

Actualidad de la filosofía en tiempos de realismo capitalista

Current philosophy in times of capitalist realism

María Cecilia Acosta
Universidad Nacional de La Rioja

Recibido: 25 de abril de 2024

Aceptado: 9 de mayo de 2024

Resumen

En el presente artículo se reflexiona en torno a la función social que posee la filosofía en la actualidad tomando como vectores a Theodor Adorno y Max Horkheimer, representantes de la Primera Escuela de Frankfurt y a Mark Fisher, quienes otorgan a la filosofía una función sobre la realidad social a partir de la crítica al capitalismo y sus consecuencias nocivas.

Palabras clave: función social de la filosofía, realismo capitalista, Primera Escuela de Frankfurt, Mark Fisher

Abstract

This article reflects on the social function that philosophy currently has, taking as vectors Theodor Adorno and Max Horkheimer, representatives of the First Frankfurt School, and Mark Fisher, who grant Philosophy a critical function of reality social from the criticism of capitalism and its harmful consequences.

Keywords: social function of Philosophy, capitalist realism, First Frankfurt School, Mark Fisher

Parfraseando a Theodor Adorno y a Mark Fisher

Qué sea la filosofía y cuál su valor, es cosa discutida. De ella se esperan revelaciones extraordinarias o bien se la deja indiferentemente a un lado como un pensar que no tiene objeto. Se la mira con respeto, como el importante quehacer de unos hombres insólitos o bien se la desprecia como el superfluo cavilar de unos soñadores. Se la tiene por una cosa que interesa a todos y que por tanto debe ser en el fondo simple y comprensible, o bien se la tiene por tan difícil que es una desesperación el ocuparse con ella. Lo que se presenta bajo el nombre de filosofía proporciona en realidad ejemplos justificativos de tan opuestas apreciaciones
(Jaspers, 1984, p. 7)

Pensar a la filosofía desde una perspectiva epistémica no es novedoso, ya que muchos filósofos en el transcurso de la historia lo han hecho, desde los griegos a esta parte. Probablemente tal pregunta haya surgido cada vez que emergieron tiempos turbulentos donde era imperioso reafirmar la importancia de un pensamiento autónomo y crítico. Ferrater Mora (2006) sostiene que cada sistema filosófico puede dar una respuesta a la pregunta sobre qué es la filosofía y también cuál es la importancia que ella posee para la vida humana. La cita de Karl Jaspers con la que he comenzado el presente artículo plantea en pocas palabras una cuestión central para pensar a la filosofía: la dicotomía entre una que invite a la reflexión y que sea accesible a todo el que desee acercarse a ella o convertirla en debates académicos difíciles y engorrosos que se alejan del pensamiento crítico-reflexivo y que poco importan fuera del círculo académico.

El título del mi artículo es, por un lado, un paráfraseo a la conferencia inaugural de 1931, que ofreció Theodor W. Adorno (representante de la Primera Escuela de Frankfurt), denominada *Actualidad de la filosofía*, que fue la presentación de este pensador en la Facultad de Filosofía de Frankfurt cuando ingresó a esa institución. En esta conferencia cuestionó a la filosofía como ciencia auxiliar de otras ciencias, como la construcción de sistemas ontológicos que poco tienen que ver con la realidad y con el constreñimiento de aquella a cuestiones lógicas. En consecuencia, Adorno traza un proyecto dialéctico- materialista, cuyos temas

centrales serán los que abordará durante su producción filosófica posterior. Pero tal producción quedó bajo la gran pregunta filosófica que plasmó en la conferencia antedicha: la posibilidad de la Filosofía. La búsqueda de la respuesta a la gran pregunta filosófica la realizó a partir de estudios críticos de la cultura en general, de la estética y desde un profundo conocimiento de la música -estas últimas, como formas de objetivación humana que posibilitan la reflexión crítica en torno a la realidad social-.

Por otro lado, la noción de realismo capitalista proviene del filósofo británico Mark Fisher, quien también parte de una postura crítica. Este autor escribe *Realismo capitalista* (cuya primera edición en inglés es de 2009). Con tal denominación, Fisher se refiere a la concepción social general de que el capitalismo es *natural*, es decir, que solo podemos adaptarnos a sus normas sin posibilidad de hacer ningún cambio. Implica una actitud resignada frente a la gran estructura capitalista. Al igual que su antecesor, aborda la crítica al capitalismo desde la reflexión en torno a objetivaciones culturales, tales como el cine, la literatura, la televisión y la música.

Tanto Theodor Adorno junto con los miembros de la Primera Escuela de Frankfurt, como Mark Fisher recuperan la función crítica de la Filosofía, concepción epistémica fundamental para limitar el pensamiento puramente afirmativo, que no tiene la posibilidad de oponerse en ningún sentido.

