

## 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)<sup>1</sup>. 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)<sup>2</sup>, 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 irremediamente 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:

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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 necesariamente<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> 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)<sup>4</sup>, 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)<sup>5</sup>.

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.

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 significativa” (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 espacio<sup>6</sup>. 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 secularizadas<sup>7</sup>) 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

---

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> 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, zombis 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)<sup>8</sup>. 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).

---

<sup>8</sup> 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/](http://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.
- Keys, 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.