



LA AUTODESTRUCCIÓN DE LA ILUSTRACIÓN

PSICOPOLÍTICA COMO INDUSTRIA CULTURAL Y COMO PANÓPTICO DIGITAL

JOSÉ FÉLIX BASELGA
Universidad de Valencia
jfelix.baselga@latorredelvirrey.es

1

Fecha de recepción: 17-05-2018
Fecha de aceptación: 02-07-2018

Resumen: El artículo explora la vigencia de la tesis de la “autodestrucción de la Ilustración” que T.W. Adorno y M. Horkheimer formularon a mitad del siglo pasado para explicar tanto la emergencia de los totalitarismos en Europa como el fenómeno de la cultura de masas en las democracias occidentales tras la segunda gran guerra. En esta línea, se muestra cómo los análisis de Byung-Chul Han sobre la sociedad actual colonizada por la tecnología digital son deudores de los estudios de Adorno y Horkheimer sobre lo que denominaron “industria cultural”, lo que evidencia, a su vez, la pertinencia de las categorías que estos desplegaron para efectuar un diagnóstico de las sociedades actuales.

Abstract: The article explores the validity of the thesis of "self-destruction of the Enlightenment" that T.W. Adorno and M. Horkheimer formulated in the middle of the last century to explain both the emergence of totalitarianisms in Europe and the phenomenon of mass culture in Western democracies after the Second Great War. In this regard, it is shown how Byung-Chul Han's analyses of the current society colonized by digital technology are indebted to the studies by Adorno and Horkheimer on what they called “cultural industry”, which in turn shows the relevance of the categories they deployed to make a diagnosis of current societies.

Palabras clave: industria cultural, ilustración, sociedad de masas, dominio.
Keywords: Cultural industry, enlightenment, mass society, dominion.

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.
WALTER BENJAMIN, *Tesis de filosofía de la historia.*

En 1940, cuando el desastre ya se estaba consumando en el corazón de la vieja Europa y apenas unos meses antes del suicidio en tierras españolas, en Portbou, con el que exhausto y deprimido burlaba final y desesperadamente a la Gestapo, Walter Benjamin proyectó sobre el pequeño dibujo de un ángel de Paul Klee su idea de la historia universal como una interminable catástrofe que incesantemente acumula más y más víctimas. Este “ángel nuevo” trazado por Klee, cuya mirada, según Benjamin, apenas puede soportar el caos de la historia humana que, impotente, pretende revocar, tal vez constituya una de las imágenes más elocuentes de lo que para la tradición de la Escuela de Frankfurt significa la reflexión filosófica y el ángulo desde el cual revela una faz inédita del surgir de la modernidad. Adorno denominó tal posición, que su obra entera hace efectiva, la “perspectiva de la redención.”¹

Benjamin se sirvió de esta pintura de Klee para poner bajo sospecha los grandes relatos sobre el progreso justo cuando la contundencia y la tozudez de los acontecimientos parecían tornar todo discurso superfluo, cuando no culpable, en un pequeño texto dirigido contra el olvido que

¹ En este sentido puede leerse al final de *Minima moralia*: “El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención... Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en el que aparece bajo la luz mesiánica”, Ed. Taurus, trad. Joaquín Chamorro, Madrid, 2001, p. 250.

sintetiza en potentes imágenes una idea medular formulada por Theodor W. Adorno y M. Horkheimer en los años 40 del siglo pasado que ha ido siendo reformulada en sucesivos marcos teóricos hasta nuestros días. Se trata de la tesis de la *autodestrucción de la ilustración*.

I. LA AUTODESTRUCCIÓN DE LA ILUSTRACIÓN. ENTRE THEODOR W. ADORNO Y BYUN-CHUL HAN. *Dialéctica de la Ilustración* es una obra mayor de la literatura filosófica del siglo XX a la que las modas y las idas y venidas de las, la mayoría de las veces, “ligerezas” de las tendencias y escuelas filosóficas que rápidamente vuelve obsoletas el esnobismo que ellas mismas promueven no han hecho en absoluto justicia. La agudeza, la originalidad y la profundidad de sus análisis en los campos de la epistemología, la antropología, la historia, la sociología y la estética quedan muy por encima de los de tantas obras posteriores que se han permitido el lujo de ignorarla. Muchos de estos análisis y diagnósticos poseen hoy plena vigencia no solo porque los tiempos, pese a las apariencias ocasionadas en una mirada que no traspasa la costra de los fenómenos, no son tan diferentes, sino también a causa de la consistencia y rigurosidad que exhiben los principios filosóficos en los que se asientan. Tal vez la sobriedad y, ¿por qué no?, la dificultad de estos fundamentos teóricos hayan jugado a la contra de su recepción, sobre todo desde que los “ismos” de la posmodernidad renunciaron a la “teoría en gran formato” y, de esta suerte, a la pretensión de pensar con plena consecuencia.