La función social de la filosofía

Aparentemente la filosofía se aleja de la academia cuando necesita comunicar cuestiones que son constitutivas a una sociedad en un determinado momento. Pienso como ejemplo, en René Descartes, del siglo XVII, con su *Discurso del método*, escrito en francés (cuando los *doctos* escribían en latín), con un lenguaje accesible, donde plasma una crítica general al pensamiento dogmático-religioso y expone, entre otras cosas, su postura respecto a la filosofía: es para todos. Debo aclarar que ese texto cartesiano marcó mi concepción epistémica respecto a la filosofía: para mí solo se la justifica desde el pensar crítico, pero a la vez comprensible para los *no doctos* y en ese sentido, Descartes fue un revolucionario. A partir de mi encuentro con el *Discurso del método*, hace casi 40 años, es que considero que el pensamiento filosófico debe ser crítico a lo establecido, abierto y accesible para los que se acerquen a él. Descartes se encuentra atravesado por la Guerra de los 30 años entre católicos y protestantes; por el fin del dogmatismo religioso; por el nacimiento de lo que nosotros conocemos como Edad Moderna (él, entre otros, la estaba inventando). Su *tabla de salvación* fue la razón frente a los tiempos turbulentos en los que estaba inmerso. Otras cuestiones interesantes de mencionar: primero, este Descartes revolucionario fue apartado, prohibido y sospechado. Parece que quien se opone al *statu quo* es peligroso. Segundo, hace el esfuerzo por inaugurar un nuevo lenguaje para la filosofía, utilizando nuevos

instrumentos que le posibilitaran el pensamiento renovado, tal como el nuevo conocimiento que luego será lo que nosotros conocemos como ciencia moderna en general y su metodología analítica. Tercero, la crítica de Descartes es lo que hoy llamaríamos total, ya que supone que todo es falso.

Esta concepción epistémica de la filosofía, en los albores del siglo XX, que para mí es casi obvia, quedó desdibujada, ya que entre las décadas de 1920 y 1930 (a pesar de los filósofos de la sospecha) la función de la filosofía rondaba en torno a la Fenomenología Trascendental de Husserl (pienso en las *Investigaciones lógicas* de 1901); al Cirulo de Viena y el denominado Primer Wittgenstein (pienso en el famoso *Tractatus Logico-philosophicus* de 1921); a la ontología heideggerina (pienso en la primera edición del famosísimo *Ser y Tiempo* de 1927). La característica en común de los textos producidos por estas líneas filosóficas es que están dirigidas solo a entendidos en términos ontológicos y lógicos. Por esto último, poseen la característica de quedar encerradas en la academia y, por lo tanto, poco tienen para decir sobre la realidad.

La Primera Escuela de Frankfurt en las décadas mencionadas del siglo XX, toma una postura crítica a partir de una relectura (reinterpretación) primariamente de Marx y Freud. Para ellos la función de la filosofía es principalmente crítica social. Cabe mencionar que Marx Horkheimer en 1940 publica *La función social de la filosofía* (motivo por el cual este apartado posee este título). Aquí Horkheimer, aparte de realizar una crítica

profunda a las líneas filosóficas a las que me referí en párrafos anteriores (al igual que su amigo y colega Theodor Adorno), expone cuál es la función social de la filosofía: “La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido.” (Horkheimer, 2003, p. 282). El autor pone como centro de la reflexión filosófica a la realidad social:

La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta. Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ello. La filosofía descubre la contradicción en el que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados. (pp. 282-283)

Unos pocos años después, en 1944, aparece *Dialéctica del Iluminismo* (o Ilustración, según qué traducción leamos), donde Max Horkheimer y Theodor Adorno abordan una crítica general a la promesa de la Ilustración en cuanto que la razón sería el gran motor del progreso humano. De allí, cuestionan a todo el corpus y supuestos de la tradición ilustrada. Por otro lado, cabe mencionar que es un texto fundacional para abordar la problemática de las teorías de la comunicación, y los aportes teóricos que se realizaron para estudiar el proceso de masificación, la crítica al cine y posteriormente a la televisión. Traigo este

texto a colación porque deseo resaltar dos cuestiones: por un lado, Adorno afirma en *Carta abierta a Max Horkheimer* de 1955 que esta obra los definió filosóficamente a ambos autores; esto significa que a este libro podríamos considerarlo como una síntesis de lo que los dos filósofos venían trabajando en las décadas anteriores y a su vez, sientan su postura crítica frente a la razón como el vehículo que transportaría a la humanidad a una vida racional, buena y feliz. En el caso de Adorno su abordaje crítico, anterior a la *Dialéctica del Iluminismo*, fue a partir de la música que le permitió interpretar la realidad fragmentada (función propia de la filosofía, según él propone). En el caso de Horkheimer, anterior a la *Dialéctica del Iluminismo*, su abordaje fue desde cuestiones relacionadas con análisis sociales.

