). El presupuesto de que el deseo (de cambiar el mundo o de cualquier otra cosa) es anterior a la música e irreductible a la teoría es justo lo que la nueva crítica pone en cuestión. Frente a esa estrategia, el pop fue visto, al menos durante un tiempo, como una posible vía de escape.

Al reconstruir retrospectivamente el camino que condujo a la consideración del pop como laboratorio de la contracultura y, esporádicamente, como campo de pruebas de una estética autoconsciente, alejada del culto *hippie* de la autenticidad y lo espontáneo, Fisher (2020, p. 31) traza una genealogía que une a la cultura *mod* con el punk a través del *glam*. Esa secuencia, cuya historia ciertamente puede seguirse en las publicaciones *underground* británicas, no es sino el desarrollo de un baile de disfraces cuyo antagonista es el mismo: el movimiento *hippie* y su Ontología Adolescente: “La Ontología Adolescente se rige por la convicción de que *lo que realmente importa* es la interioridad: cómo *te sientes* por dentro y cuáles son tus *experiencias y opiniones*”. El desaliño *hippie* es la manifestación de esa actitud, típica, según Fisher, de “hombres a los que se les permitía regresar a ese estado de infantilismo hedónico de Su Majestad el Ego, con mujeres a disposición para satisfacer todas sus necesidades” (Fisher, 2020, p. 34). Por el contrario, el *glam* es culto a la apariencia, artificio, composición: lo contrario del desaliño y la espontaneidad.

Así, una vez salvado el principal obstáculo interpuesto por la crítica rockista para excluir al pop de la legitimidad cultural, a saber, la exigencia de autenticidad entendida como grado cero de la gestualidad y, por tanto, rechazo de lo artificioso y lo afectado, la primacía del rock queda en entredicho. Es hasta cierto punto normal que hayamos tenido que pasar por el punk para conseguirlo: como cualquier canon, la estética rockista propone un criterio de dificultad, a saber: es valioso lo que es difícil y, en consonancia con la exaltación del yo despojado de convenciones, lo más difícil es exponer las emociones más ocultas, ocultas hasta para uno mismo (al estilo de Lennon en *Plastic Ono Band*). Eso quizá pueda aceptarlo el punk (que nunca rompió del todo con el primitivismo contracultural), pero lo que el punk no aceptará nunca es que la exteriorización de esa interioridad y sus traumas y desvelos se haga por medio de un virtuosismo técnico ligado a las capacidades naturales (la potencia vocal, la velocidad endiablada de los guitarristas, la resistencia de los baterías, todo lo que -en fin- hace de Led Zeppelin un modelo de excelencia) o a la solvencia económica para comprar y utilizar instrumentos caros (un tipo de ostentación que alcanzará su cénit en el rock progresivo, véase si no la contracubierta del álbum *Ummagumma*, de Pink Floyd). Como reivindicación del igualitarismo, el integrismo punk rechaza tanto las habilidades naturales como las exquisiteces tímbricas: se suple la impericia con ruido y distorsión, se disimula la mala calidad de los instrumentos con afinaciones excéntricas o combinaciones insólitas. El punk renueva el rock porque desarma el canon. Pero en la construcción del canon postpunk ya no sobra el artificio *glam*. Tampoco el artificio teórico.

Por lo que respecta a la autenticidad, la crítica postpunk tiene que asumir que, al disolver la autenticidad en la apariencia, la única legitimidad que puede alcanzar la obra musical es de signo político. Una intuición de Walter Benjamin que se vuelve dolorosamente obvia en el ambiente musical británico de los primeros años 80:

En el mismo instante en que la norma de la autenticidad fracasa en la producción artística, se trastorna la función íntegra del arte. En lugar de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber, en la política (Benjamin, 1989, p. 27).

De ahí que se vea natural la introducción de términos políticos en la crítica musical del momento, como el muy comentado “entrismo”: utilizar el pop para desmontar el lenguaje y la ética del mercado desde dentro, abandonar la marginalidad (de los excesos ruidistas, de la agresividad *hooligan*, de los sellos discográficos alternativos) para abrazar la comercialidad y hacer del pop el espacio de un modernismo popular verdaderamente innovador.

Es precisamente la disolución de ese modernismo popular lo que marca la diferencia entre la crítica musical popista de los años 80 y la reedición de la confrontación con el rockismo a principios del siglo XXI. Eso explica en parte los titubeos de Fisher al adentrarse en esa polémica, consciente de que, aunque se hable de lo mismo, no es de lo mismo de lo que se habla.

El popismo del siglo XXI, también llamado “poptimismo”, queda inaugurado en 2004 con un texto de Kelefa Sanneh publicado en el *New York Times*. En él, Sanneh aborda el rockismo como esquema dominante en la crítica musical anglosajona (no solo ya británica, también estadounidense) y lo describe como parte de una ideología imperialista y misógina cuyos parámetros valorativos son extramusicales: se aplaude en el rock la presencia de lo auténtico, lo primitivo, lo genuino, lo “duro”, entendida la dureza como una expresión de violencia y masculinidad frente a la ñoñería y el “afeminamiento” del pop orientado a las pistas de baile. Sanneh descubre, además, otro elemento nostálgico en el vocabulario de la crítica rockista: su incapacidad para adaptarse a las nuevas formas de escucha musical propiciadas por dispositivos como el iPod. Frente a los nostálgicos del álbum y de los *riffs* de guitarra, Sanneh no recurre a vistosas construcciones conceptuales para desechar el rockismo como un fantasma del pasado: simplemente da por sentado que las nuevas condiciones de difusión de la música pop hacen de esta un continente tan extenso que no cabe abarcarlo con una sola mirada crítica, sea esta la que sea, y, en consecuencia, la única opción solvente es un relativismo basado en el disfrute:

Rockism makes it hard to hear the glorious, incoherent, corporate-financed, audience-tested mess that passes for popular music these days. To glorify only performers who write their own songs and play their own guitars is to ignore the marketplace that helps create the music we hear in the first place, with its checkbook-chasing superproducers, its audience-obsessed executives and its cred-hungry performers. To obsess over old-fashioned stand-alone geniuses is to forget that lots of the most memorable music is created despite multimillion-dollar deals and spur-of-the-moment collaborations and murky commercial forces. In fact, a lot of great music is created because of those things. And let's stop pretending that serious rock songs will last forever, as if anything could, and that shiny pop songs are inherently disposable, as if that were necessarily a bad thing. Van Morrison's "Into the Music" was released the same year as the Sugarhill Gang's "Rapper's Delight"; which do you hear more often? (Sanneh, 2004).

Sea o no cierto que la crítica musical de los primeros compases del siglo XXI hubiera vuelto en masa a los clichés del rockismo de los 70, conviene subrayar que también en la academia se tenía entonces la impresión de que el rock se había convertido en la expresión musical dominante en términos de globalización y expansión imperial. Así lo entendía, por ejemplo, Motti Regev al referirse a la “rockización” del planeta (Regev, 2003, p. 222).

Con todo, estamos lejos de llegar a una opinión de consenso con respecto al método adecuado para verificar esa impresión. Más relevante parece el hecho de que buena parte de la crítica musical, y no solo anglosajona, considere en las últimas dos décadas que luchar contra el rock es hacerlo contra la globalización y que apostar por el pop, el trap o el reguetón es militar en el bando de los desfavorecidos frente a la expansión imperial estadounidense. Como si la expansión imperial estadounidense fuese de ahora y no hubiera tenido nada que ver con la difusión global de esos géneros musicales presuntamente antiimperialistas.

Lo que parece celebrar la crítica musical más solvente del entorno popista o popoptimista es la democratización absoluta del gusto, la incorporación al espacio teórico de voces que celebran la diversidad racial y de género y la eliminación de la barrera física del álbum como *conditio sine qua non* para acceder al mercado de la legitimidad (y a la legitimidad del mercado). Con respecto al último de estos elementos, es quizá donde la crítica de Fisher se revela más débil y su posición menos definida: en sus textos sobre música domina una entonación melancólica que se acerca a los nuevos experimentos musicales desde la convicción de que la excelencia estética es cosa del pasado y solo puede revivirse en momentos muy puntuales. Es cierto que, en ocasiones, Fisher interpreta que esa percepción viene motivada por la crisis de lo que hemos llamado “modernismo popular” y que, a su vez, esa crisis es inseparable del desmantelamiento de la escuela pública y del desarrollo del marco disciplinario ordoliberal a partir de los años 80:

Lo que se ha perdido es la prometeica ambición de la clase trabajadora de producir un mundo que exceda -existencial, estética y también políticamente- los miserables confines de la cultura burguesa. Este sería un mundo más allá del trabajo, pero también más allá del uso meramente convaleciente del ocio, en el que las funciones pacificadoras del entretenimiento son el anverso del trabajo alienado (Fisher, 2018, p. 117).

No obstante, cabría esperar que, incluso desde un acercamiento melancólico a la música popular contemporánea, el filtro estético no ignorase las experiencias musicales generadas en contextos extraños al mercado discográfico tradicional. En este sentido, es estentóreo el fracaso de la crítica musical de nuestro tiempo, incapaz de desligarse de las condiciones de publicidad y consumo en que se desarrolló la música popular entre los años 60 y la primera década del siglo XXI. Ni la blogosfera ni las redes sociales popularizadas en los últimos quince años han conseguido dar a luz un lenguaje crítico capaz de vérselas con un paisaje sonoro cada vez más irreconocible desde los presupuestos críticos del rockismo, del popismo o de cualquier otro ismo. Quizá las pretensiones teóricas de Ian Penman fuesen las únicas desde las que cabía edificar un vocabulario rupturista y una práctica crítica acorde con los tiempos, pero en su lugar se ha impuesto el vídeo *hater* de YouTube como única alternativa al comentario track-*por-track* de las novedades discográficas. Frecuentemente, ni siquiera eso.

Naturalmente, por lo que respecta al segundo de los elementos señalados, a saber, la celebración de la diversidad racial y de género, Fisher no incurre en el error de considerar, a la manera de los popoptimistas más recientes, que se trata de una novedad absoluta e inseparable precisamente del popismo como actitud crítica. Pues, si bien es cierto que el rockismo coadyuvó, quizá involuntariamente, a la explotación de una iconografía heteronormativa, no es menos cierto que durante los años 90 se pone en cuestión esa misma iconografía desde dentro de la cultura del rock (*riot grrrl*), aunque algunos ecosistemas como el *grunge* sean bastante ambiguos al respecto (Lay, 2000, p 227). Me interesa más la manera en que Fisher tematiza el primero de los elementos mencionados, la democratización del gusto, porque es justo aquí donde se pone de

manifiesto la inestabilidad de los cimientos adornianos sobre los que está edificada toda esta discusión. Ni siquiera la introducción del marco “consciencia de clase” evita que nos veamos abocados a la aporía. Pues, por un lado, el popismo puede ser interpretado, al menos en su encarnación más reciente, como una especie de “usurpación cultural”, la que comporta el saqueo de la cultura popular por parte de las élites:

Hay una dimensión de clase muy definida en mi rechazo al popismo. El popismo pareciera implicar la reelaboración de un set de complejos de la clase dominante: una señora de alta sociedad que se permite disfrutar de placeres prohibidos. “Debería gustarnos la música clásica, ¡pero a nosotros nos encanta el pop!” Para aquellos que no fuimos criados en la alta cultura, el llamado del popismo a mostrarse siempre entusiastas frente a la cultura de masas es bastante similar a que te digan (tus superiores de clase, por supuesto) que te contentes con tu lote. A partir de esta reelaboración de sus propios resentimientos, lo que el popismo nos quita es nada más y nada menos que el derecho de las clases subordinadas a sentir resentimiento (Fisher, 2018, p. 276).

Mas, por otro lado, ese peligro podría conjurarse mediante una especie de nomadismo, a la manera en que, por ejemplo, la cultura afroamericana ha combatido siempre los intentos de apropiación cultural por parte de las subculturas blancas: inventando códigos nuevos que resulten transitoriamente inaccesibles desde el exterior. Sin embargo, ese camino le parece a Fisher impracticable por cuanto implica renunciar a los parámetros estéticos del modernismo popular. Hay un programa estético detrás de la apelación a la consciencia de clase. El popismo de nuevo cuño es algo muy diferente a lo que se produjo tras el estallido del postpunk en los años 80:

En parte pienso que el término “popismo” es de poca ayuda hoy, porque implica una conexión entre lo que prefiero llamar “Relativismo Hedónico Deflacionario” y lo que los críticos Morley y Penman hacían a comienzos de los ochenta. Pero su proyecto era el exacto reverso de esto: postulaban que en la canción pop se podía encontrar tanta sofisticación, inteligencia y afecto como en cualquier otra parte. Significativamente, la música y la cultura popular del momento les daban la razón. Esa valoración no era una posición a priori adecuada para cualquier época, sino una intervención en un momento particular, diseñada para tener ciertos efectos (Fisher, 2020, p. 165).

Por más que desde el (legítimo) resentimiento se pueda y se deba impugnar la reconfiguración del pop como hilo musical del tardocapitalismo, lo que parece improbable es un rearme del pop (y del rock) como arma política, al menos a la manera como el entrismo de los años 80 pudo pensar el “momento dionisiaco” de la música de vanguardia. El popismo se ha vuelto un arma de las élites desde el momento mismo en que no supone impugnación alguna de la “alta cultura” que caracterizara a esas élites en el pasado:

[...] la escritura sobre música debe ser “liviana”, “animada” e “irreverente”. Esta última palabra quizá sea la más importante, porque indica que la fantasía sostenida de la que participan los jóvenes agentes de los muy viejos medios es exactamente la misma a la que se entregan los popistas: se niegan a mostrar “reverencia” a un aburrido y censorador gran Otro. Pero ¿en qué parte de los salones de juego de la cultura posmoderna brillantemente monótonos, vestidos casualmente, sarcásticos y mordaces podemos encontrar esa “reverencia”? ¿Cuál es el gran Otro posmoderno sino la “irreverencia”

misma? [...] Muy pronto aprendí que “liviano”, “animado” e “irreverente” son códigos para decir “irreflexivo” y “lugar común”. Confrontado con estos valores y sus representantes -quienes, como podría esperarse, son mucho más acomodados que yo-, a menudo encuentro una disonancia cognitiva, o más bien, una disonancia entre afecto y cognición. Enfrentado a la gente *posh* y estúpida, que dota de personal a gran parte de los medios, siento inferioridad -su acento e incluso sus nombres bastan para inducir ese sentimiento-, pero pienso que deben estar equivocados. Es este tipo de disonancia la que puede producir enfermedades mentales serias o -si las condiciones son favorables- ira (Fisher, 2018, p. 167).