3

Sin embargo, sus ecos resuenan en planteamientos filosóficos actuales dotados de un marcado carácter de crítica social como los de Byung-Chul Han, quien podría calificarse de “heredero posmoderno” del espíritu de la primera teoría crítica. Sin duda, se trata ya de “planteamientos”, pues los ciertamente incisivos análisis que despliegan beben de muchas notables tradiciones, sin compartir, empero, los compromisos epistemológicos inherentes a cualquiera de ellas. Tal parece ser el signo sincrético dominante de la filosofía actual con sus pretensiones de “baja intensidad”.

La tesis de la autodestrucción de la ilustración jugó un papel central en las denominadas primera y segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Constituye el eje rector de esta obra conjunta de Adorno y Horkheimer a cuya fundamentación teórica se dedica el primero, y clave, de sus apartados. Todos los grandes trabajos posteriores de Adorno, básicamente *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*, arrancan de este texto y asumen dicha tesis². La revisión en términos del giro lingüístico efectuada

² Tal vez, como acertadamente adivinó Jürgen Habermas, sea este el fragmento de *Dialéctica negativa* en el que más explícita se torna su conexión con la idea central de *Dialéctica de la Ilustración*: “El que la razón sea otra cosa que la naturaleza a la vez que parte suya, no es su prehistoria convertida en su otro. La razón le pertenece en cuanto fuerza física derivada para los fines de la autoconservación. La razón supera solo

casi 30 años después, en un contexto histórico infinitamente menos dramático y, diríase, más esperanzado, por Jürgen Habermas a la Teoría Crítica incorpora sustancialmente este diagnóstico de la modernidad; la autodestrucción de la ilustración parece constituir el desenlace inevitable del patrón de racionalización en Occidente. Finalmente, hoy, pasados otros 35 años más, y en un contexto global que ha limado esas esperanzas acuartelándose en una resignación patológica para la cual todo rasgo de pensamiento verdaderamente diferente, dispuesto a instalarse en un afuera, constituye una forma de delirio irresponsable e infantiloides, encontramos en los escritos de Byung-Chul Han una lúcida descripción de ciertos procesos característicos de las sociedades actuales que se sirve explícitamente de las categorías puestas en juego por Adorno y Horkheimer para concluir en términos análogos, aunque ciertamente de mucho menos alcance.

En todos estos casos, hoy y hace dos tercios de siglo, la autodestrucción de la ilustración se presenta como el sino de la modernidad: el proceso de racionalización que determina la evolución social y cultural desde un salvajismo anclado en el miedo y en la pura violencia hasta la civilización en la que se domina tanto la naturaleza externa bajo su control técnico como la interna mediante instituciones de libertad socava sus propios supuestos haciendo surgir la barbarie en el centro mismo de la humanidad ilustrada. Es la ilustración aniquilándose conforme se realiza: tal como la enuncian en el prólogo de su obra Adorno y Horkheimer, la tesis de la autodestrucción de la ilustración reviste rasgos aporéticos:

4

No albergamos la menor duda... de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier.³

Sin duda, el referente histórico concreto de las reflexiones de Adorno y Horkheimer lo constituyen los campos de exterminio nazis y el acusador humo de sus hornos crematorios; “Auschwitz” es la imagen dominante de *Dialéctica negativa*. Habermas, en cambio, cuando habla de la “ironía del proceso histórico universal de racionalización” tiene delante una Europa que lleva digiriendo más de 30 años el Holocausto y que ha conseguido

efímeramente a la naturaleza, es idéntica y no idéntica con ella, dialéctica por definición. Con todo, cuanto más desenfrenadamente se convierte dentro de esa dialéctica en el adversario absoluto de la naturaleza y se olvida de ella en sí misma, tanto más retrocede hacia la naturaleza tomando los rasgos de una embrutecida autoconservación.” Ed. Taurus, trad. José María Ripalda, Madrid, 1975, pp. 286-287.

³ THEODOR W. ADORNO y MAX HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, Ed. Trotta, trad. Juan José Sánchez, Madrid, 1954, p. 53.

consolidar estructuras políticas democráticas garantes de los fundamentales derechos individuales, políticos, sociales y económicos. Aun así, detecta el fenómeno de la autodestrucción de la ilustración en el desmantelamiento del tejido comunicativo de las sociedades avanzadas occidentales provocado por la dinámica invasiva de las instituciones políticas y económicas regidas por el poder y el dinero sobre los ámbitos de la praxis vital de los individuos a partir de los que han surgido y en los que, en última instancia, anclan:

La racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos.⁴

Y ya hoy, en esta aldea global de internet, de los flujos masivos de información, de capital y de mercancías, tras el hiato histórico que supuso la caída del muro de Berlín, en la era desnuda de perspectivas por la hegemonía de un capitalismo salvaje, sin contrapesos, que prácticamente se ha asentado en todos los rincones del planeta y que en Europa ha empezado a reducir los, ahora evidenciados, débiles fundamentos de una sociedad del bienestar y obturado el camino hacia un espacio colectivo y, parece, hacia cualquier sitio “otro”, Han retoma el viejo tema de la “autodestrucción de la ilustración” y lo proyecta sobre una sociedad cuya colonización digital posibilita nuevas formas de totalitarismo:

5

El medio de la primera Ilustración es la razón... En virtud de una dialéctica fatal de la Ilustración, esta acaba convirtiéndose en barbarie. La misma dialéctica amenaza a la segunda Ilustración, que apela a la información, los datos y la transparencia. La segunda Ilustración genera una nueva forma de violencia. La dialéctica de la Ilustración consiste en que esta, que ha surgido para destruir los mitos, acaba embrollada en la mitología.⁵

En este mismo texto Han apela a la necesidad de una “tercera” ilustración de forma análoga a como Adorno y Horkheimer depositaron en una autorreflexión de la Ilustración –una “segunda ilustración” que disolviera la ficción, una imagen mítica, por lo demás, la última y definitiva, del pensamiento sobre sí como instancia puramente orientada por la verdad y lo evidenciara en su servidumbre al dominio- toda posibilidad de realización del mismo principio ilustrado. Esta exigencia apenas se tradujo en una conciencia y en una praxis social capaces de cristalizar institucionalmente y así perdurar. La Declaración Universal de los Derechos

⁴ JÜGEN HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Ed Taurus, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, 1988, p. 219.

⁵ BYUNG-CHUL HAN, *Psicopolítica*, Herder, trad. Alfredo Bergés, Barcelona, 2016, p. 90.

Humanos, uno de los documentos más importantes del siglo XX, tal vez constituya el extremo esfuerzo de la humanidad por parar y rectificar. Sin embargo, hace décadas ya que la forma en que los grandes poderes económicos y políticos son capaces de sortear los diques frente a la barbarie que interpone este horizonte normativo ha evidenciado la insuficiencia de su implementación institucional a nivel global.

Hoy, pues, Han avisa acerca de nuevas formas de recaída en el mito en el seno de unas sociedades moldeadas por las tecnologías de la información cuyos individuos han sustituido las viejas formas de dominio por una casi complaciente autoexplotación a la vez que compulsiva e irreflexivamente se autoexponen en la red, el nuevo panóptico digital, en lo que sobreentienden que representa la suprema expresión de su libertad, posibilitando así, sin embargo, su manipulación a un nivel desconocido hasta el momento a partir del rastro digital que dejan. En estas sociedades de la transparencia el mito resurge en el relato ideológico por el cual tal control en constante incremento reviste los rasgos de una pura espontaneidad sobre la que se afianzan innumerables posibilidades de realización individual.

Hay pues un arco teórico tendido a lo largo de casi un siglo que detecta una tendencia característica de la modernidad. Adorno y Horkheimer entrevistaron ya con suma claridad a partir de los años 40 del pasado siglo los sofisticados mecanismos de control social que perpetuaban en las sociedades postapocalípticas, nuestro modernos Estados democráticos de derecho, ese dominio no reconocido por la ilustración en el que ella misma zozobraba. Sus análisis de la “industria cultural” apuntaban en esa dirección: la “psicopolítica”, que según Han señala nuestra era, fue ya perfectamente identificada y nombrada por ellos.

II. LA FORMULACIÓN DEL ESQUEMA TEÓRICO. T.W. ADORNO: ENTREVERAMIENTO DE CIVILIZACIÓN Y BARBARIE. Tanto Habermas como, en menor medida, debido a la ausencia de compromisos teóricos fuertes, Han son deudores de Adorno y Horkheimer. Seguramente, los sombríos tonos que acompañaron la formulación por estos de la tesis de la autodestrucción de la Ilustración, el registro lingüístico mismo dominante en *Dialéctica de la Ilustración*, el estilo expresivo de la obra, depurado más tarde por Adorno en *Minima Moralia* y en *Dialéctica negativa*, constituyeron la fiel traducción teórica de esa experiencia de catástrofe civilizatoria sin precedentes que se dio en el corazón mismo de la cultura europea. Tal experiencia constituyó el correlato subjetivo de todos aquellos acontecimientos que evidenciaron a la barbarie no como lo anterior y opuesto a la civilización, sino como la sombra que se extendía en el seno de una cultura científico-técnica, que había impulsado el pensamiento

filosófico y humanístico como ninguna otra y producido las más altas expresiones artísticas.