En segundo lugar, a pocas páginas del inicio de la Introducción del libro en cuestión, se afirma que a la Ilustración le sucedió lo que le ocurre a todo pensamiento victorioso: abandonar el elemento crítico para convertirse en pura afirmación. La Filosofía pensada desde este lugar significa la constante revisión de las verdades establecidas en la sociedad, las que se aceptan como indiscutibles. Esta breve aseveración que hacen los autores y que pasa casi inadvertida, posee una importancia extrema ya que implica, por un lado, la condena a la Ilustración que (como ellos mismos sostienen) no cumplió con su promesa de liberar al hombre del pensamiento mítico; y por otro lado, implica que la reflexión debe mantenerse críticamente para especular sobre la realidad, si no desea caer en el

pensamiento mítico, tal como le sucedió a la Ilustración.

La Primera Escuela de Frankfurt y su postura crítica social desaparece para dar lugar a lo que conocemos como Segunda Escuela de Frankfurt, siendo Jürgen Habermas su gran representante, discípulo de Theodor Adorno, con quien tuvo finalmente disputas prácticamente irreconciliables. Lo importante de mencionar es que a partir de la década de 1970 (Adorno fallece en 1969 y Horkheimer ya se había jubilado), se abandona completamente la postura crítica en el sentido explicado, porque Habermas está pensando dentro del gran marco capitalista y la filosofía queda subsumida en debates en torno a lo que conocemos en general como filosofía del Lenguaje. Podríamos decir que el acta de defunción de la Teoría crítica fuerte es la Teoría de la acción comunicativa. A partir de allí, los de Frankfurt desarrollaron una filosofía acorde a los tiempos posmodernos, donde el pensamiento filosófico quedó constreñido a los problemas del lenguaje, a núcleos lingüísticos y a la razón discursiva.

Cabe mencionar que la realidad en la cual estaban inmersos los pensadores de la Primera y Segunda Escuela de Frankfurt era distinta. En relación a la Primera Escuela, el historiador Eric Hobsbawm (2012) toma el año 1914 como punto de partida para estudiar al siglo XX y sostiene que ese momento marca el inicio de un ciclo de guerras constantes de carácter mundial, porque para Hobsbawm existió lo que llama la *Guerra de los treinta años* en tanto considera un solo período de guerra mundial entre 1914 a 1945. Más allá

del relato de acontecimientos históricos propiamente dichos, el historiador sostiene que lo que caracteriza al siglo que estoy considerando es la voluntad de resolver las diferencias por medio de batallas. Por lo tanto, según la interpretación del autor, el mundo no conoce la paz desde 1914, incluso hasta la actualidad. Divide al siglo XX en tres períodos: período de la Guerra mundial con Alemania como eje (de 1914 a 1945), el período de la confrontación entre Estados Unidos y la Unión Soviética (de 1945 a 1998) y el período que se inicia con la finalización de la Guerra fría, que pone fin al sistema de equilibrio de poder internacional.

La Primera Escuela desaparece en el transcurso del segundo período del siglo XX durante la Guerra fría, es decir, la vidas de estos filósofos transcurrieron envueltas en el horror no sólo del belicismo y genocidio, de la idea preponderante de que los conflictos se resolverían finalmente mediante la guerra, sino también en el quiebre definitivo del ideal ético político de la modernidad, que prometía que la ética encontraría la universalidad a partir de normas fundamentadas racionalmente (Díaz, 2009). Lo dicho significa que coexistieron con una constante amenaza no sólo de la guerra y de la posibilidad de que se repitiera el exterminio de Auschwitz, del riesgo de la desaparición del género humano por el estallido de una guerra nuclear, sino también con el fuerte cuestionamiento a las estructuras valorativas de la modernidad (Ibidem). Vale la pena mencionar aquí, que para Adorno a partir del genocidio y la bomba nuclear hubo un cambio en la noción del

horror, ya que antes de la institucionalización del genocidio, la historia relataba situaciones extremas como excepciones de la historia, como una irrupción extraterritorial en la historia. Pero la catástrofe de la guerra, según Adorno, surge de la propia dinámica de la historia, es decir, no es una situación de excepción. (Adorno, 2017). Aparte de lo dicho, hay que agregar la condición judía de estos pensadores, razón por la cual les tocaría muy de cerca el nazismo, la persecución y exterminio de judíos en los campos de concentración desde que Hitler subió al poder. Por lo que debieron irse de Alemania entre 1934 y 1936 y, en el caso de Adorno y Horkheimer, regresar a su patria en 1949, tras dieciséis años de exilio.

Horkheimer y Adorno escribieron *Dialéctica del Iluminismo* sumergidos en el espanto del horror de la Segunda guerra mundial. Desde aquí se justifica la crítica sin retorno respecto al incumplimiento de la gran promesa de la Ilustración y por añadidura al capitalismo. Es importante mencionar que los autores aún no constataban la cara más dura de lo que acontecía por esos años. Al respecto, Mario Farina (2016) sostiene que el descubrimiento después de la Segunda guerra mundial de la existencia de los campos de concentración en general y de Auschwitz en particular, se convirtió en la filosofía de Adorno, en el paradigma para interpretar la distorsión de la vida social. La idea de totalidad y opresión que había esbozado en su filosofía se concreta en la realidad a través del horror. Este último autor nos explica que, para Adorno, Auschwitz es un punto de no retorno, porque no sólo

representa el mal del mundo, sino también muestra el aprovechamiento pleno del progreso tecnológico, burocrático y estatal, para desarrollar la muerte en lugar de la libertad. En este sentido, el sociólogo Zygmunt Bauman (2011) sostiene que el Holocausto de la Segunda guerra mundial se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional:

