

Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros

Capitalist socialization and anthropological mutations. Adorno, the new type of human being and us

Jordi Maiso
(Universidad Complutense de Madrid)

Recibido en enero 2019
Aceptado en febrero 2019

Resumen

El texto se centra en los análisis de Th. W. Adorno sobre las transformaciones antropológicas en el capitalismo post-liberal y de consumo. En un primer momento se presenta su análisis de la industria cultural como un diagnóstico de la expansión de la socialización capitalista que incide fuertemente en la constitución del Yo. A continuación se recogen los rasgos fundamentales de su caracterización de un nuevo tipo humano para sondear su potencial de iluminar algunos aspectos la subjetividad contemporánea.

Palabras clave: Th. W. Adorno, industria cultural, capitalismo, subjetividad.

Abstract

The paper focuses on Th. W. Adorno's analysis of the anthropological mutations in the transition to post-liberal capitalism. It firstly presents Adorno's analysis of the culture industry as a diagnostic of the expansion of capitalist socialization which deeply impacts the constitution of the Self. Further, it presents the main features of his characterization of a new type of human being in order to probe its potential to illuminate some aspects of contemporary subjectivity.

Key words: Th. W. Adorno, culture industry, capitalism, subjectivity.

Referencia

Maiso, J. (2019). Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros. *Con-Ciencia Social (segunda época)*. 2, 65-80.

Al realizar sus primeros estudios sobre la llamada "cultura de masas" en Estados Unidos, Theodor W. Adorno no tardó en percatarse de que la emergencia de lo que más tarde denominaría "industria cultural" traía consigo transformaciones antropológicas de amplio calado (Adorno, 2009a, p. 10). A comienzos de los años cuarenta, al hilo de sus investigaciones sobre la radio, Adorno llegaría incluso a diagnosticar el surgimiento de un "nuevo tipo humano" (Adorno, 2006). Lo que estaba en juego entonces era una expansión sin precedentes del entramado de socialización capitalista. El intento de lograr una comprensión afinada de una realidad social en transformación había llevado a algunos de los principales exponentes de la teoría crítica –Adorno, W. Benjamin, M. Horkheimer o S. Kracauer– a comprender que el capitalismo ya no podía entenderse sólo como un modo de producción o un sistema económico, sino más bien como un entramado de socialización que moldeaba las relaciones sociales en su conjunto; tenía que ver con un modo de constituir la vida social y también la propia subjetividad de los individuos. Con esto se desdibujaba la rígida dicotomía entre "base" y "superestructura" que había imperado en el marxismo vulgar, y se imponía la necesidad de comprender mejor la imbricación de "la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones del ámbito de la cultura en sentido amplio" (Horkheimer, 2009, p. 32).

En este marco debe entenderse el análisis de Adorno de los fenómenos de la llamada "cultura de masas", que han sido tan discutidos como malinterpretados (Maiso, 2018). Es sabido que el término "industria cultural" se dirigía ante todo a evitar el malentendido de que se tratara de una cultura que surgiera espontáneamente de las masas, como una especie de figura contemporánea del arte popular (Adorno, 2008, p. 295). La referencia a una producción industrial y estandarizada de cultura debía evitar de antemano este equívoco. No es casual que el término –cargado de ironía– situara la producción cultural como una dimensión más del capitalismo fordista, que revocaba la condición de "excepcionalidad" de la que la cultura había podido gozar en la configuración burguesa del mundo. Se entraba ahora en una fase

nueva, en la que la cultura cancelaba su distancia de la realidad empírica para integrarse plenamente en el entramado de socialización. En el nuevo estadio de la modernidad capitalista la cultura ya no sería patrimonio exclusivo de quienes podían dedicarse a cultivar un "alma bella", pero también vería menoscabada su capacidad de apuntar más allá del "reino de la necesidad" que impera en la cotidianeidad capitalista. Con ello la cultura perdía toda posibilidad de articular su diferencia específica respecto al marco funcional de la sociedad; pasaba a ser una actividad de "tiempo libre", un enclave de "distinción" para las capas más instruidas, o quedaba sometida a su función como "pegamento social".

"Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta sus zonas más ocultas", escribía Adorno en 1951 (2004a, p. 17). La industria cultural se consolidaba en una fase histórica en la que ya no puede hablarse de la existencia de un "mundo de la vida" al margen de las exigencias sistémicas: su propio concepto remite a un proceso en el que cada vez más ámbitos de la existencia social quedan sometidos a los imperativos de rentabilidad y crecimiento económico. La lógica de la socialización capitalista ya no afectaba sólo al ámbito de la producción, sino que se extendía también al consumo, e incluso a campos tradicionalmente adscritos a la esfera de la intimidad. Lo que estaba aquí en juego era la comprensión de una nueva fase del capitalismo en la que su tendencia expansiva había llegado a tal punto que los imperativos económicos atravesaban la práctica totalidad de la existencia social, afectando a actividades cotidianas que ahora pasaban a clasificarse como "ocio" o "tiempo libre" –precisamente en contraposición al ámbito laboral–. En palabras de Guy Debord (2003, p. 55), podríamos decir que la industria cultural remite al:

... momento en el cual la mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social. No es únicamente que se haga patente la relación con la mercancía, sino que ya no hay otra cosa que esa relación: el mundo visible es su mundo. La producción económica moderna amplía su dictadura tanto en extensión como en intensidad.

En efecto, conforme el fordismo impone la racionalización y la estandarización en la esfera productiva –que afecta tanto a los trabajadores fabriles como a los empleados de servicios–, surge el *boom* de una cultura del ocio dirigida a los asalariados. Los destinatarios de esta cultura de consumo la perciben ante todo como la posibilidad de huir de una cotidianeidad gris y de la rígida reglamentación del trabajo:

Cuanto más dominada por la monotonía se encuentra la jornada laboral, tanto más habrá que alejarse de ella al final de la misma. La estricta contrapartida de la vida burocrática es un mundo multicolor. No el mundo tal como es, sino tal como aparece en las canciones de moda. Un mundo que, hasta en los últimos rincones, ha sido limpiado como con una aspiradora del polvo de la cotidianeidad (Kracauer, 2014, p. 212).

En su estudio pionero sobre los empleados, Kracauer señalaba que ya en los años veinte éstos gastaban más en sus “necesidades culturales” –que incluían transportes, regalos, tabaco, bares y mercancías culturales (teatro, cine, cabaret, fiestas, etc.)– que en la suma de sus gastos en vivienda, calefacción, electricidad y ropa (Kracauer, 2014, pp. 206 y ss.). El incremento de la productividad auspiciado por el fordismo abría a los asalariados un ámbito en el que su dinero ya no servía sólo a la reproducción de la existencia, sino que les permitía acceder a películas, bailes, vacaciones o bienes de consumo; y no es de extrañar que esto se viviera como una conquista (Todd, 2018, p. 127), pues la gente corriente quería reivindicarse como beneficiaria legítima de bienes y placeres de los que había estado tradicionalmente excluida. A partir de ese momento el centro de interés de sus vidas no iba a ser ya el trabajo, sino un ocio vinculado a la capacidad de consumo. Pero Adorno advertía que ese ocio no era sino el reverso de la realidad laboral, y por ello la emergencia de la llamada sociedad de consumo no fue sino la contraparte del triunfo de la sociedad del trabajo. El placer se convirtió así "en mera recompensa por el

trabajo e inversamente el trabajo en simple precio de la diversión" (Adorno, 2004b, p. 149)¹.