Se oyen ecos nietzscheanos en esas palabras. Remiten, quizá sin proponérselo, a un texto de Nietzsche que ocupa un lugar central en su obra. Se titula “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”. En él recorre Nietzsche, en apenas dos páginas, la historia del pensamiento filosófico occidental desde que Platón crea el mundo verdadero (“asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso”) hasta que el nihilismo moderno lo elimina, sustituyéndolo por... “¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” (Nietzsche, 1973, p. 52). Toda la ansiedad cultural de Mark Fisher, y no solo de Mark Fisher, en torno a la relación de la música pop con las vanguardias artísticas replica mucha de esa melancolía nietzscheana: la consciencia dolorosa (y jubilosa) de que los viejos valores de excelencia han sido subvertidos, junto con la consciencia no menos jubilosa (y no menos dolorosa) de que ninguna subversión es posible sin un modelo de excelencia. No basta con haber arrumbado las viejas pretensiones de autenticidad, tampoco basta con haber introducido la reflexión política y el momento teórico en el corazón de la música pop. No hay estética adorniana que nos saque de esa zozobra nihilista a la que conduce el popismo contemporáneo con su pomposa exaltación de la lujuria de la mediocridad. Necesitamos que el popismo de las élites nos irrite, necesitamos que visiten las caballerizas y se codeen de vez en cuando con los ídolos de la cultura popular. Solo así oiremos sonar sus joyas recordándonos que aún hay palacios que tomar por asalto.

Referencias

- Adorno, T.W. (2003). *Filosofía de la nueva música*. Akal.
- Adorno, T.W. (2006). Ideas sobre la sociología de la música. En T.W. Adorno, *Escritos musicales I-III*, Akal.
- Bangs, L. (2018), *Reacciones psicóticas y mierda de carburador*. Libros del Kultrum.
- Benjamin, W. (1989). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1977). *Sobre la televisión*. Anagrama.
- Brennan, E. (2019). Post-Punk Politics and British Popular Modernism: The Reception of French Theory Within A “Renegade Tradition” of Music Journalism. *Palimpsestes* 33(1), 199-213. <https://doi.org/10.4000/palimpsestes.4649>
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2020). *K-Punk. Volumen 2*. Caja Negra.
- Lay, F., (2000). “Sometimes We Wonder Who the Real Men Are”: Masculinity and Contemporary Popular Music. En R. West, y F. Lay, (eds.), *Subverting Masculinity. Hegemonic and Alternative Versions of Masculinity in Contemporary Culture* (pp. 227-246). Rodopi.
- Marcus, G. (2013), *Mystery Train. Imágenes de América en la música rock & roll*. Ediciones Contra.

- Marcus, G. (2019). *Rastros de carmín. Una historia secreta del siglo XX*. Anagrama.
- Nietzsche, F. (1973). *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza.
- Penman, I. (1995). Black Secret Tricknology. *The Wire* (133), 37-40.
- Regev, M. (2003), 'Rockization': Diversity within Similarity in World Popular Music. En U. Beck, N. Sznaider y R. Winter (eds.). *Global America?: The Cultural Consequences of Globalization*. Liverpool University Press.
- Sanneh, K. (31 de octubre de 2004). The Rap Against Rockism. *The New York Times*. <http://www.nytimes.com/2004/10/31/arts/music/the-rap-against-rockism.html>
- Wald, E. (2009). *How the Beatles destroyed rock'n'roll: an alternative history of American popular music*. Oxford University Press.

Contra la nostalgia: tradición rebelde, *hauntología* y politización del tiempo

Fruela Fernández

Universitat de les Illes Balears*

Recibido: 23/11/21 Aceptado: 15/12/21

Resumen: El conflicto político requiere una politización del tiempo, puesto que el horizonte de acción varía según las interpretaciones temporales que se manejen. A través de una interacción entre los conceptos de *hauntología* (Mark Fisher) y de “tradición rebelde” (Fruela Fernández a partir de E.P. Thompson), se propone un modo de politización del tiempo que se oponga a la nostalgia predominante en el espacio político actual. La exploración de estas alternativas se plantea a través de tres escenas de la Cuenca minera asturiana, de sus temporalidades y de los sentimientos —políticos y antipolíticos— que se pueden generar en ellas.

Palabras clave: Mark Fisher, E.P. Thompson, *hauntología*, tradición rebelde, Cuenca minera asturiana.

Against nostalgia: rebellious tradition, hauntology, and the politicisation of time

Abstract: Political struggles need a politicisation of time, since their horizons vary according to the different time frames that are used. Through an interaction between the concepts of “hauntology” (Mark Fisher) and “rebellious tradition” (Fruela Fernández via E.P. Thompson), the article proposes a model of politicised time that opposes itself to nostalgia, the dominant feeling in the current political space. Alternatives are explored through three scenes of the mining valleys of Asturias, their temporalities and the feelings —both political and antipolitical— that could derive from them.

Keywords: Mark Fisher, E.P. Thompson, hauntology, rebellious traditional culture, Asturian mining valleys.

Sumario: 1. La ética del homenaje: pensar con Mark Fisher. 2. Entre “tradición rebelde” y “hauntología”: politizar el tiempo. 3. El tiempo y los tiempos de una huelga. 4. Todos somos griegos (todos somos periferia). 5. Un kilómetro *hauntológico*

* fruela.fernandez@uib.cat

Número ORCID: 0000-0002-4349-6195

1. La ética del homenaje: pensar con Mark Fisher

Un homenaje ha de incorporar una ética, a riesgo de perder su sentido: cómo celebramos, para qué fines, bajo qué condiciones. Esta exigencia se vuelve aún más estricta cuando tratamos figuras que, por una variedad de razones, no recibieron en vida la atención que, retrospectivamente, les otorgamos. En su voluntad de reparación, el homenaje puede acabar por negarle la justicia a su destinatario, haciendo de él algo ajeno a lo que deseaba ser, apartándolo de los términos en los que quiso desarrollar su trabajo.

Al dedicarle un monográfico a Mark Fisher desde la academia —o, cuando menos, desde el interior de la misma, desde sus espacios de pensamiento y debate—, nuestra ética de partida debe recordar que Fisher fue una persona maltratada y ninguneada por la institución. Cualquiera que haya leído su obra es consciente de la centralidad que tiene en ella la experiencia de la precariedad y de la mercantilización de la enseñanza superior en el Reino Unido: sólo en sus últimos años de vida, cuando su presencia en el ecosistema cultural británico era demasiado relevante para ser negada, pudo Fisher conocer cierta continuidad laboral, aunque sin escapar nunca a la temporalidad.

Además, el carácter fluido y abierto de su obra, su voluntad de dialogar con públicos amplios y su combinación de múltiples estratos de legitimidad cultural le llevaron a choques frecuentes con la burocracia del conocimiento. Como ha recordado el ensayista Alex Niven (Cowley, 2019), amigo de Fisher y miembro del colectivo inicial de Zero Books, *Capitalist Realism* (Fisher, 2009)—un libro que, más allá de sus defectos, abrió todo un territorio de escritura y de pensamiento en la izquierda anglosajona— recibió una baja puntuación en el *Research Excellence Framework*, el sistema británico que evalúa de manera periódica la investigación universitaria y que condiciona, en buena medida, la carrera del profesorado.

Por ello, creo que cometeríamos un grave error moral si, al celebrar la obra de Fisher desde otro marco temporal y académico, la convirtiéramos en materia escolástica cerrada, repitiendo así la operación de captura que el mundo universitario aplica sobre aquello que, rechazado en un principio, aspira luego a desactivar y deglutir. Es necesario pensar con Fisher, desde él, en paralelo o, si es necesario, en desacuerdo; pero resultaría inapropiado reducirlo a una herramienta de análisis, a una conveniente “teoría fisheriana” lista para la generación de *papers* y tesis.

Desde ese compromiso con la ética del homenaje, mi propósito en este texto es poner en contacto el concepto de *hauntología* (*hauntology*) —desarrollado por Fisher (2012, 2013, 2014) a partir de una lectura libre de Jacques Derrida (1993)— y el de “tradición rebelde”, que emerge en los estudios de E.P. Thompson (1991) sobre las costumbres populares y a partir del cual he trabajado en algunos textos recientes (en especial Fernández, 2019). Pese a sus múltiples diferencias, ambos conceptos permiten politizar nuestra relación con el tiempo, situarnos en él y en sus evoluciones de una manera activa. A partir de esa fricción entre modulaciones temporales, esbozaré una crítica de la nostalgia —tal vez el tono afectivo que domina nuestra época— como sentimiento antipolítico, recurriendo para ello a algunas escenas, imágenes y canciones relacionadas con la historia y el legado de la minería asturiana.

2. Entre “tradición rebelde” y “hauntología”: politizar el tiempo

Sabemos que el tiempo es un campo de batalla: lo que contamos de él —sus pasos, sus conexiones, sus posibilidades— está condicionado por nuestra posición social y, a su vez, condiciona aquello que podemos entender y hacer. El horizonte político que aparece ante nosotros es muy distinto si, por ejemplo, entendemos la Transición española como un

acuerdo basado en la buena voluntad compartida o si, por el contrario, la planteamos como un pacto entre élites que quisieron neutralizar el potencial de las demandas populares (cf. Rodríguez 2015): mientras que una lectura nos afirma en lo que somos, la otra nos impulsa a cambiarlo. Politizar el tiempo, por tanto, es una parte no menor de la acción colectiva transformadora.

Aunque tal vez no lo percibiera con total claridad, fue una convicción semejante la que me animó, hace unos años, a escribir algunos de los textos que acabarían formando parte de *Una tradición rebelde* (Fernández, 2019). Me molestaba e inquietaba, en particular, la forma en que una parte de la izquierda ha entendido la continuidad en el tiempo —“lo tradicional”— como un conjunto de acciones estático y cerrado, al que consideraba, además, territorio de la derecha, en vez de tratarlo como una construcción en disputa que admite múltiples series, sentidos y valores políticos —algo que ya había intuido Gramsci y, a partir de él, el antropólogo Ernesto de Martino (cf. Fernández, 2019)—. De ahí la contradicción que buscaba al hablar de una tradición *rebelde*, adaptando los términos que E.P. Thompson había acuñado para explicar ciertos usos populares del siglo XVIII (*‘rebellious traditional culture’*; Thompson, 1991, p. 9; cursiva en el original). Contra las interpretaciones que reducen la “tradición” a sus elementos represivos, Thompson estudiaba en sus textos un conjunto de costumbres y de usos que la clase obrera inglesa empleaba no sólo para reconocerse y diferenciarse de las clases dominantes, sino también para oponerse a toda una serie de innovaciones económicas y laborales —los cercamientos de campos, la disciplina de trabajo, el mercado “libre” de productos agrícolas— que consideraban un riesgo para su pervivencia como clase. De ese modo, la costumbre y la tradición se convertían en herramientas contra las imposiciones externas; el tiempo, por tanto, se politizaba: el pasado dejaba de ser una justificación del presente —como suele ocurrir en el relato histórico de las clases dominantes, que remite su legitimidad a aquello que “ha sido”, bajo el signo de lo inevitable— para convertirse en una forma de resistencia y de oposición.

Este desdén de la izquierda ante el potencial de la tradición ha dejado, por supuesto, un campo muy amplio de sentimientos populares al alcance de cualquier orientación política que fuera consciente de tal abandono. De hecho, en los últimos años hemos visto la aparición del opuesto paródico a ese desdén: toda una gama de agentes políticos y culturales que, desde un confuso y abigarrado “patriotismo de izquierdas”, han pasado a defender “lo tradicional” por sí mismo, sin pararse a distinguir elementos represivos de emancipadores, sustancia muerta de materia viva. Ante la constatación de las múltiples pérdidas colectivas, esta franja de la izquierda ha renunciado a la tarea de construcción política del pasado para entregarse a la regresión política de la nostalgia: *si hemos perdido tanto* (parecen decirnos), *es porque nos hemos equivocado de camino y debemos, por tanto, volver a ese punto en que éramos un país mejor*. Pero el regreso no es sólo imposible, sino que su mero planteamiento oculta tanto las numerosas conquistas colectivas —éticas, culturales, raciales o de género— como las transformaciones irreversibles que se han producido en estas décadas.

A mi entender, es en este punto donde resulta tan valiosa la noción de *hauntología* (*hauntology*), que Mark Fisher desarrolla (2012, 2013, 2014 *passim*) con cierta libertad a partir del texto de Jacques Derrida *Spectres de Marx* (1993). El concepto derridiano *hauntologie* es un juego de palabras entre el inglés “haunt” —que designa tanto la permanencia de un espíritu en un lugar (*a haunted house*) como la obsesión con una experiencia traumática— y el francés *ontologie* (“ontología”); se trataría, por tanto, de un tipo de existencia fantasmal, del modo espectral en que algo —que no acaba de ser pasado ni presente— permanece entre nosotros. En su lectura, Fisher desplaza el sentido del término hacia nuestra percepción afectiva del tiempo. Para él, lo *hauntológico* constituiría

un tipo de nostalgia, pero no una que apunta, como es habitual, hacia el pasado, sino en la dirección opuesta: sería una nostalgia “por todos los futuros que se perdieron” (Fisher, 2013, p. 45) con el triunfo del proyecto neoliberal; es decir, esos futuros que podíamos imaginar como sociedad antes de que se impusiera el “realismo capitalista” que nos impide concebir alternativas al mundo en el que vivimos. En la línea de otros críticos contemporáneos, Fisher entiende el neoliberalismo como un programa en el cual la transformación de la economía es inseparable de la reforma del sujeto y del asalto a la imaginación. En consecuencia, lo *hauntológico* no sería tan sólo un duelo o un malestar por esos futuros imposibles, sino que se combinaría con la voluntad de *no renunciar a ese deseo* de futuro y de negarse a aceptar los límites planteados por el realismo capitalista (Fisher, 2014, p. 21).

La modulación temporal que plantea Fisher resulta, por tanto, mucho más compleja y productiva, en especial ante las oleadas nostálgicas de nuestro presente. Frente a esa nostalgia por aquello que “ya no” es (*no longer*), la clave de lo *hauntológico* se sitúa en aquello que “aún no” es (*not yet*); para Fisher (2014, p. 27), lo que “debería obsesionarnos (*haunt us*)” no habría de ser “el *ya no* de la socialdemocracia”, sino “el *aún no* de los futuros” radicales que fue posible imaginar desde los márgenes de ese contexto político, pero que no llegaron nunca a materializarse. Contra la memoria retocada y difusa de un bienestar que nunca fue unánime, nos corresponde reivindicar el deseo persistente de ir siempre más allá.

3. El tiempo y los tiempos de una huelga

Es probable que haya territorios más cargados de modulaciones temporales que otros, espacios donde la densidad de tiempos confundidos dificulta la acción, porque el presente queda aturdido bajo esa acumulación. La Cuenca minera asturiana es sin duda uno de ellos: un lugar atravesado por una fortísima tradición rebelde —simbolizada en particular por la minería, pero de la que también forman parte la siderurgia, el anarquismo de preguerra, el maquis o las redes de socialistas y comunistas en la resistencia al franquismo— que, sin embargo, ha dado paso a un desierto posindustrial, arrasado por el desempleo, la emigración masiva, la apatía política, la corrupción sindical y, en suma, la incapacidad de plantear una alternativa a su larga decadencia. De este espacio, que fue el de mi niñez y juventud, entresacaré algunas escenas que, a mi entender, permiten captar esa compleja interacción de tiempos y la necesidad de una nueva politización de los sentimientos.