Suponer que los autores del Holocausto fueron una herida o una enfermedad de nuestra civilización y no uno de sus productos, genuino, aunque terrorífico, trae consigo no sólo el consuelo moral de la autoexculpación sino también la amenaza del desarme moral y político. (Bauman, 2011, p. 16)

La realidad en la cual estaban inmersos los miembros de la Segunda Escuela es distinta. El reavivamiento que había tenido la izquierda durante la década de 1960 en manos de los movimientos estudiantiles, se retrotrae. Las ideas de Marx durante este período, se alejan de la clase trabajadora, para quedar, por un lado, en manos de eruditos que, en su mayoría, habían sido en su juventud marxistas y transforman su producción intelectual en una crítica cultural. Por otro lado, como ya mencioné, los movimientos estudiantiles se convierten en el sujeto de la revolución (del proletariado a jóvenes de clases medias con formación académica). Tales movimientos, despliegan distintos caminos: en América Latina toman las armas y en Europa finalmente se desvanecen.

En este sentido, Eric Hobsbawm (2013) analiza las transformaciones tanto del

marxismo como de los intelectuales marxistas durante el siglo XX. Parte del análisis de la transformación del capitalismo, como factor que hizo posible la mejora económica de la clase obrera y por lo tanto su desdibujamiento. Menciona, como causas de tales transformaciones, que a partir de la década de 1940 las ideas de Marx se comienzan a enseñar en las escuelas y universidades. Por este motivo, estas ideas se van transformando, formalizando, estabilizando y simplificándose pedagógicamente, dejando de ser posesión de los trabajadores para ser apropiadas por los estudiantes e intelectuales. Por otro lado, en el período posterior a 1950, como consecuencia de la experiencia de los regímenes de la URSS, Cuba y Vietnam, las aspiraciones revolucionarias tal como se habían concebido se desvanecen, aunque se seguía abogando por el socialismo como solución a los problemas de la sociedad capitalista. El marxismo, ya en manos de intelectuales y estudiantes, transmuta, realizando una mirada que va más allá de los límites del marxismo tradicional. El autor prosigue explicando que en la década de 1960 los intelectuales ya habían logrado un status en los ámbitos académicos.

Estas cuestiones son bastante importantes porque el pensamiento utópico se complejiza, intelectualiza y, por otro lado, se desdibuja el sujeto de la historia (los trabajadores fordistas), quien, según el marxismo tradicional, era el que debía motorizar la revolución porque era el que sufría opresión y enajenación, principalmente, de la estructura capitalista. Irónicamente quienes se arrogan

la capacidad de *entender* a los proletarios y por ello transformar a la sociedad fueron los hijos (en general) de las clases medias que habían llegado a la Universidad. Todo ello, tamizado por una interpretación de Marx de los profesores universitarios que lo habían intelectualizado (tal es el caso de Adorno).

Siguiendo con la interpretación de Hobsbawm (2008), lo que caracteriza a la década de 1970 es crisis e inestabilidad. Así afirma que “la historia de los veinte años que siguieron a 1973 es la historia de un mundo que perdió el rumbo y se deslizó hacia la inestabilidad y la crisis” (p. 403). En general, por un lado, comienza a haber mayor concentración de riqueza y, por otro lado, el estado nacional fue perdiendo su poder económico. Esto trajo como consecuencia, que, para la década de 1980, había aumentado la miseria y la pobreza porque el *estado de bienestar* había terminado. Según el historiador, la única alternativa que se ofrecía era la promulgada por los “teólogos ultraliberales” (p.408). El mismo historiador en *Como cambiar el mundo: Marx y el marxismo 1840-2011* (2013) afirma que

hacia finales del siglo XX “Marx dejó de ser considerado un pensador importante y quedó reducido a poco más de un conjunto de ideas de un cuerpo de supervivientes ancianos” (p. 391).

En este punto, parece que la filosofía debería renunciar al pensamiento crítico, fundamentalmente porque este motor crítico desde las primeras décadas del siglo XX quedó hermanado con las ideas marxistas. Con la globalización y el fracaso rotundo de

los países identificados con la revolución comunista, la filosofía quedó atrapada en reflexiones anodinas que poco pueden aportar fuera del campo académico, probablemente porque no existe ninguna amenaza política evidente como fue, por ejemplo, el surgimiento del nazismo o del estalinismo que *obligó* a los filósofos a tomar posturas fuertes. Pero ello no implica que el capitalismo tal como lo vivimos en la actualidad sea el único posible, ni que sea un sistema perfecto al que no le caben análisis críticos.