"La industria cultural es la integración intencionada de sus consumidores desde arriba", escribía Adorno en 1966 (2008, p. 295). Con ello situaba su efecto en una socialización del "tiempo libre" que lo subsumía a los imperativos sociales y lo convertía en una prolongación de la "no libertad" en la esfera laboral (Adorno, 2009b, p. 574). El punto de fuga de la crítica de Adorno a la industria cultural era que evidenciaba un nuevo grado de dependencia de los individuos socializados, que no eran sujetos de sus propias vidas (Adorno, 2008, p. 302). Las relaciones de fuerzas más bien les dejaban en una constelación social en la que la línea de demarcación entre el individuo y su entorno tendía a difuminarse (Adorno, 2006, p. 652). Esto implicaba transformaciones de amplio calado en la comprensión del Yo, que ya no podía entenderse en contraposición a su entorno y tenía que renunciar a su propia individualidad para poder mantenerse en vida. Las formas de socialización del capitalismo post-liberal habían dejado anticuadas las pretensiones de un sujeto autónomo, libre y dueño de sí, y habían introducido importantes restricciones en la capacidad de experiencia. En este contexto es conocido el diagnóstico adorniano de la "aniquilación del individuo" (Zamora, 2001), vinculado a las transformaciones del capitalismo en las primeras décadas del siglo XX y al rol que en él ocupaba el Estado (López Álvarez, 2011). Pero lo que aquí nos interesa es, ante todo, la incidencia del nuevo entramado de socialización capitalista en la constitución de los seres humanos, así como en sus deseos, sus miedos y sus formas de vida.

En el capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* se afirma que "la incorporación de todas las tendencias de la industria cultural en la carne y la sangre del público se realiza a través del proceso social en su conjunto" (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 181). Es el incremento de la productividad del fordismo lo que permite la expansión de una producción estandarizada y en serie, y eso a su vez posibilita su acceso al consumo. Pero lo que implica la industria cultural no se

¹ Traducción modificada.

cifra sólo en la compra de automóviles, lavadoras o televisores –hábilmente administrada por una industria publicitaria que produce ante todo la propia figura del sujeto consumidor–, tampoco en el ocio comercializado o la televisión, sino en una inserción en el entramado de socialización que va tejiendo la red de expectativas, sueños y coacciones que moldea la actitud consciente e inconsciente de los asalariados. A través de películas, series radiofónicas, revistas u horóscopos incide en las formas de hablar, pensar y percibir, en los modos de relacionarse, pero también en las formas de identificación, catarsis o compensación del narcisismo herido. No se trata, sin embargo, de fenómenos que puedan explicarse desde parámetros psicológicos, sino que las transformaciones de la vida anímica se forjan en relaciones y prácticas sociales. En este sentido cabría afirmar que la constitución de los sujetos a la que coadyuva la industria cultural: "es al mismo tiempo el resultado y el proyecto del modo de producción existente" (Debord, 2003, p. 39).

Sin duda el análisis adorniano de la industria cultural no puede aplicarse sin más al presente. Tenía su anclaje en una fase del capitalismo marcada por la centralidad del poder estatal, la creciente organización de la vida según criterios industriales y la emergencia del mundo administrado. Era la era de la "automovilización total" fordista, que imponía la adaptación al "ritmo de acero" marcado por la burocracia y la gran industria, con sus correlativas formas de personalidad. Hoy las formas de poder y dominación han cambiado, y la posición social de la subjetividad también. En otros textos he intentado desarrollar una actualización de la crítica de la industria cultural en diálogo con la virtualización del mundo de la vida de la mano de los nuevos medios digitales y otras transformaciones del capitalismo contemporáneo (Maiso, 2014, 2018). En lo que sigue quisiera probar otra vía. Más que señalar las rupturas y diferencias de la situación actual respecto al momento histórico estudiado por Adorno, quisiera rastrear la génesis de transformaciones antropológicas que Adorno estudiara y que siguen estando a la base de la condición del sujeto contemporáneo. Para ello me centraré en un texto de

Adorno publicado póstumamente, en realidad apenas un esbozo, titulado "Sobre la cuestión del nuevo tipo humano" (Adorno, 2006).