En junio de 2012, los mineros de varios territorios españoles convocaron una huelga indefinida ante la nueva ronda de recortes que parecía poner fin, tras varias décadas de cierres y prejubilaciones, al sector estatal del carbón. Para la minería asturiana, la fecha tenía una gran densidad simbólica: apenas habían pasado unos meses desde el cincuentenario de la llamada “huelgona” o “huelga del silencio” de 1962, que dio inicio a uno de los periodos de mayor conflictividad popular del franquismo tardío (Vega García, 2002). En el mes de julio de 2012, los mineros de distintos territorios se encaminaron a pie hacia Madrid; miles de personas recibieron en Sol a la “marcha negra” y la manifestación posterior —cargada de provocaciones y de violencia policial— se convirtió en punto de encuentro para múltiples movimientos de protesta contra los programas de austeridad.

Un año después, el colectivo Fundación Robo (2013) recalcaba la conexión entre ambos momentos históricos con una versión del tema de Chicho Sánchez Ferlosio “Hay una lumbre en Asturias”. Escrita durante las huelgas mineras de 1962, “Hay una lumbre...” se convertiría rápidamente en un aglutinador emocional del antifranquismo, tras ser

adoptada por el movimiento estudiantil (Fernández de Castro, 1963, p. 168). Al establecer ese eje temporal, la versión de 2013, interpretada por David Ginzo y Fernando Alfaro, planteaba a la vez una relectura histórica y una apuesta política: del mismo modo que las huelgas mineras de 1962 habían impulsado al resto de protestas contra el franquismo, las huelgas mineras de 2012 podían generar —aunque fuese brevemente— un nuevo espacio de solidaridad entre colectivos que rechazaban una nueva forma de política autoritaria, el gobierno de la deuda.

Las modulaciones temporales, sin embargo, son delicadas: se desencajan, se tuercen, muestran lo contrario de aquello que esperaríamos. La huelga de 1962 fue transformadora porque creó algo nuevo, algo impensable: un espacio de oposición a una dictadura que, mediante el terror de clase y el cortejo selectivo, había imposibilitado cualquier resistencia obrera. Sin embargo, aquello que fascinaba y conmovía en la huelga de 2012 era el regreso de algo pasado: la capacidad de los mineros para poner en práctica unas formas históricas de protesta. Los cortes de carreteras, la quema de neumáticos, los lanzamientos de proyectiles, el cuerpo a cuerpo con la policía, los encierros en pozos mineros o la propia marcha a Madrid conformaban un repertorio tan físico —en su resistencia y en su acceso a la violencia— que pocos colectivos del presente podrían haber empleado. Los mineros no traían algo nuevo, sino que recuperaban algo perdido: la memoria de una profesión basada en la fuerza de los cuerpos y de la solidaridad entre ellos. Del mismo modo que la versión de Ginzo y Alfaro sólo lograba sostenerse por la altura emocional del texto de Ferlosio, los materiales que los mineros recuperaban de su tradición rebelde se quedaban cortos para el presente. Eran poderosos, pero no podían compartirse y, por tanto, no podían tener continuidad política.

4. Todos somos griegos (todos somos periferia)

En otro mes de julio, el de 2015, un grafiti de gran tamaño apareció en la pared del antiguo matadero municipal de Langreo, en la Cuenca minera del Nalón. El mural estaba firmado por Adepaván, una asamblea de parados creada en el impulso del 15M. En torno a la figura de un candil, la lámpara tradicional de los mineros en su descenso a las galerías, se ordenaba un texto bilingüe en asturiano y griego (Bakunin, 2015):



Eran los días previos al referéndum convocado por Syriza sobre los durísimos términos del nuevo programa de financiación que le ofrecía la UE. Y la modulación temporal que establecía aquel grupo de personas desempleadas en una región posindustrial era distinta, inesperada: entre la minería asturiana de 1962 y la ciudadanía griega de 2015 no había continuidades sencillas, ni repeticiones, ni vínculos. Tan sólo la posibilidad de una apertura, de un ir más allá: quebrar la capa de plomo de una dictadura, rechazar el gobierno de la deuda con el voto popular. No se pedía nada al pasado, sino que se le buscaba un futuro: se pasaba el candil, la luz de guía para las voces de disenso y las periferias.

Poco después del súbito viraje del gobierno de Syriza —incapacitado, por una larga cadena de errores previos, de llevar a sus últimas consecuencias el desafío del referéndum—, el mural empezó a ser desfigurado con pintadas filofascistas y respuestas de grupúsculos estalinistas, como si la repetición del ciclo histórico tuviera que refrendar la imposibilidad de aquella unión momentánea entre lo que *ya no era* y lo que *aún podía ser*, entre una tradición rebelde y aquello que pronto sería plena *hauntología*.

5. Un kilómetro *hauntológico*

En la Cuenca minera asturiana, la nostalgia es siempre una tentación sentimental y una amenaza política: en el margen de una sola vida es posible haber conocido la plenitud, la vibración de una comunidad y las formas peores de su decadencia, como si las fases intermedias se hubieran acelerado.

¿Pero realmente puedo sentir *nostalgia* de aquella Cuenca minera? Tan sólo si suprimo una parte de lo que sé. Podría sentir nostalgia de un mundo en el que mi abuelo tenía un trabajo fijo como mecánico de una central eléctrica a los 20 años; pero en el mismo movimiento debería olvidar que empezó a trabajar a los 14, que su semana era de seis días laborables más las reparaciones obligatorias de los domingos. Sólo podría sentir nostalgia de aquellos salarios y aquellas jubilaciones de la minería si a la vez olvidase las amputaciones, la silicosis y el riesgo de muerte prematura. Si desconectase el resplandor negro del carbón, tan bello en las maconas de las casas, del dióxido de carbono que libera.

Durante el confinamiento de 2020, mientras intentaba poner en claro la textura emocional de ese pasado, recuperé una imagen que me ayudó a quebrar esa resistencia, a procesar el tiempo en otros términos. Era una historia que me habían contado más de una vez, siendo niño: en la década de 1970, la Unesco había otorgado a Langreo el título honorífico de “kilómetro más culto de Europa”. Había pequeñas diferencias en los relatos: algunos afirmaban que el reconocimiento se remontaba a los años 60, mientras otros matizaban que era compartido con una zona de los Países Bajos. En lo que siempre coincidían era en la clave de la densidad: en algún kilómetro del valle —que, pese a todo, nadie había ubicado— existía una concentración de escuelas, institutos, bibliotecas y teatros que superaba incluso a los países del Norte.

La historia, por supuesto, era falsa: ni siquiera existía una figura así entre las distinciones que otorgaba la Unesco. A pesar de su falsedad, sin embargo, sentí que contenía un momento cierto, un retrato psíquico que importaba. Si el bulo había circulado con tanta alegría, hasta convertirse en verdad asumida, era porque revelaba una imagen ideal de Langreo, aquello que deseaba ser: un lugar donde la dureza industrial sostendría un sistema educativo tan amplio que las siguientes generaciones ya no estarían sometidas al destino de clase. Los hijos e hijas de las familias obreras saldrían de los pozos y de las fundiciones, sin remordimientos, alentados por su propia comunidad, para crear un Langreo distinto, menos áspero, dueño de su tiempo.

Como tantos rincones de la Europa obrera, Langreo ha perdido su condición industrial sin haber alcanzado los futuros que imaginaba. La mayoría de sus hijos pertenecen a una nueva clase, aunque no sea aquella que codiciaba el inconsciente local, sino ese nuevo intersticio precario que se expande y se ensancha. Pero no es nostalgia aquello que, políticamente, siento en mí. Aquello que me habita, que me asedia, que regresa una y otra vez es ese kilómetro de cultura que habría querido existir. Ese kilómetro es nuestro legado, mi *hauntología*.

Referencias

- Bakunin (5 de julio de 2015). [Imagen adjunta]. Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=686575241474111&set=a.204825309649109>
- Cowley, J. (2019). Mark Fisher was the intellectual leader of a generation. *The New Statesman*. <https://www.newstatesman.com/politics/uk/2019/11/mark-fisher-was-intellectual-leader-generation>
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Galilée.
- Fernández de Castro, I. (1963). *España Hoy*. Ruedo Ibérico.
- Fernández, F. (2019). *Una tradición rebelde. Políticas de la cultura comunitaria*. La Vorágine.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism*. Zero Books.
- Fisher, M. (2012). What is hauntology?. *Film Quarterly* 66(1), 16–24. <https://doi.org/10.1525/fq.2012.66.1.16>
- Fisher, M. (2013). The metaphysics of Crackle: Afrofuturism and hauntology. *Dancecult: Journal of Electronic Dance Music Culture* 5(2), 42–55. <https://doi.org/10.12801/1947-5403.2013.05.02.03>
- Fisher, M. (2014). *Ghosts of my life. Writings on Depression, Hauntology, and Lost futures*. Zero Books.
- Fundación Robo (5 de julio de 2013). *Fundación Robo*. Hay una lumbre en Asturias. Recuperado el 13 de septiembre de 2021 de <http://esunrobo.bandcamp.com/track/hay-una-lumbre-en-asturias>
- Rodríguez, E. (2015). *Por qué fracasó la democracia en España*. Traficantes de Sueños.
- Thompson, E.P. (1991). *Customs in common*. Penguin.
- Vega García, R. (2002). "Acerca de la trascendencia de un conflicto obrero" en R. Vega García (Ed.) *Hay una luz en Asturias. Las huelgas de 1962 en Asturias* (pp. 17-49). Ediciones Trea

El pasado es una fecha de algo que está aún en el futuro. Hauntología y utopía en Mark Fisher

Pablo Beas*

Universidad de Granada

Manuel Romero⁺

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 21/11/21 Aceptado: 08/12/21

Resumen: El pensamiento de Mark Fisher se inscribe de lleno en un presente marcado por la crisis de futuro y por el retorno del pasado bajo distintas formas: la “obsesión memorialística”; el auge de los *remakes* y de lo retro en el plano cultural; y la cancelación del tiempo utópico en un contexto en el que el relato neoliberal ha perdido todo el crédito pero no parece haber ninguna alternativa imaginable. En estas coordenadas, en el diagnóstico que realiza Fisher sobre los estados del malestar (nostalgia, depresión, hedonía depresiva, etc.) y sus posibles canalizaciones, subyace la intención política de orientar las demandas democráticas actuales en un sentido emancipatorio para redimir un pasado que, curiosamente, nunca terminó de producirse y que nos ha llegado en *rastros de carmín* a través de la cultura popular. Este deseo desconocido por lo “nuevo” se expresaría subterráneamente a través de los restos de lo que Fisher denomina “modernismo popular”. Así pues, en un presente cuya imaginación utópica parece bloqueada a tenor de una hipertrofia del pasado, ¿qué relación cabe establecer con la tradición? ¿Cómo puede el fantasma de “lo nuevo” relacionarse con el pasado sin quedar prisionero de su herencia?

Conceptos clave: realismo capitalista, nostalgia, melancolía, pasado, hauntología, hegemonía.

The past is a date for something that is still in the future. Hauntology and utopia in Mark Fisher

Abstract: Mark Fisher's thought is fully inscribed in a present marked by the crisis of the future and the return of the past in different forms: the "memorial obsession"; the rise of remakes and retro in the cultural sphere; and the cancellation of utopian time in a context in which the neoliberal narrative has lost all credibility but there seems to be no conceivable alternative. In these coordinates, in Fisher's diagnosis of the states of malaise (nostalgia, depression, depressive hedonia, etc.) and their possible channels, underlies the political intention of orienting current democratic demands in an emancipatory sense in order to redeem a past that, curiously, never ended up being produced and that has reached us in traces of carmine through popular culture. This unknown desire for the "new" would be expressed subterraneously through the remnants of what Fisher calls "popular modernism". So, in a present whose utopian imagination seems blocked by a hypertrophy of the past, what relationship can be established with tradition? How can the ghost of "the new" relate to the past without being imprisoned by its inheritance?

Keywords: capitalist realism, nostalgia, melancholy, past, hauntology, hegemony

Sumario: 1. ¿Qué hay de nuevo en el realismo capitalista? Del antiutopismo fukuyamista al futuro-pasado del Make America Great Again. 2. Hauntología en la era de la nostalgia. 3. La década hauntológica: el fantasma era Gramsci. 4. Coda. Anticapitalismo realista: Hacer del presente un pasado para el futuro

* pablobeasmarin93@gmail.com

⁺ manuer07@ucm.es

1. ¿Qué hay de nuevo en el realismo capitalista? Del antiutopismo fukuyamista al futuro-pasado del Make America Great Again

Advertía Stuart Hall a propósito del aniversario de Gramsci acerca de los peligros que conllevaba la recepción deshistorizada de un pensador ausente:

No debemos usar a Gramsci como si fuera un profeta del Viejo Testamento que, en el momento necesario, tendrá la cita precisa que nos consuele. No podemos arrancar a este sardo de su formación política específica y única, trasladándolo a finales del siglo XX, y pedirle que resuelva los problemas por nosotros; especialmente porque el sentido último de su pensamiento era rechazar la transferencia fácil de generalizaciones de una coyuntura, nación o época a otra (Hall, 2018, p. 257).

La cita de Hall marca la hoja de ruta para un acercamiento a las preocupaciones de Mark Fisher acordes a nuestra época que, si bien no se distancia en exceso de la suya, ha sufrido ciertos desplazamientos tectónicos que vale la pena subrayar, comenzando por la actualidad del que quizá es el concepto más popularizado de su producción escrita: “realismo capitalista”.

El término de realismo capitalista, como advierte Simon Hammond, se había utilizado de forma irónica en la década de los ochenta para «designar con él el mundo visual de la publicidad estadounidense, como contrapunto al realismo soviético» (Hammond, 2019). Sin embargo, el significado que se desprende en las páginas del libro que lleva su nombre es bien distinto. Muy sucintamente, haría referencia a un sentimiento generalizado de aceptación cínica ante la profecía autocumplida del thatcherismo: no hay alternativa al sistema político económico capitalista y ante ello solo cabe la resignación, pues el resto de alternativas no sólo no serían realistas sino tampoco deseables (Fisher, 2014).

En primer lugar, podríamos caracterizar el término como un sentido común que se empieza a considerar como no ideológico, en concreto, una “ontología empresarial” que condiciona todo; desde la producción de la cultura a las formas de gestionar la sanidad o la educación (Hammond, 2019). En este sentido, el realismo capitalista guarda cierto parecido con el concepto de post-política, según el cual, el conflicto político entre visiones ideológicas encarnadas en distintos actores habría quedado reemplazado por la fantasía de una gestión tecnocrática despolitizada (una versión más detallada en Mouffe, 1999). Además, cronológicamente, la aparición del término en los escritos de Fisher coincide con la oleada de políticas ordoliberales de la Unión Europea en el marco de la crisis de 2008 que vendrían a incidir en la necesidad de suprimir las decisiones políticas para sustituirlas por decisiones tecnocráticas y, en teoría, no ideológicas.