El reencuentro con la función social de la filosofía

Pensar a la filosofía y cuál es su función no puede desprenderse de la realidad histórica en la cual cada uno de los pensadores se encuentran inmersos. Probablemente los filósofos que seguimos leyendo, aunque pase el tiempo, sean los que pudieron avizorar el futuro. Pienso, por ejemplo, en el ya mencionado Descartes y en Nietzsche junto con los que conocemos como filósofos de la sospecha (solo por mencionar a los que primero llegan a mi mente), cuya característica fue marcar un cambio de época.

1- La Primera Escuela de Frankfurt

La importancia que posee seguir leyendo a los pensadores de la Primera Escuela de Frankfurt es que ellos interpretaron desde la segunda década del siglo XX la catástrofe que se acercaba y que lamentablemente ratificaron una vez que se terminó la Segunda guerra mundial, momento en que se confirmó fehacientemente el genocidio.

Cabe mencionar, que Theodor Adorno en la conferencia de 1931 afirma que la condición para la existencia de la filosofía es la interpretación de lo real, ya que esta última es la que hace posible su transformación y por lo tanto termina en la praxis en el campo de lo social. Esta postura de 1931 se modifica durante las décadas de 1950 y 1960 porque, según él piensa, con el tiempo cambió la noción de praxis, identificándose con el activismo y con la praxis por la praxis misma. La postura de este pensador, respecto a la praxis, tiene un quiebre después de la Segunda guerra mundial. El punto de no retorno de su pensamiento significa el terror a que se volviera a repetir el genocidio total en tanto y en cuanto pudiesen surgir situaciones históricas semejantes que justificasen nuevamente al nazismo. En este sentido, es pertinente recordar que cuando finalizó la Primera guerra mundial, Múnich era una ciudad donde se intentaba imponer una política revolucionaria marxista y que una de las razones que dio el nacional socialismo para llegar al poder fue poner un límite al marxismo. Es lícito suponer que Adorno toma una postura conservadora porque no estaba convencido de que el movimiento estudiantil fuera a triunfar y por lo tanto, esta situación podía provocar nuevamente un sistema fascista.

Adorno, al final de su vida, sostiene que el desarrollo de la dialéctica negativa (único motor de la filosofía) no implica necesariamente la unidad entre teoría y práctica, porque la filosofía fracasa cuando se la orienta hacia la transformación social, tal

como había sido la aspiración del marxismo (Adorno, 2005). Por lo tanto, la filosofía se orienta al examen de la realidad cultural y social.

Según Adorno, la praxis por sí misma no tiene ningún sentido, porque deriva en la praxis por la praxis misma, tal como viene sucediendo desde las guerras mundiales, donde en lugar de disminuir el horror y la violencia, estos aumentan constantemente, y seguirán este rumbo en tanto se siga negando el pensamiento teórico por considerarlo una pérdida de tiempo bajo la justificación de que se atrasa la transformación del mundo. Para Adorno hay que disolver esa relación directa, porque en realidad teoría y práctica tienen una relación de polaridad (Adorno, 2009).

Como se ve, la postura respecto de la praxis cada vez fue más crítica¹. Pero el punto máximo del alejamiento lo leemos en dos entrevistas de 1969: *Teoría crítica y movimiento de protesta* y *Ningún miedo a la torre de marfil*, cuando el alejamiento de Adorno del movimiento estudiantil de izquierda fue definitivo. En dichas entrevistas niega absolutamente relación alguna entre Teoría crítica y consecuencias prácticas.

En *Ningún miedo a la torre de marfil*, Adorno se autocaracteriza como un hombre teórico y un artista. La relación entre teoría y praxis, si

es que puede persistir de algún modo, es a través del mantenimiento de la tensión entre ambos polos para que la praxis tenga sentido. Tampoco hay que olvidar que la filosofía, según el mismo Adorno, se desarrolla en un marco teórico, porque el pensamiento teórico es una forma de praxis. En *Ningún miedo a la torre de marfil* afirma:

La filosofía no puede recomendar ella sola medidas o transformaciones directas. Ella cambia sin dejar de ser nunca teoría. Creo que habría que hacerse la pregunta de si el que un hombre piensa las cosas y escriba sobre ellas como yo lo hago no es también una forma de oponerse. ¿No es, entonces, la propia teoría una forma genuina de praxis? (Adorno, 2010, p. 415)

De este modo, aleja absolutamente a la filosofía de la praxis como medio de transformación social, porque necesariamente debe encontrarse en constelación con la teoría que la fundamente. En esta línea, Max Horkheimer (2007) en *Crítica de la razón instrumental* se pregunta si es lícito el activismo en general y el político en particular como medio de liberación, a lo cual responde que duda en dar una respuesta afirmativa. Teme transformar a la filosofía en propaganda "Si la filosofía ha de realizar algo, su primera tarea deberá consistir en mejorar