En este escrito de 1941, surgido en el contexto de sus estudios sobre la radio, el análisis del entramado de socialización del capitalismo post-liberal llevaba a Adorno a esbozar el diagnóstico de un "nuevo tipo humano". Frente a las asunciones de una psicología moderna que había comprendido a los seres humanos en base a patrones constantes e invariables, Adorno constataba que las transformaciones de la realidad social habían incidido en la constitución del Yo, calando incluso en fases muy tempranas del desarrollo infantil. Con este diagnóstico pretendía evidenciar transformaciones de amplia magnitud que afectaban a todos los niveles de la vida social y anímica. El texto intentaba recoger un primer esbozo de este nuevo tipo antropológico, sin ninguna pretensión de exhaustividad. El resultado ofrece algunas claves para entender lo que implica para la constitución de los seres humanos vivir en un entorno social completamente mediado por los imperativos de la socialización capitalista. Adorno detectaba aquí una creciente distancia de los individuos respecto a su sustrato somático-libidinal y una asimilación a lo inerte bajo el peso de los imperativos sociales, y consideraba que eso entrañaba una amenaza para la capacidad de experiencia y para la espontaneidad.

El mundo que Adorno tenía ante sí en este escrito de 1941 es sin duda muy distinto del nuestro. En buena medida el texto rastrea claves para la comprensión de una época marcada por el auge de fenómenos totalitarios; con todo, sus análisis ofrecen elementos de interés para la comprensión de la subjetividad contemporánea. Desde luego el grado de intensidad socializadora no ha disminuido desde entonces, aunque hoy presente otros rasgos. Cabe sospechar que algunas de las transformaciones que Adorno registra aquí siguen estando a la base de nuestro presente, por más que los fenómenos a los que hoy hacemos frente no puedan explicarse únicamente desde ellas. Sin ánimos de reconstruir el planteamiento de Adorno en su integridad, quisiera recoger algunos de sus rasgos fundamentales con miras a sondear su

capacidad para iluminar la génesis de algunos problemas contemporáneos. Lo haré a partir de cinco puntos²:

1. La concentración del poder social en el capitalismo post-liberal produce una supremacía sin precedentes del aparato social sobre unos individuos cada vez más atomizados e impotentes. En este marco surge un "tipo humano cuyo rasgo fundamental sería que ya no es capaz de hacer experiencias propias, sino que las recibe del aparato social, y que por tanto ya no consigue constituirse como un Yo, como 'persona'" (Adorno, 2006, p. 656). Si el entramado de la industria cultural se convierte en "a priori de la experiencia", eso tiene también consecuencias sobre una nueva menesterosidad de los sujetos, crecientemente dependientes de un poder social cada vez más concentrado. Esta desproporción entre poder social e impotencia individual sofoca de antemano cualquier conflicto, y los individuos no pueden sino adaptarse a la realidad social dada. Pero esa adaptación convive con una psique atravesada por el miedo y la ansiedad (Adorno, 2006, p. 653); ante todo por la angustia de quedar excluido del vínculo social, que implicaría perderlo todo y deja una huella indeleble en la autoestima. El desarrollo interno del Yo se ve sofocado por la intensidad de esa angustia, que dificulta la coherencia y resiliencia del carácter y da lugar a un sujeto escindido y dañado (Hullot-Kentor, 2008). Los imperativos sociales se imponen sobre el individuo en forma de sacudidas y shocks que jalonan las trayectorias vitales, fragmentan las biografías e imposibilitan la continuidad de la experiencia. Los individuos apenas logran "concebir objetivos que vayan más allá de su mundo de acción inmediata y la adaptación a sus condiciones" (Adorno, 2006, p. 657).

Adorno no introduce esta desproporción entre poder social e impotencia individual entre los rasgos del nuevo tipo humano, sino como su condición de partida; en efecto, aquí se ofrece la clave para comprender unas relaciones entre individuo y sociedad en las que la angustia y el miedo se convierten en fuerzas sociales de pleno derecho –comportando amenazas constantes de involución social–. La presión social sobre los individuos alcanza un grado tal

²Para la enumeración de estos cinco aspectos fundamentales me apoyo en Hullot Kentor (2008).

que la patología psíquica pierde su carácter anómalo para convertirse en un rasgo más de la normalidad de los "adaptados" (Adorno, 2004a, p. 63 y ss.). En las relaciones laborales contemporáneas, que imponen nuevos niveles de coerción y generan un fuerte malestar, estos fenómenos vuelven a irrumpir con nueva fuerza; su supuesto tácito es la más que tangible amenaza de desempleo, que implica la expulsión del mundo del consumo. En este sentido podría decirse que la desproporción entre poder e impotencia que detectara Adorno ha dado lugar a una "nueva economía psíquica" cuyo rastro puede seguirse aún en nuestros días.