El paradigma de la austeridad aplicado por la Unión Europea a partir del crac financiero de 2008 como bálsamo para una progresiva recuperación de la economía es probablemente el ejemplo prototípico del realismo capitalista. El derrumbe de la estructura económica urdida desde la década de los setenta en adelante vino a desvelar una verdad inexorable: el modelo de acumulación global no podía continuar expandiéndose por mucho más tiempo. Sin embargo, la respuesta de los gobiernos, en un claro ejercicio de ausencia de imaginación política y de asunción del eslogan thatcheriano, fue la de aplicar políticas tecnocráticas que beneficiaban a los mismos sectores que habían provocado el derrumbe de la economía, y así engrasar de nuevo la maquinaria para reactivar los engranajes del neoliberalismo:

La crisis puede haber despojado al neoliberalismo de su legitimidad, pero eso solo ha servido para mostrar que, a falta de una fuerza opositora efectiva, el poder capitalista puede proseguir ahora sin la necesidad de legitimación: las ideas neoliberales son como la letanía de una religión cuyo poder social ha sobrevivido a la capacidad de fe de sus creyentes (Avanessian y Reis, 2021, p. 154).

A la hora de proporcionar cierto contexto al concepto, si ya hemos dejado claro el cuándo de su puesta en marcha, podemos encuadrar los orígenes del realismo capitalista con la afirmación del neoliberalismo y con la caída tanto del comunismo como del modelo de producción fordista. Un tránsito marcado por la instauración de un *ethos* individualista entre los trabajadores que erosionó las formas tradicionales de sociabilidad y solidaridad, al tiempo que la descomposición del socialismo realmente existente trajo consigo un segundo desencantamiento del mundo en el que «la esperanza blochiana en el devenir humano se abandonó en beneficio de un eterno presente» (Traverso, 2019, p. 36).

Sin embargo, el semblante post-político no agotará todos los significados del término; esta última cita explicita el carácter atmosférico del realismo capitalista como una estructura de sentimiento en la que cualquier pulsión utópica o anhelo de otras formas de sociabilidad parecen haberse desvanecido por completo en un clima de resignación depresiva. Bajo este nuevo prisma, la tragicidad del fin de la historia fukuyamista implica no poner el acento únicamente en la presunta gestión desideologizada de la gobernanza neoliberal sino en la completa cancelación de cualquier imaginario de otra sociedad posible. Esta ausencia de “lo nuevo” sería el punto de partida del diagnóstico llevado a cabo por Fisher en la mayoría de sus textos en los que la cultura popular aparece como el *sensorium* posmoderno desde el que tomarle el pulso a la realidad.

El auscultamiento de Fisher a las ficciones contemporáneas de la cultura popular permite detectar cómo el neoliberalismo ha conducido a un tiempo sin historia, cancelando cualquier diálogo con el pasado y provocando así una esclerotización cultural del presente, unida a su correspondiente correlato en lo que respecta a la imaginación política. La clausura de la imaginación utópica provocada por el realismo capitalista hunde sus raíces en una forma particular de relación con el pasado popularizada por la expresión “la lenta cancelación del futuro”, que evidencia que “la cultura ha perdido su capacidad para articular el presente” (Fisher, 2018). Como afirma en su texto *Comunismo ácido. Una introducción inconclusa*, hubo un tiempo en el que las formas estéticas no estaban completamente subordinadas por los criterios de la mercancía, sino que operaban como potencialidades políticas latentes. Sin embargo, la inoculación progresiva de un imaginario depresivo de la cultura sustituyó la innovación y la rebeldía por el pastiche y el conformismo (Fisher, 2021).¹

En efecto, el realismo capitalista inauguró una temporalidad en la que, tras el fin de la historia y privados de tiempo, vivimos en un presente hipertrofiado y autorreferencial en el que el pasado se repite una y otra vez bajo la forma de distintos espectros culturales: lo vintage, el auge de los *remakes*, etc.² El pasado convertido en el lugar de enunciación privilegiado de cualquier discurso. El futuro ha quedado clausurado y estaríamos ante un presente que, paradójicamente, mira hacia el pasado como horizonte. En esta coyuntura, la creciente presencia de lo retro y la fuerza del pasado ha dibujado un panorama marcado

¹ Un ejemplo podría ser la decadencia en las últimas décadas del pop británico. Según Fisher, la pulsión modernizadora del pop ha sido sustituida por el indie retro de grupos como los Arctic Monkeys.

² Un amplio catálogo del síntoma nostálgico en la música puede encontrarse en Simon Reynolds (2014), si bien su diagnóstico es ligeramente distinto al de Mark Fisher pues haría hincapié en cómo Internet y distintos dispositivos tecnológicos han alterado nuestra relación con la cultura del pasado en lugar de centrarse en la desaparición de las condiciones materiales que posibilitaron la emergencia de lo nuevo.

por la cálida eclosión de la nostalgia como un sentimiento tranquilizador a la par que paralizante. Podemos establecer cierta conexión con lo que Fredric Jameson denominó “modo nostálgico”. Tal y como entiende Fisher, esto no tendría que ver con una nostalgia psicológica, sino con un apego a las técnicas y fórmulas del pasado: «una consecuencia del abandono modernista de crear formas culturales innovadoras adecuadas a la experiencia contemporánea» (Fisher, 2016: 36-37). En su análisis del advenimiento de un espacio-tiempo histórico nuevo, la posmodernidad, a través de las representaciones artísticas, el teórico estadounidense identificaba un síntoma que de manera paulatina iría habitando todas las áreas de la cultura:

La aproximación al presente mediante el lenguaje artístico del simulacro (...) nace como síntoma sofisticado de la liquidación de la historicidad, la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de un modo activo: no podemos decir que se produzca esta extraña ocultación del presente debido a su poder formal, sino únicamente para demostrar, a través de sus contradicciones internas, la totalidad de una situación en la que somos cada vez menos capaces de modelar representaciones de nuestra propia experiencia presente (Jameson, 2012: 59).

La nostalgia sería la estructura de sentimiento de esta coyuntura de *impasse* en la que, tras el crac de 2008 y la crisis de la COVID-19, el neoliberalismo ha dejado de ser en la imaginación colectiva una fuerza capaz de encarnar el progreso, mientras que la izquierda no es capaz de proponer un horizonte alternativo deseable para la mayoría de la población. Haciéndose eco de esta encrucijada, el manifiesto *Reclaim Modernity*, firmado por Mark Fisher y Jeremy Gilbert, explora la tensión entre lo viejo y lo nuevo que parece habitar en el Partido Laborista (si bien su diagnóstico es susceptible de extenderse al resto de la izquierda europea). Para los autores, la herencia trágica de la resignación blairita reside en que la Izquierda habría aceptado la premisa según la cual el neoliberalismo es la única forma posible de modernización en el siglo XXI. Este argumento, además, conllevaría la hipoteca de que cualquier resistencia al individualismo neoliberal y al dominio del mercado se expresa mediante una resistencia a la modernización como tal (Fisher y Gilbert, 2014). La advertencia que, tanto Fisher como Gilbert, hacen en el texto es que el desencanto por el presente se estaría vehiculando a través de una nostalgia por el pasado que pone en peligro cualquier posibilidad de rescatar el potencial emancipador del sueño moderno:

Hay una tragedia auténtica en la destrucción de los sueños de la modernidad -de la utopía social, del progreso histórico y de la abundancia material para todos-. Pero someterse a la melancolía sería conferir al pasado un todo que nunca existió. Anticipar la derrota hace que esta se produzca (...) haríamos bien en acercar las ruinas hacia nosotros y abrirnos caminos a través de los escombros con el objeto de rescatar las esperanzas utópicas que la modernidad había engendrado (Morss, 2004, p. 88).

La recepción de las preocupaciones de Fisher, aún más si cabe en nuestra época, no tienen solo que ver con la ruptura del antiutopismo fukuyamista, una mezcla de conformismo triunfal y resignación en una dulce cancelación del futuro, sino que también se encuadran en un momento en el que el posfascismo³ se esfuerza por traer el pasado para corregir el presente. Lo que hay en común en los distintos espectros del arco ideológico en la época

³ A partir de aquí, se utilizará el término posfascismo para hacer referencia al fenómeno de las nuevas formas de representación de la extrema derecha.

de la nostalgia es la ligazón que el pensamiento utópico está estableciendo, no con el futuro, sino con el pasado. Efectivamente, como ha señalado Jesús Izquierdo, habría tenido lugar un corrimiento de aguas a raíz de la quiebra de la modernidad, toda vez que las expectativas de progreso quedaron canceladas con la crisis de 2008:

Si las utopías sociales del siglo XIX establecían un marco programático en el que el presente debía sacrificarse al futuro, [...] en las últimas décadas ha emergido otra forma de utopismo cuya particularidad consiste en que la ficción del devenir se construye a partir de la idea de un pasado susceptible de retornar o ser retornado (Izquierdo, 2019, p. 95).

Es aquí donde el término “retrotopía” adquiere especial interés para caracterizar estas operaciones discursivas, entendiéndolo como un pensamiento utópico que orienta la figuración hacia un pasado inmanente cuyo programa se centra en la recuperación de la nación, la autoridad, la tradición o la lealtad (Bauman, 2017). La diferencia fundamental respecto al pensamiento antiutópico es que el pasado no retornaría para cercenar el devenir, sino que el pasado es susceptible de retornar como modelo que no debió ser abandonado. Sin embargo, tal y como advierte Fisher a lo largo de su obra, los potenciales usos del pasado no se agotan en fantasías restauracionistas sino que, más bien, cabe entenderlo como un potencial campo de batalla, susceptible de resignificarse en un sentido u otro toda vez que se disipe la bruma de la nostalgia.

2. Hauntología en la era de la nostalgia

El origen etimológico de la palabra y del concepto de "nostalgia" no es político, sino médico. Svetlana Boym, llevando a cabo una reconstrucción histórica del término, señala su origen en la disertación del doctor suizo Johannes Hofer, quien la acuñó para referirse a un mal que afectaba a aquellas personas que se encontraban lejos de su patria: "se decía que la nostalgia causaba en los enfermos representaciones erróneas del presente" (Boym, 2015, p. 25-26). No obstante, lo interesante no es tanto el origen etimológico como el cambio conceptual operado para dejar de referirse a un “dolor espacial” (distancia del hogar) para hacerlo respecto a un “dolor temporal” (añoranza de tiempos pasados). Como apunta irónicamente Simon Reynolds, «si en el siglo XVII la cura médica de la nostalgia podría haber sido coger un barco, en el siglo XXI la idea de un viaje en el tiempo se antoja imposible; por más que las ficciones contemporáneas hayan estirado la idea sintomáticamente» (Reynolds, 2001, p. 23). Un ejemplo de esto puede verse en uno de los *blockbuster* más taquilleros de los últimos años: *Avengers: Endgame*; donde el duelo del presente no solo es aplazado, sino que la nostalgia por el lugar ha cumplido la fantasía de visitar de nuevo el tiempo como si se tratara del espacio. Aquí, no solo tenemos un ejemplo de la dificultad para procesar la pérdida en nuestras sociedades contemporáneas, sino también de la constitución del pasado como lugar al que acudir cuando las certezas del presente zozobran⁴.

Algo parecido está ocurriendo también en la música; el siglo XXI no se siente como futuro, en el sentido de que es incapaz de generar ninguna sensación de novedad: “hace rato que “futurista” ha dejado de referir a un futuro que esperamos será diferente; se ha transformado en un estilo establecido (...) ¿Dónde está el equivalente de *Kraftwerk* en el siglo XXI?” (Fisher, 2018, p. 33). Lo que estarían mostrando estos síntomas sería la

⁴ Un contrapunto a este enfoque lo podría constituir la serie *The Leftovers* (Damon Lindeloff, 2014) donde el duelo atraviesa distintas etapas (véase LaCapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*, Nueva Visión) hasta, finalmente, ser procesado posibilitando no sólo no quedar anclados en la pérdida, sino poder construir un nuevo sentido sobre las ruinas del acontecimiento.

sensación compartida de agotamiento por el peso del pasado, un sentirse fuera de época que ha invertido el famoso título de Lowenthal haciendo del presente un lugar extraño, al tiempo que ha hecho del pasado un lugar cada vez más familiar.

Resulta llamativo constatar cómo se ha producido un viraje de la “centralidad del presente” de la que habla Fredric Jameson, en un contexto claramente fukuyamista, a una hipertrofia del pasado o, mejor dicho, de los pasados, sin que estos tengan ninguna relación orgánica con el propio presente. Tal y como ha subrayado Enzo Traverso, nos encontramos ante una “obsesión memorialística” en la que la atención al pasado no ha dejado de aumentar sin que ello implique ninguna recepción crítica de esa herencia. Más bien, el presente se ha musealizado. Las películas o los videojuegos conformarían el espacio predilecto en el que encontrar esta dimensión hedónica y desproblematizadora que comporta la mirada retro en la que se ha eliminado cualquier intencionalidad de transmitir las luchas emancipatorias pretéritas en pos de una experiencia lúdica y despolitizada.

Al mismo tiempo, a raíz del tránsito operado después de la Segunda Guerra Mundial de la memoria de los vencedores a la memoria de las víctimas, la nostalgia puede leerse como un *pharmakon* que se orienta hacia evitar la reedición de un tiempo pretérito marcado por la catástrofe más que hacia la construcción de un futuro mejor. La cronificación del mantra adorniano, advierte Edgar Straehle, nos habría dejado una mirada al pasado como catálogo de los horrores que alberga la historia, desacreditando cualquier tipo de remisión a la memoria o a la tradición (Straehle, 2020). En efecto, en los artefactos culturales del presente parece haber un agujero negro en lo que se refiere a la recepción crítica de las ideas del pasado cuando no de la transmisión de la tradición en un sentido emancipatorio. Los acercamientos críticos han sido sustituidos por simulacros nostálgicos, señales de peligro hacia el gulag o parques de atracciones estilo *WestWorld* donde no hay cabida para una recepción crítica de los diferentes pasados. Las conexiones entre la atmósfera nostálgica y una esfera pública cada vez más cínica son evidentes y contribuyen a construir cierta política de la indiferencia, caldo de cultivo para el neoliberalismo reaccionario de nuestro tiempo. Así pues, como ha indicado Svetlana Boym: “la nostalgia es básicamente la historia desprovista de culpabilidad (...) es una abdicación de la responsabilidad personal, un regreso al hogar libre de culpa, un fracaso ético y estético” (Boym, 2015, p. 15). Así pues, la memoria del pasado no solo habría quedado desprovista de cualquier potencial emancipatorio al convertirse en mercancía, sino que también determinado uso de la memoria habría abonado el terreno para la aparición de las “retrotopías”, narrativas que, como comentamos antes, suponen la patrimonialización del pasado por parte de los hombres blancos heridos como utopías correctoras del presente. Ante este panorama, Edgar Straehle apunta a una cuestión fundamental que no ha terminado de ser dilucidada en los escritos de Fisher:

¿Constituyen esta serie de ejemplos una muestra suficiente como para desacreditar cualquier tipo de remisión al pasado (...) ¿O podemos repensarlas de tal modo que puedan servir como un motor de transformación hacia un futuro mejor? Más aún, ¿acaso se puede renunciar a la memoria a la hora de encarar una lucha para el presente y el futuro? (Straehle, 2020, p. 40).