¹ La posición de los miembros de la Escuela no fue uniforme. En este sentido, Silvia Schwarzböck (2008), sostiene que Horkheimer asume una posición conservadora. Habermas en un principio apoya al movimiento estudiantil, pero luego se va alejando. Marcuse toma una postura más radical, de hecho, está en total desacuerdo con el desalojo de los estudiantes que se hizo en el Instituto con la policía y que dejó un saldo de 76 detenidos. En enero de 1969 el movimiento

estudiantil de Frankfurt ocupó el Instituto de Investigación Social y Adorno lo hizo desalojar por la policía. Según Mario Farina (2016) lo que se le reprochaba a Adorno era su conservadurismo para atender las exigencias libertarias del movimiento.

esta situación. Las energías necesarias para la reflexión no deben desviarse prematuramente hacia las formulaciones de programas activistas o no activistas.” (Horkheimer, 2007, p. 176)

2- Mark Fisher

Mark Fisher, quien se encuentra muy cerca en el tiempo (nace en 1968 y muere en 2017), no pertenece a la tradición alemana crítica, pero retoma el guante que abandonaron los de Frankfurt y hace su análisis crítico fuera del campo académico (tal como lo hicieron Descartes y Nietzsche, pero no los de la Primera Escuela de Frankfurt). Lo hace, en general, a través de Internet, como el gran vehículo de su pensamiento filosófico que se dirige a quien ingrese su blog (que comienza en 2003), es decir, emerge la filosofía crítica y para todos: “la escritura seria no tiene por qué ser opaca e incomprensible, y la escritura popular no tiene por qué ser facilista” (Fisher, 2021, p. 162). Tal como él mismo explica, el blog le permitió reflexionar en un espacio informal alejándose de la estructura académica. En sus propias palabras:

... empecé el blog como una manera de volver a la escritura después de la experiencia traumática de hacer un doctorado. El trabajo de doctorado te convence de la idea de que no se puede decir nada sobre ningún tema hasta haber leído a todas las autoridades del asunto. (p. 158)

Cabe mencionar que utiliza el pseudónimo K-punk para el blog y con ese nombre aborda una crítica profunda a la sociedad capitalista

y, en muchos casos, lo hace desde la crítica al cine, a la literatura y a la música como objetivaciones que muestran las disfuncionalidades irresolubles de lo que él denomina *realismo capitalista*.

Como sabemos, el denominado capitalismo no es el mismo desde el siglo XVI a la actualidad. Sus cambios han sido estudiados y analizados durante el siglo XX. Fisher reflexiona en torno al capitalismo, pero asume e interpreta con su noción de *realismo capitalista* lo que se venía reflexionando dentro del marco posmoderno. Piensa al capitalismo (tal como emerge a partir de la caída de la Unión Soviética) como un sistema económico y cultural de escala global frente al cual no hay alternativa y que opera a nivel inconsciente. De este modo moldea hasta la misma imaginación, motivo por el cual es una repitencia afirmativa de lo dado. El *gran Otro* (idea que toma de Lacan) es el mismo sí mismo y por ello no hay verdadera negación de lo existente. De hecho, la gran afirmación del capitalismo que sostiene que todo cambia, en realidad es falsa, porque es “pura recapitulación, homogeneidad, mercancías mínimamente diferentes” (Fisher, 2021, p. 168)

Fisher utiliza la noción de *hauntología* para referirse a los futuros perdidos, es decir, lo que no ocurrió, pero podría haber sucedido. Según piensa, los futuros perdidos asedan al capitalismo:

La victoria del capitalismo no consistió en haber conquistado el futuro, sino en negar que el futuro sea posible. Lo único que podemos esperar, se nos ha hecho creer,

es más de lo mismo, pero en pantallas con mayor resolución y con conexiones más rápidas. (Ibidem, p168)

Los resultados del realismo capitalista como cancelación del futuro, son muy negativos. Primero, la *cultura de la auditoría* que implica estar siempre evaluado o autoevaluado. Para que esto suceda se deben desarrollar grandes estructuras burocráticas. Tales estructuras son contradictorias respecto al discurso de libertad individual que promueve el realismo capitalista.

Segundo, la catástrofe del medio ambiente, cuya solución no pasa por la responsabilidad individual de reciclar o clasificar los residuos: “La apelación a la responsabilidad individual actúa como si la simple sumatoria de responsabilidades individuales pudiera sustituir la necesidad de este tipo de agente. Esa es una de las dimensiones perniciosas de la cultura detrás del reciclaje.” (Ibidem, p.181). Tercero, lo que él denomina *hedonía depresiva* que consiste en la forma que toma la depresión en un mundo donde los estímulos están siempre disponibles. Tales estímulos se receptan en baja intensidad, es decir, se recibe la cantidad de placer justa como para mantenerse deprimidos y así “la gente está atrapada en una miseria funcional, según la cual no son tan miserables como para llegar a un punto de destrucción subjetiva o al punto de tener que cuestionar las causas sociales generales de su malestar” (Ibidem, p. 186). También produce un estado de ansiedad perpetua y bipolaridad (porque el mismo

sistema capitalista es bipolar), cuya consecuencia es la enfermedad mental a la que le otorga una categoría social y no individual (*privatización del estrés/ enfermedad*) tal como la considera el sistema capitalista.