2. El nuevo tipo humano vive en un entorno que Adorno califica como "carente de imágenes". Tal vez cueste entender el sentido de esta afirmación en un mundo en buena medida marcado por la hipertrofia de la cultura visual, presente no solo en el cine y la televisión, sino también en la omnipresencia de cámaras, pantallas y otros dispositivos de grabación y reproducción. Pero Adorno entiende aquí las imágenes en un sentido enfático, que no puede aplicarse sin más a la reproducción de la superficie empírica de la realidad en la fotografía o el cine. Más bien apunta a la cuestión de la *imago*, en la que se condensa el sentido de las relaciones sociales y comunitarias, así como el lugar del individuo en ellas:

El mundo ya no pone imágenes a disposición del niño, como no sean las *imagenes* técnicas del automóvil y el aeroplano. El tesoro de imágenes de la religión se ha descompuesto. El arsenal de imágenes del arte burgués nunca llegó a amplios sectores de la población, especialmente a las masas industriales y los habitantes del campo (Adorno, 2006, p. 653).

El proceso de secularización moderna acabó con esas imágenes en sentido enfático. Sin embargo, Adorno señalaba que la necesidad de imágenes no había disminuido en una sociedad que sigue estando atravesada por el antagonismo de clase; más bien cabría conjeturar que se habría incrementado. "Pero hoy las imágenes las producen los centros monopolistas como productos de diseño" (Adorno, 2006, p. 653). Estas, más que imágenes, son

signos que se producen en serie y a escala industrial y transmiten ante todo la norma social a la que el sujeto ha de plegarse.

Eso implicaba el paso de una imagen *enfática* a una imagen *normativa* (Hullot-Kentor, 2008); el modelo de esta última sería la publicidad. Adorno señalaba que el contexto en el que operan estas nuevas imágenes las hacía fungir como modelos que se imponen con un carácter coercitivo (Adorno, 2007, p. 313); de ello viven desde hace tiempo las modas. Tal vez se objete que la democratización de la imagen de la mano de las tecnologías digitales haya podido poner coto a la imposición vertical de estas imágenes normativas; la multiplicación exponencial de quienes pueden producir y emitir imágenes parecería diluir la producción centralizada de signos normativos. Pero no está claro que eso invalide la observación de Adorno. Basta pensar en la inflación del fenómeno del *selfie* –con sus correspondientes formas de posado– para intuir que más bien las nuevas tecnologías de la imagen y las plataformas asociadas a ellas han reforzado el imperativo de asimilarse en cuerpo y alma a esas imágenes normativas.

3. "No se puede juzgar imparcialmente al nuevo tipo humano sin la conciencia del efecto que incesantemente producen en él las cosas de su entorno", escribía Adorno en *Minima moralia* (2004a, p. 45). Los seres humanos se transforman en el contacto con el mundo de objetos que les rodean; esto implica que, más allá de lo que podamos pensar: "los objetos tienen primacía sobre el sujeto" (Hullot-Kentor, 2008, párr. 18). Pero en el capitalismo el mundo de los objetos está sometido a la forma de la mercancía, que implica someter el mundo sensible a la lógica suprasensible de la rentabilidad. Esto no sólo implica una pérdida de cualidades de las cosas. En su esbozo de 1941, Adorno registraba el impacto antropológico de una tecnificación del entorno de los objetos que implicaba que los seres humanos tenían que adaptarse a sus objetos de uso cotidiano en un grado sin precedentes: "El conductor de automóvil o el aficionado a la radio tiene que regirse mucho más por la disposición de sus objetos que el artesano" (Adorno, 2006, p. 653). Esta tendencia no ha cambiado con el surgimiento de los teléfonos inteligentes o