En los últimos escritos de Fisher, la fijación por el *unheimlich* freudiano, entendido como sinónimo de lo raro y lo espeluznante, no es casual en un tiempo fuera de sí. A priori, la espeluznante ausencia de futuro contrasta con la extrañeza de un presente que no alberga ninguna certeza. Ahora bien, cabría la posibilidad de que el pastiche nostálgico no terminara de suturar la brecha con el ayer, sino que éste continuara de alguna forma latiendo entre los estratos del presente: ¿y si la sensación de cancelación del futuro no

fuera otra cosa que el grito espeluznante del pasado como algo fuera de sitio? La nostalgia suele verse como un rechazo *tout court* a la idea moderna de tiempo o progreso, pero más bien se trata de un fenómeno contemporáneo a la modernidad. Svetlana Boym ha subrayado la importancia de leer la nostalgia y el progreso como *alter egos*: «la historia de la nostalgia no solo nos permite analizar la historia en busca de la novedad y el progreso tecnológico, sino también examinar los planes que nunca se llevaron a cabo, los giros y las encrucijadas» (Boym, 2015, p. 17). Bajo este prisma, la nostalgia no solamente puede ser retrospectiva, sino que, leída a contrapelo, alberga una tensión por futurabilidades clausuradas. Habría pues, un excedente de pasado en el almacén nostálgico por el cual éste no fuera un constructo estático, sino que tuviera la capacidad de ir más allá de sí mismo. En este sentido, Edgar Straehle añade un punto clave a la discusión al señalar que:

El pasado no es algo acabado ni puramente pasado sino, y en la medida que está conectado con el presente, algo que también está sujeto al cambio y al devenir (...) un movimiento vivo que se precipita a cada instante en el futuro (Straehle, 2020, p. 61-62).

La tensión albergada en las Tesis de Benjamin entre el pasado como meta y como origen se encuentran de lleno en la cuestión nostálgica. ¿Y si, como sostiene el propio Straehle, la ya citada crisis de futuro tuviera algo que ver con una “crisis” en cuanto a la recepción de la tradición?⁵

2.1. La izquierda Lot o el dilema de qué hacer con el pasado

El problema de la nostalgia puede leerse, en cierta medida, como una forma de relación con el ayer que, en el caso de determinados sectores de la izquierda, habría terminado por fosilizar el pasado. Esta situación afásica ha sido denominada por Wendy Brown como “melancolía de izquierda”: una vez caído el horizonte comunista, determinados sectores de la izquierda habrían terminado siendo excesivamente fieles hacia el objeto perdido del comunismo, cayendo así en la imposibilidad de transferir la carga libidinal que aquel poseía hacia un nuevo objeto de deseo. La izquierda melancólica sufriría el castigo de la mujer de Lot, convertida en una estatua de sal al mirar atrás, petrificada por el recuerdo de un duelo no superado. Como ha subrayado Germán Cano, el duelo no hecho tras determinadas pérdidas históricas habría dejado a la izquierda privada de presente:

Orgullosa de su herencia, cierto discurso de la izquierda habría terminado, sin embargo, comprometiendo la traducción de este legado a su presente concreto, relacionándose con él desde una lógica fetichista (...) Apegado a la melancolía e incapaz del duelo, el sujeto político que hoy se necesita queda privado de la potencia del presente al perder autoestima e interés por el mundo externo, manifestando una suerte de resentimiento contra el instinto que impulsa a todos los seres vivos a aferrarse a la vida (Cano, 2019, p. 28).

En efecto, algunas de las respuestas al bucle nostálgico habrían desembocado en un agudo resentimiento hacia lo queer, el ecologismo, la teoría cultural o el posmodernismo como supuestas usurpaciones al objeto amado y perdido. A este vínculo afectivo de la izquierda por un objeto extraviado que ya no se encuentra en el presente, un sujeto revolucionario

⁵ Resulta curioso que la autora fuerte de Straehle sea Arendt, cuando justamente podemos pensar a Arendt como una nostálgica de un mundo perdido en el que la política se mide exclusivamente bajo los parámetros del lenguaje y la expresión dejando de lado toda una dinámica conectada con el deseo que Fisher busca recuperar en su arqueología del modernismo popular.

con sus contornos de clase nítidamente delimitados, Antonio Gómez Villar le ha dado el nombre de «retrotopía obrerista». En la última década, con la resaca de la ola de movilizaciones y de la emergencia de nuevos partidos políticos progresistas con aspiraciones hegemónicas, en algunos grupúsculos de la izquierda se ha producido un retorno ideológico a los lugares que antaño gozaban de cierta certidumbre. Este obrerismo nostálgico se revela como un goce estético que no tiene en cuenta la composición social del presente, se aferra a la ficción de un pasado ordenado en el que cada cual tenía bien definida su posición en el sistema de clases. Todo aquello que lo desborda, es decir, la multiplicidad de identidades, se presenta bajo la apariencia de una trampa orquestada por la clase dominante para obstaculizar la formación del sujeto revolucionario verdadero. La diversidad, entonces, aparece como un exceso que distorsiona el objeto de la fantasía: una clase obrera imposible.

Ante la carencia de imágenes y referentes para construir un futuro obrero, la ideología obrerista inventa retrotópicamente una imagen para el pasado, dejando huérfano el presente e incapacitado el futuro. La retrotopía es un régimen de visión, una narrativa que organiza las imágenes del pasado apuntando hacia un tiempo pretérito fantasmático. Es un conservadurismo sensible, existencial: una política de los afectos sobre una forma de vida pasada que no existió. Es una huida hacia un pasado en todo su esplendor, idílico, imaginado, desde el derrumbe del presente e impostando el futuro que retorna: la evocación de una memoria inexistente (Gómez, 2021).

Es en este punto, en la búsqueda incesante de un tiempo que fue pero que ya no es más, en el que determinados sectores de la izquierda esencialista coinciden con los del posfascismo en tanto elaboraciones nostálgicas del pasado. En efecto, la metáfora del muro de México como añoranza de los Estados-nación o el epítome *Make America Great Again* encierran desde una “melancolía colonial” a un anhelo de la masculinidad perdida que identificaría el futuro en una recuperación de los “viejos tiempos”. Como ha observado Wendy Brown, la relación que establece el neoliberalismo reaccionario con la tradición no es la relación entre el patrimonio y el amor a la patria sino “amor a cómo eran las cosas en el pasado y así estigmatiza las objeciones a la injusticia racial y de género como antipatrióticas” (Brown, 2020). Bajo la óptica de Fisher, lo que estas expresiones nostálgicas tendrían en común, sería, en términos lacanianos, que tienen más que ver con la pérdida que con la falta, con una relación con el pasado basada en reconstruir y no en construir. Ahora bien, ¿de qué manera puede anudarse lo nuevo con lo viejo sin quedar ahogado bajo el peso de los muertos, o peor aún, mimetizado con el monstruo reaccionario?

2.2. Hauntología. Reparar el daño de los pasados que sí se hicieron futuro

La propuesta de Fisher a esta disyuntiva reviste el nombre de hauntología, término que remite a la famosa obra de Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, en la que los fantasmas que recorrerían Europa no serían tanto las revoluciones del futuro como las revoluciones derrotadas del pasado que habrían ejercido como abono histórico para el presente. El concepto de Fisher guarda relación con la “melancolía de izquierda” en Enzo Traverso, entendida de forma que no significa el abandono de la idea de socialismo o de la esperanza de un futuro mejor, sino, más bien, repensar un proyecto revolucionario en una era no revolucionaria. En este sentido, la hauntología puede interpretarse como una “traición a la tradición”, como la puesta en práctica de una tensión entre la cercanía y la distancia del pasado:

La hauntología no anhela un período temporal particular, sino la reanudación de los procesos de democratización y pluralismo (...) Lo que debe asediarnos no es el *ya no más* de la socialdemocracia tal como existió, sino el *todavía no* de los futuros que el modernismo popular nos preparó para esperar pero que nunca se materializaron (Fisher, 2016, p. 55).

El reto de la hauntología nos remite pues a la capacidad para captar el pulso modernista de la época; una toma de conciencia en la que podamos percibir que el mundo en el que habitamos no parece ser pleno pero la respuesta a la zozobra del presente tampoco pasa por refugiarse acríticamente en el pasado, sino en un escrutinio por ver qué pasados merecen la pena por su presente y cuáles deben ser dejados a un lado. Es este sentido, el que todo pasado sea un “clamor de esperanza” depende de cómo se construya nuestra relación con el pasado. No conviene olvidar que el proyecto thatcherista, como explicó Stuart Hall, se cimentó bajo una retroporía del pasado británico en el que los elementos reaccionarios se articularon con la nueva cultura empresarial para la creación de un “hombre nuevo”:

Es un proyecto simultáneamente regresivo y progresista. No puedes viajar a otro sitio que no sea el pasado si lo que quieres es sostener frente al pueblo británico, a finales del siglo XX, que las mejores perspectivas de futuro que pueden tener pasan por volver a ser, una segunda vez, victorianos ilustres. Es profundamente regresivo, arcaico y viejo. Pero es también un proyecto de modernización. Una especie de modernización regresiva. Porque, al mismo tiempo, el thatcherismo tiene sus ojos luminosos fijados en uno de los hechos que afectan más profundamente a la formación social británica: que nunca jamás llegó a entrar como tal en la era de la civilización burguesa moderna (...) Thatcher, recurriendo al pasado, rebuscando en él las glorias pasadas antes que proyectando las de una nueva época, ha inaugurado el proyecto de la modernización reaccionaria (Hall, 2018, p. 261).

Si el período socialdemócrata pudo cimentar un Estado del Bienestar más o menos sólido se debió a que el esfuerzo protagonizado por el pueblo en la guerra había alterado el marco simbólico previo en el que la posición social dependía del mérito laboral, el triunfo de Thatcher fue el “retorno” de estos presupuestos de ganadores y perdedores. Tal y como ha señalado Selina Todd, la clave del consenso de posguerra residió en que el resultado de la contienda no se saldó con una mera recompensa arriba-abajo sino más bien como una deuda hacia la clase obrera bajo la promesa de que la dignidad e igualdad reales precisaban de unas determinadas condiciones materiales; dando como resultado una pequeña época de abundancia material como no habían conocido las generaciones anteriores. En esta línea, el siguiente fragmento, traído también por el propio Hall, ilustra cómo Thatcher no impuso la mentalidad sacrificial de los negocios *ex-nihilo*, sino que tuvo que desarticular todo el entramado de sentido socialdemócrata para compatibilizar la mentalidad sacrificial de los negocios con lo que podríamos llamar una “perversión” del espíritu del 45 en el que la solidaridad y la cooperación han dejado paso a cierto fatalismo macho-álfico:

El espíritu de Dunkerque; cuando peor estemos, mejor nos comportamos. No prometió una sociedad obsequiosa. Dijo: “tiempos de hierro”; manos atadas; labios sellados; sigue adelante; sube a la bici; toma posición. Sostened con las viejas y probadas verdades la sabiduría de la vieja Inglaterra. La familia ha mantenido a la sociedad unida; mantened su ejemplo. Enviad a las mujeres de vuelta al hogar. Poned a los hombres a defender la frontera noroeste (...) Gran Bretaña será grande otra vez (Todd, 2018, p. 265).

Efectivamente, para entender el bloqueo nostálgico es fundamental entender que el realismo capitalista también se fraguó en cierta mitificación del pasado y que la distopía neoliberal no se impuso meramente por la fuerza, sino que fue moldeada partiendo de ciertos anhelos y pulsiones a las que la izquierda no supo dar respuesta. El bucle nostálgico es, en gran medida, un bloqueo de cualquier pretensión hegemónica y un refugio en un pasado petrificado. En esta dirección, detectar las “verdades” del thatcherismo era para Stuart Hall la tarea fundamental que tenía que emprender el Partido Laborista para no quedarse fuera de juego y romper el “hechizo de la socialdemocracia” entendido como apego inoperante a un mundo que, a tenor de las transformaciones sociales y culturales de la segunda mitad del siglo XX, ya no existía y tampoco iba a volver.

Aunque no aparezca citado, Gramsci ejerce como “mediador evanescente” de un Fisher cuyos últimos escritos (en conexión con los de Hall) planteaban la necesidad de llevar a cabo cierta intervención pedagógica que contrarrestara la reordenación ideológica del neoliberalismo autoritario tras el repliegue de los movimientos progresistas surgidos al hilo de las protestas de la crisis de 2008. El punto crítico en Gramsci, señala Sacristán, es que «sabe, a raíz de la derrota, que lo inminente es sólo la crisis del período no necesariamente el socialismo» (Sacristán, 1998, p. 87). Lo inminente no es la revolución, es el orden, un orden relativo que no tiene por qué estar orientado en un sentido progresista. No se trata de elegir entre Benjamin o Gramsci, entre hauntología o hegemonía, sino de la capacidad para conectar las demandas del presente con las huellas del pasado; siguiendo la lectura de Reyes Mate sobre la famosa XIV Tesis de Benjamin, para detectar «qué es lo que el pasado tiene de ahora, esto es, de actualidad pendiente» (Mate, 2006, p. 225). El diálogo con Gramsci abre un camino para suturar la brecha entre hauntología y hegemonía, entre la herencia de un futuro que no llegó y un presente en disputa. ¿Cómo leer, nostalgia aparte, el apelativo al *Green New Deal* sino como un intento de ordenar el presente conectando con el espíritu perdido del 45? ¿Y si la modernización neoliberal no hubiese sido la única salida posible a la crisis del Estado del Bienestar?

3. La década hauntológica: el fantasma era Gramsci

¿Acaso no podría aprovecharse el camino de vuelta, hacia el pasado, para convertirlo en una ruta de limpieza de todos esos daños cometidos por los futuros que sí se hicieron presentes en algún momento? (Bauman 2017, p. 17)

La cita de Bauman, tomada de Jesús Izquierdo (2019), resume el proyecto político que subyace en la mirada retrospectiva de Mark Fisher a la cultura popular de los setenta⁶. Fisher, en su escrutinio a la cultura popular de los setenta y su relación con la izquierda, pretende responder tanto a porqué el capitalismo neoliberal y el posfordismo condujeron a una cultura de la retrospección y del pastiche como a qué queda hoy de los sueños inacabados del modernismo popular. Fisher hace hincapié en cómo «la destrucción de la solidaridad y la seguridad por parte del capitalismo neoliberal trajo consigo un ansia compensatoria por lo establecido y lo familiar» (Fisher, 2016, p. 39-40).

⁶ Una recepción no ahistórica del propio Fisher, implicaría tomar distancia del marco histórico anglosajón para pensar qué década(s) considerar hauntológicas. Así, al igual que Alejandro Galliano (2019) ha considerado los ochenta para el espacio argentino, en España a raíz de la experimentación democrática detectada, entre otros, por Germán Labrador (2017), puede considerarse el periodo de la transición como aquel en el que se interrumpieron determinadas demandas susceptibles de ser reanudadas. El mismo término en sí es debatible pues corre el riesgo de ver la década como un marco temporal cerrado y aislado de conexiones e hilos invisibles con momentos anteriores.