Aquí deseo mencionar el problema del suicidio en la actualidad, no sólo el de Mark Fisher en 2017, sino como mujer atravesada por esta sociedad que nos cancela la posibilidad de soñar un futuro, de realizar un proyecto existencial. Como docente en los últimos años he vivido el suicidio de dos estudiantes de cuarto y quinto año de la escuela secundaria respectivamente (16 y 17 años); en la Sala de profesores una colega refiere que en otro colegio una estudiante de 16 años se autolesiona y pasa a escolaridad protegida; dos estudiantes míos de quinto año pasan a escolaridad protegida. En la *pos pandemia* leo en el diario que se suicidó un niño de 12 años. Como amiga hace muy poco tiempo, el suicidio de quien fuera un compañero de la escuela (57 años); y mientras escribo estas palabras me llega un WhatsApp, donde me avisan que se acaba de suicidar el hijo de otro amigo (22 años).² Pienso ¿Será el momento de empezar a pensar la enfermedad mental como categoría social, como producto de esta sociedad que nos permite solo ser seres inmanentes? ¿hasta cuándo la privatización de la enfermedad?

Respecto a la cuestión de la relación filosofía-praxis como agente de cambio, Mark Fisher la aborda con un tono esperanzador, pero vista

² Cabe aclarar que los casos que menciono son personas de clase media con formación

académica. Esto significa que no hay una relación directa con cuestiones económicas.

retrospectivamente, me recuerda al *Hombre unidimensional* de Herbert Marcuse (también miembro de la Primera Escuela de Frankfurt) de 1965. Este texto asume una crítica profunda a las disfuncionalidades irresolubles del capitalismo que se concreta en lo que él denomina *sociedad industrial avanzada*; describe el desdibujamiento de la clase trabajadora como posible sujeto que efectivamente produzca una revolución³. Desarrolla la noción de administración cuyo significado es que la dominación no está regida por un individuo o grupo identificable, sino por una administración que ha tejido una *telaraña*, dentro de la cual quedan todos los hombres en la misma posición, en tanto *servidores del aparato*. La administración implica una sociedad que se presenta como un todo compacto, como un sistema de represión global.

Marcuse en *El hombre unidimensional*, pone las esperanzas para el cambio en los Hippies y en el arte de vanguardia porque ellos tienen la posibilidad, en primer lugar, de mostrar las disfuncionalidades del capitalismo, y, en segundo lugar, de hacer que los hombres (genéricamente hablando) tomen conciencia del estado de enajenación en la cual viven y así puedan producir un cambio. Claramente (en retrospectiva) ninguna de las dos esperanzas de Marcuse fueron agentes de cambio.

Fisher, al igual que Marcuse, poseen destellos esperanzadores para romper con el

capitalismo poniendo las ilusiones en diversos acontecimientos y movimientos, pero que, en realidad, no tienen potencia social. Por ello, según entiendo, se desvanecen como *fuegos artificiales*. Marcuse veía *ficcionariamente* a la denominada contracultura; Fisher durante el 2008 dedica bastante espacio en un tono esperanzador a las protestas estudiantiles de Inglaterra. Pero leemos en *Deseo poscapitalista* (publicado en 2024) que no hay revolución posible sin la existencia de la conciencia de clase social, porque según piensa, las clases existen, lo que ha desaparecido es la conciencia (en el más puro sentido de Marx). Por lo tanto, si no coinciden las condiciones objetivas con las subjetivas no hay revolución posible.

... allí donde la clase ya no está presente, se produce una especie de vacío, de agujero ... Como dije, no es que la clase realmente desaparezca. Es la conciencia de clase la que desaparece, la que se dispara ... Y, de hecho, el resurgimiento de la clase en la actualidad le ha venido mejor a la derecha que a la izquierda, debido a la forma en que opera ... la clase pasa a ser vista como una forma de resentimiento identitario (Fisher, 2024, p.203)

También observa que los Sindicatos no representan al trabajador, porque aún conciben al trabajo y al trabajador tal como en el período fordista. La izquierda (está pensando en el laborismo) tampoco sirve como agente de cambio porque en realidad se

³ En 1968 aparece *El final de la utopía*. En sus páginas se puede sentir la desilusión de Marcuse respecto al cambio social a través de una

revolución. Según sostiene allí, la revolución siempre es traicionada.

adaptó a la concepción capitalista y porque continúa con la concepción del trabajo y trabajador fordista. El autor, consciente del desdibujamiento de un sujeto que haga posible un *volantazo* hacia una sociedad no capitalista y a su vez también consciente el desdibujamiento del sujeto al cual hacerle la revolución, afirma en 2011 que:

Las protestas anticapitalistas tienen una dimensión espectacular, de puro petitorio. Mi problema con la cosa anticapitalista es que no hay nadie que pueda cumplir con las demandas que se plantean. Tiene la forma de un petitorio, pero no hay nadie a quien se dirija el petitorio. (Fisher, 2021, 196)

Como vemos, Fisher aborda una crítica integral al sistema capitalista actual, el que no tiene demasiadas posibilidades de transformación. A través de la lectura de sus textos, se nota el esfuerzo que hizo por salirse del esquema capitalista, de la izquierda tradicional, de debates académicos interminables. No abandona la docencia, la ejerce en ámbitos no universitarios y difunde sus reflexiones desde su blog y también desde la editorial Zero que publicaba en consonancia con la visión epistémica de Fisher.