los videojuegos de realidad virtual. El trato con los artefactos tecnológicos viene condicionado por sus condiciones de manejo, y para Adorno daba lugar a "una singular mezcla de capacidad de improvisación y obediencia" (Adorno, 2006, p. 658). Los sujetos se transforman en el contacto con estos objetos de uso: desarrollan ciertas capacidades mientras que otras se atrofian, y así los artefactos afectan a su capacidad de experiencia y a sus propias disposiciones subjetivas. "Por ahora, la tecnificación hace a los gestos precisos y adustos y, con ellos, a los hombres" (Adorno, 2004a, p. 44), escribía Adorno hace casi ochenta años.

Por supuesto, los dispositivos que hoy manejamos son mucho más sofisticados y penetrantes (López Álvarez, 2013, p. 362), y las personas de cierta edad perciben su impacto antropológico en los llamados "nativos digitales". No en vano se ha señalado que en el proceso de adueñarse de los objetos de la tecnología "los dispositivos se convierten en modelos para el Yo" (Hullot-Kentor, 2008, párr. 18); es gracias a ellos como hoy buena parte de los individuos se experimentan a sí mismos y se ponen en juego como sujetos. Adorno hablaba en este sentido de una "secreta complicidad con las cosas, a las que uno mismo quisiera parecerse" (Adorno, 2006, p. 657), y advertía algo que hoy está a la vista de todos: los aparatos tecnológicos absorben en buena medida las energías libidinales. Éstas ya no se dirigen a otras personas u objetos, sino a dispositivos en simbiosis con los cuales un Yo debilitado puede tener la sensación de tomar parte en el poder social cada vez más concentrado. En este contacto con los nuevos entornos materiales y tecnológicos parece cobrar una nueva actualidad el diagnóstico benjaminiano de la empatía con la mercancía, que es fundamentalmente una empatía con el valor de cambio (Benjamin, 2005, p. 451); en la medida en que su capacidad de hacerse presentes depende de la mediación de estos dispositivos o de plataformas asociadas, cada una de sus manifestaciones se convierte en soporte publicitario: "enviado desde mi iPhone".

4. En las nuevas formas de socialización se producía una transformación de las figuras de autoridad, que pasaban del entorno familiar –prototípicamente la figura del padre– a una autoridad inmediatamente social. La desintegración de

la familia tradicional supone la eliminación de la instancia fundamental de mediación entre individuo y sociedad y afecta de forma decisiva al desarrollo del Yo desde sus fases más tempranas. La industrialización y el predominio de las relaciones mercantiles había comenzado a erosionar la función social de la familia ya en el siglo XIX, y la sociedad del trabajo del siglo XX acabaría de socavar los fundamentos de la célula familiar y sus roles prototípicos. Por eso observa Adorno que, en ausencia del filtro del entorno familiar, los imperativos sociales se imponían de forma directa, sin mediaciones. Las formas de entender la autoridad, la obediencia y los modelos de comportamiento se transformaban completamente en este proceso. Adorno señalaba que en las formas de socialización emergentes la figura paterna –que se había visto minada por la amenaza de desempleo– ya no detentaba una autoridad comparable a la que, para cada vez más niños, encarnaba el automóvil (Adorno, 2006, p. 654). Éste representaba el poder y el éxito de un modo al que ningún padre podía ya aspirar.