La arqueología cultural desplegada en los *Fantasmas de mi vida* retrata una coyuntura en la que los rescoldos del estado del bienestar coexistieron con un ambiente libertario previo a la desdemocratización neoliberal. Condiciones materiales como las ayudas al alquiler o las prestaciones al desempleo coexistieron con ocupaciones y espacios que permitieron una conexión entre la clase obrera y un mundo artístico hasta entonces vedada en una estricta separación entre alta y baja cultura. Los programas de Dennis Potter que desdeñaban la televisión como escapismo o la sofisticación de la música postpunk, por citar algún ejemplo, constituían una cultura portadora de conceptos difíciles, sofisticados y demandantes para el público que contribuía a emborronar cualquier asignación de espacios previos: “El espacio utópico que abrieron era uno en el cual la ambición no tenía por qué terminar en asimilación, donde la cultura de masas podía tener toda la sofisticación e inteligencia de la alta cultura: un espacio que apuntaba a acabar con la presente estructura de clase, no a invertirla” Fisher, 2016, p. 276-277). En esta línea, la lealtad hacia el postpunk de los setenta por parte de Fisher no debe entenderse como melancólico apego por los sonidos de los *Scrritti Politti*, *Joy Division* o *Gang of Four*, sino, más bien, como un reclamo del componente crítico y democratizador que esa música comportaba; por decirlo con Marshall Berman, se trataría más bien de pensar la cultura como nutrición para el alma de los vivos en lugar de como un culto a los muertos.

Paradójicamente, la destrucción de los sostenes del Estado del Bienestar por parte del neoliberalismo en aras de liberar el “espíritu emprendedor” preso de las instituciones socialdemócratas acabó llevándose por los aires todo el soporte material que había posibilitado la eclosión creativa de la contracultura. No podemos olvidar que la riqueza cultural de los setenta fue posible gracias a unas condiciones históricas concretas que hacían posible enfocar la creatividad en algo que no fuera buscar trabajo y ganar dinero. La nostalgia estética y su correlativo hedonismo desproblematicador presentes en la industria cultural deben leerse como síntomas de un contexto marcado por la precariedad material y la epidemia de ansiedad que lleva aparejada: “There’s only [in]voices in my head (“Sólo hay facturas en mi cabeza”)", cantan los *eMMplekz* (Fisher, 2020, p. 213). Esta inseguridad material se traduciría en un ansia por lo establecido, una repetición de fórmulas que aseguraban un relativo éxito, a la par que la asistencia masiva a reencuentros y giras de bandas otrora disueltas puede leerse de forma ambivalente: nostalgia sí, pero también deseo por aquello que una vez se experimentó como “lo nuevo” y que ahora sólo puede experimentarse de una forma degradada y melancólica.

Toda esta desactivación del ecosistema cultural descrito por Fisher y su traducción en una cultura despreocupada y lúdica en la que cualquier pretensión de elevar la cultura es tachada de elitismo, debe ser leída, según Germán Cano, como «una *restauración* conservadora en lo cultural que, bajo la bandera de una agresiva libertad antiautoritaria, ha terminado desertizando las mediaciones que en otro tiempo permitían desclasamientos fructíferos entre las clases trabajadoras y capitales culturales en principio ajenos» (Cano, 2021). Al mismo tiempo, el retorno de la tradición en forma de una familia fuerte fue parte sustancial en el desmantelamiento del Estado social y de la seguridad que ofrecía el mismo. Wendy Brown, tomando como referencia la obra *Family Values* de Melinda Cooper, subraya que «la privatización del mercado de la seguridad social, la salud pública y la educación privada incluía responsabilizar (...) a los padres, en vez de al estado, por los costes de la educación superior, y a las familias, en vez de al Estado, por la provisión de cualquier tipo de cuidados para personas dependientes» (Brown, 2021, p. 36). Esta terciarización de la responsabilidad fraguó un “realismo doméstico” (Fisher, 2017), es decir, la idea de que las estructuras domésticas eran fijas e inmutables, lo que contribuyó a cimentar la idea de que «la vida, el trabajo y la reproducción podían ser *colectivamente*

transformados: esta vez, el capital sería el único agente de transformación» (Fisher, 2021, p. 43).

Volviendo al modernismo popular, uno de los puntos clave, sino el que más, para dar cuenta de su desmoronamiento reside en la interpretación de que la izquierda no supo conectar con los deseos subterráneos de la cultura de masas y dejó vía libre al neoliberalismo para articularlos en otra dirección a la que apuntaba el carácter anticapitalista de la contracultura. En cierto sentido, es una interpretación deudora de los análisis de Stuart Hall en “La brecha cultural”; en su opinión, el problema es que el Laborismo fue un marco teórico excesivamente estrecho a la hora de comprender la dinámica entre los artistas, el capital y la recepción por parte del público. Los anhelos de la clase obrera fueron reducidos a un simple consumismo acrítico:

No debemos confundir la incapacidad práctica para asimilar los productos de la industria moderna con la aspiración popular de la gente actual, perfectamente apropiada, de aprender cómo usar, controlar e inclinar los artefactos modernos hacia sus necesidades y placeres (...) Un movimiento laborista que no pueda identificarse con lo que hay de concreto y material en estas aspiraciones populares, y expropiarlas de su identificación con el mercado y el uso privado, parecerá, cada vez más, atrapado nostálgicamente en viejos modos culturales, incapaces de imaginar el socialismo en términos e imágenes del siglo XX (Hall, 2018, p. 334-335).

En estos términos, la cultura de masas debió ser leída como un campo de batalla en el que no había nada dado de antemano, en el que la conversión de la cultura popular en mercancía no tenía por qué agotar el significado de la misma. Los deseos y anhelos de las clases populares no tenían por qué haber sido *necesariamente* canalizados a través del mercado y el consumismo individualizado. Es más, respondiendo a Jameson por medio de Fisher, todavía habría «momentos de verdad» en medio de los «más conspicuos momentos de falsedad de la cultura posmoderna» (Jameson 2012, p. 89), pues «en el hecho de mirar *The X Factor* o hacer las compras en *TESCO* puede esconderse el deseo persistente de que la modernidad tecnológica y masiva sea mejor de lo que es» (Fisher, 2016, p. 106).

Ahora bien, si la derrota de la izquierda en los setenta vino precedida por un rechazo *tout court* a establecer una relación dialéctica con la cultura de masas, asumir esta última como lugar incontaminado de la emancipación contribuiría a acelerar las dinámicas popistas de nuestro presente. Es necesario, siguiendo a Gramsci en este punto, emprender la labor de escrutar y separar las fuerzas contradictorias de las emancipadoras que habitan en equilibrio inestable en el folclore.

Un interesante giro de tuerca acerca de cómo «asumir el pasado en un registro diferente» vendría dado por el binomio Gramsci-Ernesto de Martino en torno a cómo pensar el pasado que propone Luciana Cadahia: «[de Martino] en vez de separar lo viejo de lo nuevo sin más, invita a insertarnos en las fuerzas contradictorias de lo arcaico (...) comprender de qué manera los mismos elementos arcaicos pueden contener, en su resignificación, una apelación al futuro» (Cadahia, 2019, p. 104).

Esta cuestión nos devuelve al problema de la tradición explorado anteriormente y al que también, en cierta manera, debió hacer frente Fisher en tanto selección de qué pasados desean reanudarse y qué aspectos no merecen ser transmitidos al presente: «En la década de 1970, ciertamente la cultura se abrió a la inventiva de la clase trabajadora de un modo que es apenas imaginable hoy para nosotros; pero también fue una época en la que el racismo, el sexismo y la homofobia eran características rutinarias de los medios masivos» (Fisher, 2018, p. 54). El reto reside en mirar al pasado como puente hacia el futuro. La

destrucción de determinadas características y subjetividades del estado del bienestar puede verse como un renovado punto de partida para la reanudación de los procesos democratizadores que quedaron interrumpidos:

El hombre socialista, con una visión, un conjunto de intereses y un proyecto, está muerto. ¿Quién lo necesita a él ahora, con su inserción en un periodo histórico particular, con su particular sentido de la masculinidad, apoyando su identidad en una serie particular de relaciones familiares, un tipo particular de identidad sexual? ¿Quién lo necesita como la identidad singular a través de la que la gran diversidad de seres humanos y culturas étnicas de nuestro mundo deberían entrar en el siglo XXI? Este *él* está muerto: acabado (Hall, 2018, p. 269).

Coda. Anticapitalismo realista: Hacer del presente un pasado para el futuro

Solo ganaremos la batalla cuando podamos decir, con confianza, no solo que las cosas solían ser distintas en el pasado, sino que pueden ser diferentes también en el futuro (Fisher, 2021)

Como hemos podido observar, la gran inquietud que acompañó a Fisher durante sus últimos años de vida fue la de cómo construir un proyecto político con aspiraciones hegemónicas que articule los deseos y los anhelos velados que el neoliberalismo logró orientar en su propio beneficio. Los experimentos políticos de carácter emancipatorio surgidos al calor de las movilizaciones de 2011 han fracasado o solo han logrado avanzar muy tímidamente, la revolución pasiva del *establishment* consiguió imponer de nuevo su agenda y disputar parte del terreno que vio amenazado por una nueva sensibilidad ecologista, feminista y antirracista. Por otro lado, el posfascismo actual, a diferencia del proyecto de Thatcher de modernización regresiva, se presenta como el intento desesperado del realismo capitalista por reestablecer el viejo orden, pero sin ofrecer algún atisbo de futuro: la encarnación del imaginario distópico del sálvese quien pueda. A pesar de la corta distancia que nos separa del contexto político de Fisher, la intensa aceleración de los tiempos ha provocado que la coyuntura ya sea radicalmente otra, dispersando los tímidos anhelos de esperanza todavía presentes en el año 2017 y retornando a un clima general de resentimiento y ansiedad generalizada, potenciada más aún por la epidemia de la COVID-19. Es por eso por lo que quizá deberíamos, continuando con la cita de Stuart Hall con la que inaugurábamos el ensayo, dejar ir a Mark Fisher (Tesoro, 2021), no rogarle que resuelva las incógnitas de nuestro presente, sino plantear los problemas de la forma en la que lo haría Mark. Si uno de los primeros síntomas de los nostálgicos decimonónicos era oír voces y ver fantasmas, resulta cuanto menos irónico que la tarea de una política modernista y popular consista justamente en conjurar los espectros de aquellos pretéritos inconclusos que puedan hacer mella en la cínica atmósfera del realismo capitalista.

En este sentido, ¿qué ideas, estrategias y proyectos, entonces, podrían ser de utilidad para hacer frente a la estructura de sentimiento propia del capitalismo tardío? Si bien es cierto que ofrecer una respuesta a esta cuestión desborda con creces los propósitos de este ensayo, sería conveniente señalar algunas alternativas incipientes que prefiguran otras formas posibles de organizar la vida en sociedad, lo que podríamos denominar como “anticapitalismo realista”. Es cierto que el término “real” es a menudo problemático, principalmente porque ha sido habitual emplearlo para establecer los límites a las variaciones de un estado de cosas existente. Sin embargo, puede ser útil para nombrar algunas potencialidades que han quedado sepultadas bajo el eslogan “no hay alternativa” y ponen en tela de juicio la dimensión estática del pasado como un conjunto inerte y

monolítico de piezas de museo y la inmediatez de un presente que se agota en ciclos temporales cada vez más cortos.

En los últimos años, se han producido algunas obras que pretenden revertir el famoso *dictum* atribuido a Fredric Jameson: «es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo»; con el objetivo, además, de nutrir la imaginación colectiva y generar un programa de transición económica, política y cultural hacia el postcapitalismo. Atendiendo a las lecciones gramscianas, destacadas por Sacristán, que despojan a la historia de su sentido teleológico, los derroteros de la coyuntura actual requieren de una mediación pedagógica y un despliegue estratégico bifronte: una intervención sobre el pasado, por un lado, no para conocerlo como verdaderamente ha sido, sino para apoderarse de los recuerdos tal y como relampagueaban en un instante de peligro (Benjamin, 2009), y una proyección sobre el futuro, por el otro, que dibuje alternativas en los límites del realismo capitalista.

Es imprescindible que cualquier programa de transición a un escenario más allá del neoliberalismo tenga como premisa básica restañar las heridas de las últimas décadas y superar la contradicción cada vez más acentuada entre el capital y la vida, especialmente visible en la destrucción del ecosistema planetario, la escasez de recursos y materias primas y el crecimiento exponencial de problemas de salud mental como la depresión, la ansiedad o el pánico. En esta línea se han rescatado propuestas para la redistribución, cuyos orígenes se remontan al siglo XIX, y otras más innovadoras inspiradas en el aprovisionamiento de servicios básicos ofrecido por los estados de bienestar de posguerra. Tal sería el caso de propuestas como la Renta Básica Universal⁷ o los Servicios Básicos Universales. En este sentido, José Luis Moreno Pestaña (2019) desarrolla en *Retorno a Atenas* la crucial tarea de socializar democráticamente el capital político acudiendo a distintos dispositivos como el sorteo ateniense; no asumiendo la herencia griega como una arcadia, sino como una tarea de recepción crítica que revoluciona su legado para hacer de ella futuro.

Asimismo, Erik Olin Wright (2020) advierte de la posibilidad de desmercantilizar el mercado; una cuestión que también había señalado la crítica feminista del trabajo asalariado y que han retomado recientemente autores como Peter Frase. ¿Podría usarse el mercado para coordinar la producción de una sociedad socialista? Para estos autores, habría ya elementos presentes en las economías colaborativas que guardarían más relación con el funcionamiento de una cooperativa que con el del capitalismo de plataformas en sí. Se trataría de explorar la tensión que subyace en estas formas de economía: «sería relativamente fácil para una cooperativa de trabajadores establecer una plataforma en línea que funcionara como la aplicación Uber pero controlada por los propios trabajadores» (Frase, 2020, p. 120).

Todas estas “ficciones económicas” se perfilan como alternativas que coinciden en la necesidad de recuperar el espíritu del prometeísmo popular surgido en los albores de la modernidad, así como en la necesidad de desplazar el trabajo como columna vertebral de la organización de la vida en su conjunto. A pesar de que algunas de las herramientas para la redistribución y la transformación que hemos nombrado han sido tomadas de experiencias históricas pasadas y, en ocasiones, poco satisfactorias, su empleo estratégico podría deshacer el nudo infructuoso del modo nostálgico y escapar de la petrificación de la izquierda Lot. El ejemplo más evidente de la obstrucción retrotópica podría ser el de la planificación. La evocación del significante planificación o racionamiento en la mayoría de las ocasiones remite automáticamente a un imaginario de escasez y autoritarismo, por un lado, o de entelequia, por el otro. Sin embargo, en un contexto de crisis como el actual,

⁷ Alberto Tena Camporesi (2021) rastrea en los textos de Thomas Paine y Thomas Spence entre 1775 y 1797 acerca del problema de las tierras comunes, la semilla de las primeras propuestas de ingresos básicos universales.

la virtud de la planificación es que ya estaría dotada de una memoria y un modo no muy pretérito de organizar el conjunto de la vida social que nos permite imaginar y producir un futuro diferente:

La planificación, entonces, supera la idea del presente como tiempo vacío o simplemente como continuum y reclama una facultad que hoy se encuentra adormecida: la de imaginar y de producir un futuro que no sea un mero pastiche de la sociedad ya existente. En otras palabras, la planificación no solo da forma al futuro-como-ruptura; por su naturaleza eminentemente prefigurativa, conjura mundos alternativos y por tanto es una forma mediada o modo de existencia del futuro (Arboleda, 2021, p. 19).