Consideraciones finales

Tal como le sucedió a Descartes, Fisher fue un pensador que difundió sus reflexiones fuera del ámbito académico, con un lenguaje accesible para quien quisiera acercarse a ellas. Ambos utilizaron la tecnología que

poseían: Descartes el libro y las epístolas; Fisher Internet y la publicación de libros.

Tal como les sucedió a los pensadores de la Primera Escuela de Frankfurt, el pensamiento crítico de Fisher es pasible de severas objeciones, por ejemplo ¿quién es el sujeto de la historia? Dado que tanto la izquierda como los sindicatos quedaron atrapados en la concepción fordista del trabajo, que las protestas no tienen fuerza revolucionaria porque quienes las realizan no tienen conciencia de clase, ¿cómo podríamos salir del realismo capitalista, si opera a nivel inconsciente? Y si opera a nivel inconsciente, ¿cómo pudo Fisher darse cuenta de lo nocivo del realismo capitalista como si fuese un ser suprasocial? Así podríamos seguir cuestionando las reflexiones de Fisher.

A pesar de estas objeciones -y otras más que podríamos plantear-, el pensamiento de Mark Fisher nos invita a cuestionar, a recordar que, frente a un pensamiento afirmativo, debe haber otro distinto. Nos indica que la filosofía existe en la medida que sea crítica a lo establecido y a su vez, accesible para quienes deseen navegar por la incomodidad del pensamiento crítico.

Referencias

- Adorno, Th. (2017). *Ontología y dialéctica: lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Eterna Cadencia Editora.
- Adorno, Th. (2010). Carta abierta a Max Horkheimer. En: Adorno, Th. *Miscelánea I*. (pp 148- 156), Akal.
- Adorno, Th. (2010). Ningún miedo a la torre de marfil. En: Adorno, Th. *Miscelánea I*. (pp 409- 415), Akal.
- Adorno, Th. (2010). Teoría crítica y movimiento de protesta. En: Adorno, Th. *Miscelánea I*. (pp 405- 408), Akal.
- Adorno, Th. (2009). *Consignas*, Amorrutu.
- Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, Akal.
- Adorno, Th. (1991). *Actualidad de la filosofía*, Paidós.
- Bauman, Z. (2011). *Modernidad y Holocausto*, Saqitur.
- Descartes, R. (1983). *El discurso del método*, Orbis.
- Diaz, E. (2009). *Posmodernidad*, Biblos.
- Farina, M. (2016). *Adorno: Teoría crítica y pensamiento negativo*, Bonaletra Alcompás.
- Ferrater Mora, J. (2006). *Diccionario de filosofía abreviado*, Sudamericana.
- Fisher, M. (2024). *Deseo poscapitalista*, Caja Negra.
- Fisher, M. (2021). *K- Punk volumen 3: escritos reunidos e inéditos (Reflexiones, Comunismo ácido y entrevistas)*, Caja Negra.
- Fisher, M. (2020). *K- Punk volumen 2: escritos reunidos e inéditos (Música y política)*, Caja Negra.
- Fisher, M. (2019). *K- Punk volumen 1: escritos reunidos e inéditos (Libros, películas y televisión)*, Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?*, Caja Negra.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I: racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus.
- Hobsbawm, E. (2013). *Cómo cambiar al mundo: Marx y el marxismo 1840-2011*, Crítica.
- Hobsbawm, E. (2012). *Guerra y paz en el siglo XXI*, Arte Gráfico Editorial Argentino.
- Hobsbawm, E. (2008). *Historia del siglo XX*, Crítica.
- Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental*, Terramar.
- Horkheimer, M. (2003). La función social de la filosofía. En: Horkheimer, M. *Teoría crítica*. (pp 272- 288), Amorrutu.
- Horkheimer, M.; Adorno, Th. (1987). *Dialéctica del Iluminismo*, Sudamericana.
- Heidegger, M. (2012). *El ser y el tiempo*, FCE.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas (I)*, Altaya.
- Jaspers, K. (1984) *La Filosofía: La Filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE.
- Marcuse, H. (1986) *El final de la utopía*, Planeta Agostini.
- Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional*, Orbis.
- Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*, Prometeo.

María Cecilia Acosta es Lic. en filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina (UNCuyo), y Dra. en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina (UNC). Se desempeña en la Universidad Nacional de La Rioja, La Rioja, Argentina (UNLaR).

Correo electrónico: mcacosta@unlar.edu.ar / mcaunlar@gmail.com