Pero esta autoridad social exigía también formas de obediencia nuevas, que suspendían la posibilidad de los conflictos con la autoridad a través de los cuales había podido forjarse una relativa autonomía individual. De ahí que la disolución de los vínculos familiares autoritarios no comportara sólo una liberación. Ante una realidad social que se impone de modo incontestable y sin el filtro de instancias mediadoras, el desarrollo individual se veía marcado por el miedo –"algo que a menudo pasan por alto los educadores progresistas" (Adorno, 2006, p. 655)–. El resultado era un Yo debilitado e inseguro, que dependía de los refuerzos y confirmaciones de su entorno social. Desde esta perspectiva, la famosa frase de Warhol sobre el derecho de todo individuo a sus quince minutos de fama "presenta urgencias marcadas por una necesidad de reconocimiento que ya no puede encontrarse en el ámbito de influencia de la familia" (Hullot-Kentor, 2008, párr. 19). Por eso se busca en otros ámbitos. Gracias a la mediación de los dispositivos digitales, hoy cada individuo "accede en solitario a la totalidad del mundo, pero su fragilidad es la misma fragilidad de sus mediaciones" (López Álvarez, 2013, p. 365). La actividad frenética en redes sociales, la necesidad de hacerse visible de forma casi

compulsiva a través de *posts* y comentarios trasluce una angustia casi omnipresente ante la posibilidad de caer en la irrelevancia social, de desaparecer de los espacios de escenificación del Yo que hoy se prolongan en entornos digitales (Türcke, 2010, p. 43). En ellos se busca hoy un sustituto de la inmediatez social que parece negada a unos seres humanos cada vez más atomizados y atravesados por lógicas de competencia.

5. Por último, Adorno señala que uno de los rasgos fundamentales del nuevo tipo humano está marcado por una profunda transformación de la relación con el cuerpo. Conforme crece la intensidad socializadora se incrementa también el grado de rigor con el que hay que someter a la propia *physis*; así se incubaba el peligro de un retorno de lo reprimido. El nuevo culto a la corporeidad en el deporte, el *fitness* y el *training* revelaba que la fuerza física ya no estaba tabuizada, pero eso no implicaba una liberación respecto a la represión del cuerpo viviente en la cultura burguesa (Adorno, 2006, p. 656). Más bien Adorno advertía ahí una instrumentalización maquinal del cuerpo que lo trataba como "materia prima", sometiendo el sustrato somático del Yo a una nueva disciplina. De ahí que Adorno (2007, p. 309) entendiera el deporte como un ritual, más que como un juego. Cobraba sentido en el marco de la competencia, en analogía con el modelo liberal clásico: implicaba la lucha de todos contra todos desde el *fair play* y la igualdad de oportunidades. Hoy su modelo sería más bien el esfuerzo de autosuperación del individuo en el gimnasio: la ejercitación física implica una constante prueba de aptitud y rendimiento para un individuo que hace frente a retos cada vez más exigentes. Pero no es solo el deporte; el cuerpo preserva su ambivalencia como objeto simultáneo de atracción y repugnancia (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 278), que revela los límites de la domesticación y suscita la necesidad de moldearlo conforme a ciertos patrones y someterlo a un control sin fisuras. Incluso allí donde cabría entrever procesos de erotización, como en los baños de sol con los que muchos buscan mejorar su atractivo, detectaba Adorno procesos de desexualización y una nueva mojigatería (Adorno, 2006, p. 656). En ellos el carácter fetichista se apodera del cuerpo: la inversión libidinal en él se produce con vistas a su exhibición, no por su carácter como sustrato de placeres y

dolores. Y eso era antes de la era de los rayos, la depilación láser o la generalización de la intervención quirúrgica con motivos estéticos.

"Probablemente el camino a la barbarización está relacionado con esta nueva relación con el cuerpo", escribía Adorno en 1941 (2006, p. 655). En ella se revela la creciente distancia del nuevo tipo humano respecto a su sustrato somático y su asunción incondicional de la normatividad social que él mismo impone también sobre su propia *physis*. En este sentido cabría hablar de una "crisis de la naturaleza interna" que se manifiesta hoy en distintos fenómenos psíquicos y psicosomáticos: depresiones, ansiedad, adicciones, parafilias, trastornos alimenticios o prácticas de autolesión; todo ello son "señas de la naturaleza mutilada" (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 295). A la base de muchas de ellas está una relación distorsionada con el placer y el dolor. Entre los rasgos del nuevo tipo humano Adorno subrayaba una creciente dificultad para el goce vinculada a la creciente incapacidad de sufrir: "Están 'endurecidos' en sentido físico y psicológico. Su frialdad es uno de sus rasgos fundamentales: fríos hacia el sufrimiento ajeno, pero también hacia sí mismos. Su propio sufrimiento apenas tiene poder sobre ellos porque apenas logran recordarlo" (Adorno, 2006, p. 567). Las condiciones bajo las cuales el Yo se cierra a la experiencia del propio sufrimiento no sólo favorecen la banalización de la violencia y el dolor ajeno –a menudo lindando con la crueldad–, sino que también dificultan la posibilidad de convertir la propia experiencia en motor de una actividad transformadora:

Se precisaría de los hombres vivos para transformar las relaciones sociales petrificadas, pero éstas han calado tan hondo en los hombres vivos, a expensas de su vida y su individuación, que ya no parecen capaces de aquella espontaneidad de la que todo dependería (Adorno, 2004c, p. 18).

Con todo, esa espontaneidad del sujeto vivo, que apenas sobrevive en forma de heridas y cicatrices, revela el límite somático de la integración (Zamora, 2013, p. 169).

Las observaciones de Adorno sobre el nuevo tipo humano remiten a la "historia subterránea" del capitalismo de consumo, que ha sido dejada de lado en la leyenda oficial de las sociedades del pleno empleo, los milagros económicos y la industria cultural. Su caracterización no ofrece una visión completa de la subjetividad contemporánea, pero algunos de los rasgos aquí señalados emergen hoy con nueva fuerza. Desarrollar sus implicaciones para el presente requeriría un trabajo más extenso y minucioso, capaz de explicitar sus mediaciones en una fase distinta de la socialización capitalista. Aquí me he limitado a señalar algunas claves que, en un momento en el que el barniz del bienestar se resquebraja, la sociedad del trabajo parece sumirse en una crisis sin perspectivas y pueden observarse signos manifiestos de involución social, tal vez merezcan una nueva atención.

REFERENCIAS

- Adorno, Th. W. (2004a). *Minima moralia*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2004b). Superstición de segunda mano. En *Escritos sociológicos I* (pp. 137-164). Madrid: Akal,
- Adorno, Th. W. (2004c). Sociedad. En *Escritos sociológicos I* (pp. 9-18). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2006). Problem des neuen Menschentypus. En *Current of Music* (pp. 650-661). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2007). El esquema de la cultura de masas. En *Obra completa 3* (281-315). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2008). Resumen sobre la industria cultural. En *Crítica de la cultura y sociedad I* (295-302). Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2009a). *Disonancias. Obra completa, 14*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. W. (2009b). Tiempo libre. En *Crítica de la cultura y sociedad II* (pp. 573-582). Madrid: Akal.
- Debord, G. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.

- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Horkheimer, M. (2009). Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. En *Gesammelte Schriften 3* (pp. 20-35). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Hullot-Kentor, R. (2008). A New Type of Human Being and Who We Really Are. *Brooklyn Rail*, 10/11/2008. Recuperado de <https://bit.ly/2Eg8ApG>
- Kracauer, S. (2014). *Los empleados*. Barcelona: Gedisa.
- López Álvarez, P. (2011). Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. En J. Muñoz (ed.): *Melancolía y verdad* (pp. 33-70). Madrid: Biblioteca Nueva.
- López Álvarez, P. (2013). El tiempo y las cosas. Observaciones sobre el sujeto. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 362-367.
- Maiso, J. (2014). Vaine répétition? L'industrie culturelle, hier et aujourd'hui. *Illusio*, 12/13, 66-87.
- Maiso, J. (2018). Industria cultural. Génesis y actualidad de un concepto crítico. *Escritura e imagen*, 14, 133-148.
- Todd, S. (2018). *El pueblo. Auge y declive de la clase obrera*. Madrid: Akal.
- Türcke, Ch. (2010). *Erregte Gesellschaft*. Munich: Beck.
- Zamora, J. A. (2001). Theodor W. Adorno y la aniquilación del individuo. *Isegoría*, 28, 231-243.
- Zamora, J. A. (2013). Subjetivación del trabajo. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 151-169.