Recuperando la pregunta de Straehle formulada anteriormente: ¿acaso se puede renunciar a la memoria a la hora de encarar una lucha para el presente y el futuro? Un “anticapitalismo realista” debería encontrar entre los escombros de tiempos anteriores las huellas de un futuro próximo. Quién sabe si será el propio Fisher el que inspire el proyecto que no vea en él a “un profeta del viejo testamento” y se formule las preguntas adecuadas para hacer frente a la coyuntura, un instrumento de mediación pedagógica que tenga la capacidad de dar vida sensible a la utopía y generar las condiciones materiales y simbólicas para la experimentación y la justicia social.

Referencias

- Arboleda, M. (2021). *Gobernar la utopía. Sobre la planificación y el poder popular*. Caja Negra.
- Avanessian, A. y Reis, M. (comp.) (2021). *Aceleracionismo*. Caja Negra.
- Bastani, A. (2020). *Comunismo de lujo totalmente automatizado*. Antipersona.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*. Paidós.
- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. LOM.
- Boym, S. (2015). *El futuro de la nostalgia*. Antonio Machado.
- Brown, W. (1999). Resisting Left Melancholy. *boundary 2*, 26(3), 19-27.
- Brown, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Traficantes de Sueños.
- Cadahia, L. (2017). *El círculo mágico del Estado*. Lengua de Trapo.
- Cano, G. (2019). La jaula de plástico. Wendy Brown y la cartografía política de la era Trumpstein. En W. Brown, *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Lengua de Trapo.
- Cano, G. (2021). La lenta cancelación del futuro (II). De Jameson a Fisher. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/cancelacion-futuro-jameson-fisher>
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños.
- Fisher, M. (2014). *Realismo capitalista. ¿Hay alternativa?* Caja Negra.
- Fisher, M. (2016). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *Lo raro y lo espeluznate*. Alpha Decay.
- Fisher, M. (2020). *K-Punk II. Escritos reunidos e inéditos (música y política)*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2021). *K-Punk III. Escritos reunidos e inéditos. (Reflexiones, comunismo ácido y entrevistas)*. Caja Negra.

- Fisher, M. & Gilbert, J. (2014). Reclaim Modernity. Beyond markets, beyonds machines. Compass. https://www.compassonline.org.uk/wp-content/uploads/2014/10/Compass-Reclaiming-Modernity-Beyond-markets_-2.pdf
- Frase, P. (2020). Cuatro futuros. Ecología, robótica, trabajo y lucha de clases. Blackie Books.
- Galliano, A. (6 de septiembre de 2019). ¿Para qué nos sirve Mark Fisher?. Caja Negra. <https://cajanegraeditora.com.ar/para-que-nos-sirve-mark-fisher/>
- Gómez, A. (3 de mayo de 2021). Entrevista a Franco Berardi “Bifo” y Antonio Gómez Villar (II)/Entrevistado por Pablo Beas y Manuel Romero. IECCS. <https://www.ieccs.es/post/entrevista-a-franco-berardi-bifo-y-antonio-gomez-villar-ii>
- Hall, S. (2018). El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda. Lengua de Trapo.
- Hammond, S. (2019). K-Punk ampliado. New Left Review, septiembre-octubre (118), 44-76.
- Izquierdo, J. (2019). Retrotopía ante la explosión nostálgica. En J. Pro y P.J. Mariblanca (eds.) Lugares de utopía. Tiempos, espacios y estrías. Polifemo.
- Jameson, F. (2012). Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado, vol. I. La Marca.
- Labrador, G. (2017). Culpables por la literatura. Imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986). Akal.
- LaCapra, D. (2005). Escribir la historia, escribir el trauma, Nueva Visión.
- Lowenthal, D. (1998). El pasado es un lugar extraño. Akal.
- Moreno Pestaña, J.L. (2019). Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico. Siglo XXI.
- Morini, C. (2014). Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo. Traficante de sueños.
- Morss Buck, S. (2004). Utopía y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste. La Balsa de la Medusa.
- Mouffe, C. (1999). El retorno de lo político. Paidós.
- Reyes Mate, R. (2006). Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”. Trotta.
- Reynolds, S. (2001). Retromanía. La adicción del pop a su propio pasado. Caja Negra.
- Sacristán, M. (1998). El orden y el tiempo. Trotta.
- Straehle, E. (2020). Memoria de la revolución. Cátedra Walter Benjamin.
- Tena Camporesi, A. (2021). Los orígenes revolucionarios de la Renta Básica. Postmetrópolis.
- Todd, S. (2018). El pueblo. Auge y declive de la clase obrera (1910-2010). Akal.
- Traverso, E. (2019). Melancolía de izquierda. Después de las utopías. Galaxia Gutenberg.
- Venegas, A. (2020) Pasado interactivo: Memoria e historia en el videojuego. Pigmalión.
- Wright, O. (2014). Construyendo utopías reales. Akal.
- Wright, O. (2020). Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI. Akal.

Obituario

Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas. Número 15 (2022), pp. 160-161.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

bell hooks (1952-2021)

Irene Pardo Contreras

The first taste of death
wets my hunger
I need to live each moment
in that same closing of the eyes
that same ecstasy
let me lie here
in everlasting peace
in love's embrace
let me enter sleep
with dark midnight
as my witness
(bell hooks, *When Angels Speak of Love*)

El pasado 15 de diciembre nos dejaba Gloria Watkins, más conocida bajo el seudónimo de bell hooks, en su Hopkinsville natal en Kentucky, de un fallo renal. Watkins decidió escribir bajo el pseudónimo de bell hooks, en honor a su abuela materna y a su madre, en minúsculas, bajo la convicción de que lo importante son las ideas, no tanto quién las enuncia.

Sin lugar a dudas, hooks pertenece a una de las grandes generaciones de los feminismos negros junto a Toni Cade Bambara, June Jordan, Claudia Tate, Toni Morrison y Audre Lorde entre otras muchas voces. En sus más de cuarenta libros aborda cuestiones como la teoría feminista, el amor, la reparación, la familia y una gran infinidad de temas manteniendo en el centro a las mujeres negras como sujetos de representación. Pero estas son solo algunas de las muchas y diversas aristas que recorren su obra. Toda su vida estuvo atravesada por un inquebrantable compromiso intelectual y militante. Tras cada una de sus publicaciones yace una profunda misión pedagógica que no cesa en el esfuerzo de explicar y debatir ideas.

Fue docente en diversas instituciones como Yale, Oberlin o el Berea College de Kentucky. Pero, para ella, la teoría era algo que se desplegaba también en la realidad, en el hacer y que, en último término, requería de una transformación individual. En las palabras hooks encontró un bálsamo a las heridas de aquello que ella misma denominó “patriarcado capitalista supremacista blanco”.

A través de la lectura de la poesía de Emily Dickinson, hooks sintió cómo el lenguaje podía ser una herramienta y a su vez un refugio. No es casual que su primera publicación fuera justamente la obra poética *And There We Wept* (1978). Pero sería más adelante, cuando con apenas 19 años, escribiera una de las obras que marcó el inicio de su

trayectoria intelectual, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (1981), donde revelaba la opresión que las mujeres negras sufrían y siguen sufriendo.

Fue en su siguiente libro *Feminist Theory: From Margin to Center* (1984) en donde desplegó su proyecto político más complejo. Allí definió el feminismo como “una lucha para acabar con la opresión sexista”. Ofreciendo un andamiaje conceptual que podríamos calificar de visionario en un momento en el que las discusiones en torno a la raza eran marginales dentro del debate feminista. Su propuesta dibujó nuevas rutas a la teoría feminista, unas coordenadas que exigían ser confeccionadas desde la perspectiva de las mujeres negras, quienes habían quedado relegadas a sujetos de estudio dentro del feminismo blanco academicista. Una propuesta que no hará más que expandirse y ganar en matices en *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (1989) y *Sisters of the Yam: Black Women and Self-Recovery* (1993) para finalmente cristalizarse en *Feminism is for everybody* (2000) un libro que ha pasado a convertirse en un clásico para muchas generaciones. En él, hooks puso en cuestión asimismo las ideas sobre raza, clase y género, afirmando que no nos podemos definir exclusivamente por ninguna de ellas.

Ese incesante afán suyo de analizar los sistemas de dominación llevó a hooks a reflexionar sobre la docencia como una actividad especialmente permeada por los sistemas de dominación. Así escribió *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom* (1994) influenciada en gran medida por la teología de la liberación de Paulo Freire. En esta obra apostó por la educación como el ejercicio de la práctica de la libertad. El buen recibimiento de esta publicación y los intensos debates generados a raíz de ella, le llevaron a continuar con *Teaching Community: A Pedagogy of Hope* (2003) y *Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom* (2010).

La escritura de hooks no tuvo límites, escribía para estudiar los sistemas de opresión y comprenderlos, para así evidenciar qué lugar queríamos ocupar en ellos. Una tarea compleja y polémica. Hooks era plenamente consciente de que en muchas ocasiones sus aportaciones generaban profundas controversias. En 2016 escribió una aguda crítica al álbum *Lemonade* de Beyoncé que, bajo la interpretación de hooks, volvía a ubicar el cuerpo de las mujeres negras como una fuente de generación de riqueza capitalista. Y es que la cultura popular siempre formó parte de su análisis. Ya en *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (1990) realizó un acercamiento a los estudios culturales a través del análisis de películas de Spike Lee o reflexionando sobre el significado de fenómenos como Malcom X y Angela Davis en la cultura estadounidense. En este sentido, sus libros *Outlaw Culture: Resisting Representations* (1994) o *Reel to Real: Race, Sex and Class at the Movies* (1996) examinan cómo el cine puede ofrecer imágenes alternativas a los sistemas de dominación o reforzarlos.

En *Belonging: A Culture of Place* (1990) hooks afirmaba que elegir el lugar en el que se muere era igualmente importante que elegir cómo y dónde vivimos. Imagino que cuando eligió volver a su Hopkinsville natal decidió que era allí, entre las montañas de Kentucky, donde quería irse arropada con el cariño de sus familiares y personas queridas. Deja un vacío enorme, comparable al coraje y a la lucidez que mostró en su escritura. Su prolífica obra es buena muestra de un titánico esfuerzo intelectual que desarrolló a lo largo de toda una vida entregada al compromiso político y social. Su audacia nos espera intacta en sus palabras.

Reseñas

Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas. Número 15 (2022), pp. 163-169.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Fisher, Mark (2018). *Lo raro y lo espeluznante*. Barcelona: Alpha Decay. ISBN: 978-84-947423-8-5.

Reseñado por: Paula Velasco Padial. Universidad de Sevilla (pauvelasco@gmail.com).

Recibida: 16/12/2021. Aceptada: 27/12/2021

A veces, el vocabulario se nos queda corto. No tanto el diccionario, que está lleno de sinónimos, matices y colorido, sino el lenguaje estético, que es también político. Cuando hablamos de las grandes categorías, revisitamos conceptos acuñados en otro contexto, en otro espacio y otro tiempo. Son parecidos a las estrellas: siguen brillando, siguen siendo relevantes, pero puede que se extinguiesen hace tiempo.

En *Lo raro y lo espeluznante*, Mark Fisher escribe a la luz que Freud desata en su análisis de la sombra. La teoría sobre *Lo siniestro* (Freud, 2020), que en nuestra metáfora sería una enana blanca, es el punto de partida de un análisis que desemboca en dos conceptos (que ya existían en el imaginario estético y en su tradición) a los que Fisher otorga un nuevo significado y una nueva vida. Lo hace para reflexionar, en una muestra más de su interés por la cultura sin distinciones, sobre una realidad que supera las ficciones en las que se apoya para estudiarla.

La propia publicación tiene, en sí misma, algo de los conceptos que desarrolla: lo que podría haber sido considerado un texto no menor, sino más cercano a las reflexiones que aparecían en su blog “K-punk” que a *Realismo Capitalista* (Fisher 2016), de pronto se ha convertido su última obra completa (con el aura que ello le otorga). El suicidio de Fisher nos dejó huérfanos en la teoría crítica, con la certeza de que sus indagaciones tendrán una repercusión que es difícil valorar sin la distancia que da el tiempo y una obra póstuma que

parece alejarse de la reflexión política con la que solemos identificar su pensamiento.

Este libro, traducido al español por Núria Molines y publicado por Alpha Decay en 2018, nos devuelve al Fisher apasionado por las manifestaciones culturales. En la introducción ya deja clara una premisa: se trata de una obra muy personal. Su análisis parte de la atracción por las dos categorías que conforman y articulan el contenido del libro, un interés que le ha acompañado desde su infancia, que estuvo presente en su carrera y que, confiesa el autor, se había intensificado en los últimos tiempos.

Para acotar y desgranar las implicaciones de lo raro y lo espeluznante — categorías que suelen aparecer vinculadas a la ciencia ficción, pero que no se limitan a ella—, Fisher establece el concepto freudiano *unheimlich* como punto de partida. A pesar de que reconoce las limitaciones del texto en el que se apoya, encuentra paralelismos entre sus conceptos y la idea de *lo siniestro*. Aunque no considera que sean un género, sí que les otorga, además de la capacidad de despertar sensaciones, el estatus de modos de narrar, de percibir y de ser. Son, concluye, modos de lidiar con lo extraño.

Fisher marca así una aproximación al ámbito de lo estético a través de la óptica del psicoanálisis y de los estudios culturales. Esta postura responde a su interés por la cultura como narración, lo que le lleva a desatender los elementos que analiza como objetos estéticos, una

decisión que hace que el libro nos deje con ganas de más. Hay una ausencia a lo largo de las más de 150 páginas de esta obra que también podría, de alguna manera, ser categorizada como esa falta de presencia espeluznante que queda definida en el texto: la de la teoría estética.

Es cierto que el artículo de Freud ha sido recuperado en multitud de ocasiones para analizar y encontrar sentido en la fascinación que produce el terror, pero su reflexión es solo un aporte más al interés que se había formado en torno a una experiencia que, si bien seguía quedando dentro de los dominios de la estética, distaba mucho de la vivencia de lo bello. Entre las palabras de Fisher encontramos términos relacionados con lo sublime, pero no se hace mención a esta categoría como tal. Y es una pena porque, de haber incluido alguna referencia a quienes pensaron en el oxímoron *horror delicioso* —aunque fuese de manera somera, como parte del contexto— la obra gozaría de una mayor solvencia de la que ya dispone. Aunque es comprensible que, por las características de la reflexión, estos apuntes no tengan cabida, la lectura nos remite constantemente a los vacíos que deja cuando las definiciones evocan a los fantasmas de Kant, Burke, Rosenkranz y tantos otros que están sin estar.

Al mismo tiempo, se agradece que en la búsqueda de nuevas categorías que se ajusten a nuestro tiempo no se haga una traslación directa de conceptos que pertenecen a un pasado que no hemos sabido dejar atrás. A pesar de establecer a Freud como origen, la escapada hacia delante podría ofrecernos un espacio para reflexionar sobre «nuestras categorías estéticas», las de nuestro presente. No obstante, el haber dejado la estética desatendida tiene otras repercusiones en el texto, quizás incluso más importantes que la ausencia de los clásicos. Fisher recurre al cine, a la música y a la literatura —entre otros— con una inten-

ción pedagógica, tratando siempre de pensar no solo desde los conceptos que se apoyan en ejemplos extraídos de lo cultural, sino también a partir de la propia cultura, aunque no siempre consigue escapar del formalismo.

Aquí debemos sumar otra ausencia: a pesar de que en la definición que esboza en la introducción habla de lo siniestro, lo espeluznante y lo raro como sensaciones y maneras de percibir (lo que nos remite a una definición amplia de la experiencia que incorpora a la audiencia), no llega a desarrollar esta propuesta. La mayor parte de sus reflexiones se centran o bien en esos modos de narrar que mencionábamos previamente y que apuntan, como es costumbre, a la intención del autor o autora de la obra (estética de la creación), o bien en la descripción del objeto cultural que analiza como narración (el formalismo al que se hacía referencia previamente). Esta elección estilística resulta algo disruptiva, más cuando el texto apunta en repetidas ocasiones al inconsciente o a la respuesta sensible que busca el texto, pero sin llegar a analizarla. Pierde así la oportunidad de ir más allá de la forma, más allá del contenido y, sobre todo, más allá de esta división dualista de atender a lo estético que arrastramos desde el idealismo.

En cualquier caso, y pese al retrogusto amargo que puedan dejar dichas ausencias, este pequeño libro tiene mucho que ofrecer. Los conceptos de lo raro y lo espeluznante quedan definidos con gran claridad y elegancia, dejando atrás los marcos obsoletos y estableciendo nuevos espacios en los que emergen estos modos. El recorrido empieza de manera provocadora: la vinculación del capital con lo espeluznante. Es imposible no querer saber más de este concepto cuando esta idea se aloja en la mente de quien lee, más a sabiendas de la importancia de los aportes que Fisher ha hecho en torno a este concepto.

Nuestro camino empieza en lo raro, que se despliega en la obra de autores como Lovecraft y David Lynch. Hablamos de aquello que no debería estar allí (Fisher, 2018, p. 12), que no debería existir, pero también puede ser definido como la unión de dos cosas que no deberían estar juntas (Fisher, 2018, p. 12). Lo raro es, en Lovecraft, lo erróneo, un espacio que no está vinculado con el terror, sino con la fascinación. Desde este lugar se teje la relación entre ficción y realidad, una de las aportaciones que, sin profundizar, nos remueve en su actualidad: «un texto parece más real si se cita que si se encuentra en bruto» (Fisher, 2018, p. 31). Este fragmento, que hace referencia a los desplazamientos ontológicos que pueblan la obra de Lovecraft, resuena bastante cercano a un mundo en el que los datos tienen menos credibilidad que la información partisana, lo cual subraya la actualidad de las apreciaciones introducidas por Fisher.

Existe también un raro melancólico, vinculado al *entre*, que se diferencia de la anterior definición en su relación con el suspense y en el cuestionamiento que hace de la cordura. Un paso más allá están lo grotesco —aquello que es raro porque está fuera de lugar y que puede generar tanto risa como repulsión— y la rareza de las paradojas temporales (o, simplemente, de las paradojas). Finalmente, se introducen dos ideas más: la de la confusión ontológica que supone lo que se plantea como cognitivamente raro, un extrañamiento cognitivo que aliena —aquí se echa profundamente de menos una referencia al extrañamiento que introdujo, entre otros, Víktor Shklovski y que popularizó el teatro épico de Brecht—, y la de los umbrales que anteceden cualquier enigma que pensamos que debemos resolver cuando, en realidad, no está hecho para ser congruente.

La siguiente parada nos lleva a lo espeluznante. Si lo raro era presencia,

aquí encontramos ausencia. Podríamos interpretarlo de una manera más general como la falta de presencia, pero también puede remitirnos a una falta de ausencia. Aquí sí habla directamente de lo espeluznante como experiencia estética, haciendo hincapié en la sensación evocada, pero, de nuevo, reconoce al público sin profundizar en su papel en el ámbito de lo estético. Sí que identifica, sin embargo, la carga metafísica que tiene el concepto. «Lo espeluznante tiene que ver con lo desconocido; cuando descubrimos algo, desaparece» (p. 76), apunta Fisher (2018), para afirmar poco después que también nos remite a esa forma de conocimiento que va más allá de una experiencia corriente, que se vincula con la alteridad y con la noción de enigma, pero de manera distinta a la que lo hacía lo raro. En lo espeluznante, lo importante es quién realiza la acción. Y eso nos remite a la premisa a la que hacíamos mención antes, que nos traslada a otros espacios de pensamiento creados por Fisher (2018): si el capitalismo es espeluznante, lo es porque las fuerzas que rigen nuestra realidad son «inaccesibles a nuestra aprehensión sensorial» (p. 78). Las implicaciones de esta afirmación no terminan de desarrollarse en el libro que nos ocupa, pero abren la puerta a plantear nuestra relación con el capitalismo de una manera distinta, muy cercana al psicoanálisis y reconociendo las «no presencias» que afectan a nuestra experiencia vital.

Igual que pasaba con lo raro, lo espeluznante se desdobra en distintas subcategorías, cada una introducida por un objeto cultural. Nos encontramos así con los cuentos de Du Maurier y las cosas que no deberían estar —pero están—, así como con las ausencias que vertebran la obra de Priest y que desafían, de nuevo, al ámbito del conocimiento, interpelando a la memoria y al vacío que deja cuando no está. El siguiente modelo nos remite a ciertos paisajes o, más concretamente, al silen-

cio espeluznante que los caracteriza, a la desolación y a lo solitario que los habitan. También lo encuentra en la «laguna de conocimiento» (Fisher, 2018, p. 94) que generan aquellos elementos que forman parte del entorno, pero no somos capaces de entender o identificar. Por supuesto, lo espeluznante también tiene que ver con la pulsión de muerte, un Tánatos que se identifica en la intencionalidad de ciertas acciones que no dejan de ser impulsos. En el fondo, lo que traslada este capítulo es la vinculación que tiene la idea de libertad con el sentir de lo espeluznante en lo que respecta tanto a la codificación del paso del tiempo como a aquellas acciones que, en realidad, responden a una estructura invisible e inconsciente (lo que nos devuelve la idea del capital sin necesidad de mentarla, pero que se hace evidente cuando cita a Althusser).

Precisamente la cultura capitalista, desde una mirada extranjera, es la que contiene la experiencia de lo espeluznante en el capítulo dedicado a Atwood y Glazer. La abstracción es aún mayor cuando son los conceptos de maldad y bondad los que desatan esta experiencia en un capítulo que cierra magistralmente el reconocimiento de lo que hay de espeluznante en el amor. Para terminar, Fisher nos lleva a lo positivo que hay en lo espeluznante de la obra de Joan

Lindsay en lo que el autor denomina «fatalismo positivo» (Fisher, 2018, p. 157).

Como puede observarse, la teoría que articula este libro amplía y supera las definiciones de lo siniestro con creces, trayendo a nuestro tiempo y actualizando los presupuestos de Freud sin caer en la nostalgia. Sin embargo, lo más interesante de su propuesta está en cómo se integra con el resto de su pensamiento.

Tanto lo raro como lo espeluznante juegan un papel en lo político tanto o más que en lo estético. El interés se desplaza de la sensación que producen a los modos narrativos que constituyen, lo cual los devuelve al espacio político, aunque apenas se hagan conexiones de esta naturaleza en el texto. Quizás sean la clave para pensar más allá de los límites del capitalismo, para entenderlo y superarlo tanto en su ausencia como en su presencia, en lo que tiene de interior y exterior.

Referencias

- Fisher, Mark (2018): *Lo raro y lo espeluznante*. Alpha Decay.
 Fisher, Mark (2016): *Realismo capitalista*. Caja Negra
 Freud, Sigmund (2020): *Lo siniestro: el hombre de la arena*. Archivos Vola.

Morton, Timothy (2016). *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York. Columbia University Press. ISBN: 9780231177528

Reseñado por: Marian Bascuñana García. Universidad de Murcia (ma.bascunanagarcia@um.es).

Recibida: 03/12/2021. Aceptada: 23/12/2021

Ecología oscura: sobre la coexistencia futura es una obra del filósofo y profesor Timothy Morton que sugiere adentrarse en el concepto de «ecología oscura», un viaje a través de cuyas etapas o «hilos» se nos propone un progresivo acercamiento a la conciencia ecológica o «ecognosis», aunque en realidad, concluye Morton, nuestra conexión ecológica con el mundo circundante está presente en el fondo de nuestra conciencia.

Vivimos en la «era ecológica», un tiempo crucial dentro de un período de mayor alcance, el Antropoceno, caracterizado por una serie de prácticas humanas tan dañinas que han colocado a numerosas especies del planeta, incluyendo la nuestra, al borde de la extinción. Detrás de estas prácticas, sosteniéndolas y justificándolas, hay una posición filosófica: el antropocentrismo. La conciencia ecológica se propone abandonarla, «liberando» a los seres no humanos del lugar (inferior) que ocupan en nuestro pensamiento y aboga por la coexistencia: el ser humano no es la medida de todas las cosas. Este proceso nos exige que hagamos una labor reflexiva en todos los órdenes: filosófico, político e incluso artístico.

El viaje propuesto por *Ecología oscura* parte de la constatación de la crisis ecológica que significa el calentamiento global y se remonta al Neolítico para desvelar cómo los humanos entonces pusieron en marcha el «programa agrilogístico», esto es, la invención de la agricultura, para enfrentarse a una situación de crisis climática y poder sobrevivir. Paradójicamente, lo que empezó como una forma de evitar la extinción nos ha llevado a la desaparición de numerosas

especies a las que seguirán otras muchas de forma inminente.

Ecología oscura se refiere a una progresiva toma de conciencia que se parece a un proceso emocional melancólico y depresivo al principio, pero que termina alcanzando una conciencia lúdica y sarcástica de nuestra existencia junto a los demás seres que forman parte de la biosfera terrestre.

En el «Primer hilo» se argumenta que la conciencia ecológica, entre otros fenómenos del mundo como el entramado ser-aparecer, tiene forma de bucle. Las formas helicoidales sugieren que en su interior se dan paradojas y contradicciones que no pueden deshacerse. Por un lado, entrañan dificultades de comprensión, como la conciencia de ser insignificantes cuando nos pensamos individualmente, pero responsables del calentamiento global en conjunto. Sin embargo, a la vez hacen posible tomar conciencia de nuestra pertenencia a la humanidad como especie, que es un «hiperobjeto», concepto fundamental en la obra de Morton. Un hiperobjeto es una entidad real pero inaccesible debido a su extensión inabarcable en el espacio-tiempo. La humanidad como hiperobjeto es una fuerza geológica, una «máquina para la generación de hiperobjetos» como la propia naturaleza que, según Morton, se concibe como mundo en tanto los seres humanos pueden sacar provecho de él. Por eso identifica naturaleza y agrilogística y prefiere el término biosfera.

El «Segundo hilo» describe el proceso de represión de la conciencia «primitiva» por la que nos sabemos insertos en un mundo de relaciones con los seres no humanos y del que no podemos deshacernos. Esta conciencia

primitiva se llama «arqueolítico»: un estado de cosas anterior a la agrilogística —de 12 000 años de antigüedad— y respecto a la que hemos perdido familiaridad, aunque permanece en un nivel de consciencia intuitivo, leve, incluso podría decirse que incómodo. Mientras nos hacemos conscientes de este proceso de represión, a la vez estamos adentrándonos en la senda de la ecología oscura. Al principio, sentiremos los síntomas de la depresión y la melancolía, culpa. Pero este viaje, caracterizado como “oscuridades” sucesivas y que comienza con esta desesperanza, recorre una región de oscuridad misteriosa donde pregunta por el status de los seres que pueblan el mundo, terminando en una dulce oscuridad en la que ya habremos aprendido que una sana coexistencia es necesaria para seguir viviendo; que esta coexistencia no significa que tengamos que renunciar a nuestros placeres y satisfacciones sino todo lo contrario: sumergiéndonos más en nuestro deseo de juego, de felicidad, de placer, encontramos la forma frágil, pero posible, de reconciliarnos con los demás seres.

Entre las muchas referencias al arte y al pop que emplea en el libro, Morton recurre a la *club scene* para imaginar un mundo lleno de seres capaces de empaparse de lo que les ofrece el entorno, contemplarlo y disfrutar de tomar parte en él «procurando no pisarnos muchos los pies unos a otros». Llevamos mucho tiempo suponiendo que sólo los seres humanos tenemos mundo, pero estamos comprendiendo que no es así y que lo que funciona para unos seres significa malfuncionamiento para otros.

El tránsito de una «oscuridad depresiva» a una «dulce oscuridad» involucra también una reflexión sobre la muerte, que Morton propone concebir como menos amenazante. Pensar la Vida en mayúscula parece promover una frontera demasiado rígida y potencialmente violenta al establecerse como una

sustancia rígida, «fácil de pensar», que ha de conservarse a toda costa y que en el caso de los seres humanos lo haga a costa de la acumulación y del consumo. El supuesto de que vivir de cualquier forma es mejor que la muerte es uno de los responsables de que hayamos llegado a la situación crítica en que estamos. La negación tiende a recrudecer las actitudes que producen daño, por eso Morton aboga por un acercamiento gentil a la ecognosis. Esto nos permite darnos cuenta de que no somos completamente impotentes y podemos llevar a cabo iniciativas que tengan impacto en nuestro entorno. Cuando comprendemos que una solución tan simple como plantar árboles a una escala lo suficientemente grande tiene poder, abandonamos la desesperanza.

El «Tercer hilo» explora las posibilidades ético-políticas que la conciencia ecológica despliega. La crisis climática no sólo nos ha llevado a descubrirnos como los culpables del calentamiento global con el consiguiente sentimiento de depresión y desesperanza, sino que nos exige una reflexión sobre el futuro que no tiene por qué hacernos sentir impotentes y ansiosos. Cuando no sabemos qué hacer, podemos fantasear con que seremos rescatados, pero tenemos que hacer algo para rescatarnos a nosotros mismos. Morton señala que como el arte es un «pensamiento sin concepto desde el futuro» es posible que un viraje hacia él contribuya a una nueva concepción de las relaciones con los demás seres no humanos. Esta conciencia implica que sabemos que las cosas vienen dadas, no podemos reducirlas a una «sustancia fácil de pensar», lo que habitualmente ha significado «disponible». El consumismo también tiene la forma de un bucle paradójico: tenemos que poder escuchar a las cosas sin usarlas como «plásticos mudos».

La política por la que aboga Morton es lúdica y rechaza lo vertical; se inspira en el arte, la ingeniería, el activismo, el

juego. Intentar alisar el bucle en que están trabados el ser y la apariencia de las cosas forma parte del funcionamiento del proyecto agrilogístico, que pretende convertir las cosas en entidades sin contradicción. Los objetos contradictorios no se agotan en nuestras manos y nos impiden hacernos con el control total, que por otra parte es imposible.

Morton navega ideas filosóficas subrayando el trayecto emocional paralelo, desde la depresión y la desidia, la culpa y la desesperanza, hasta el duelo y la aceptación. Estamos aquí y podemos

hacer cosas. Incluso si asumimos que el *homo sapiens* desaparecerá, no tenemos nada que perder. En cierto sentido, nuestra extinción no importa tanto. En lugar de pensar por qué rendirnos, podemos pensar por qué nos debe importar no hacerlo.