En la segunda mitad de los años 60 del pasado siglo, cuando Europa se empeñaba en relegar a fondo de la foto de su historia reciente ese desastre único, Adorno cumplía escrupulosamente esa tarea empeñada en traer a conceptos su tiempo iniciada 20 años antes junto a Horkheimer que confirmaba el diagnóstico sobre la ilustración. El veredicto no podía ser más desolador: “Auschwitz –apuntaba– demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científico-ilustradora encierra más contenido que el de que ella, el espíritu, no llegara prender en los hombres y cambiarlos. Toda la cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura.”⁶ Esta es la gran cuestión elaborada una y otra vez por Adorno y por los grandes pensadores de la Escuela de Frankfurt: el fracaso de la civilización ilustrada, su autoliquidación. Aunque no comparables, si los totalitarismos que arrasaron Europa a partir de los años 30 del pasado siglo hicieron buenos los Estados democráticos en los que esta cifró su redención, lo notorio de los análisis iniciados por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, junto al de sus epígonos, consiste en identificar un proceso de fondo de autodisolución en la modernidad cuya más brutal expresión fueron las atrocidades nazis, pero que en ningún modo se reduce a ellas. Para Adorno estas representaron la manifestación más cruda del círculo del dominio que se cierra con la pura aniquilación física. Sin embargo, en el horizonte de las sociedades occidentales que emergían tras la segunda gran guerra esta fatal dialéctica de la ilustración se plasmaba en renovadas formas de sujeción en las que los individuos quedaban anulados y administrados por unos sistemas sociales fuera de control, que obedecen a una dinámica propia, ajenos a voluntad alguna colectivamente articulada, mediante unos productos culturales precisamente dosificados. Frente a la divisa kantiana de cultura para la emancipación, estas sociedades interpusieron una cultura industrialmente producida destinada a idiotizar y utilizar a las masas en las que el individuo –ese átomo autónomo de Kant– se anula y desaparece.

Pero justamente fue en sentido kantiano como Adorno entendió la única forma posible en que podía romperse el hechizo de este círculo del dominio que se forjaba con el imparable avance de la ilustración: mediante más ilustración. Kant concibió la ilustración no como un estado, sino como un permanente proceso de emancipación en el que los individuos ganan constantemente su autonomía a través del ejercicio continuado de su razón. Y, como señalara, esta “inclinación y oficio del *libre pensar* repercute poco a poco en el sentir del pueblo... y hasta en los principios del Gobierno, que

⁶ *Dialéctica negativa*, p. 366.

encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él”.⁷ De otra forma, la razón y su libre ejercicio constituyen en Kant a la vez el instrumento y el fin de la emancipación. Pero tal disposición de los individuos de su propia razón solo es posible en cuerpos políticos que protejan y fomenten con sus leyes e instituciones las libertades que crean el espacio de un tal ejercicio. En esto consiste el trato conforme a la dignidad humana. Pues bien, tal concepción emancipadora de la razón es plenamente asumida por Adorno. La ironía del proceso en el que se han desplegado las realizaciones históricas de la razón enderezadas a liberar al ser humano de toda dependencia posible estriba en que estas no han hecho sino reproducir los viejos esquemas sociales de control espiritual y físico a un nivel superior. A esta fatal síntesis de dominio técnico sobre la naturaleza y control social solo puede oponerse, entendió Adorno, una “segunda ilustración” que desenmascare las ficciones pendientes de la primera articuladas en torno al ideal de la “nuda verdad”, un rastro mitológico no suprimido, y que en el reconocimiento de la trabazón entre razón y dominio mitigue este. Tales son los dos aspectos relevantes de la tesis de la autodestrucción de la ilustración.

a. LA LÓGICA DE LA RAZÓN DOMINADORA. En las apenas 50 páginas que comprende la primera sección de *Dialéctica de la Ilustración* se encuentran articuladas una concepción de la razón y una filosofía de la historia a partir de las cuales Adorno y Horkheimer pretendieron dar cuenta del fracaso de la modernidad. Las premisas teóricas contenidas allí, en base a las cuales es preciso entender los polícromos fragmentos de esta obra, fueron asumidas en los trabajos posteriores de Adorno, que no cabe concebir sino como su desarrollo y concreción: la lógica de la razón dominadora, el pensamiento de la identidad y el pensamiento de la diferencia en relación a la “perspectiva de la redención” como el *locus* de la reflexión filosófica, los modelos, la “micrología” y la posibilidad de la crítica social y cultural, la naturaleza y la función social del arte... En esto, por otro lado, hay que darle la razón a Habermas, solo que con un sentido opuesto al de su revisión de Adorno, cuando identifica un hilo teórico que conecta *Dialéctica de la Ilustración* con *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*.

Como avanza el título mismo de dicha sección, “Concepto de Ilustración” pretende esclarecer el “qué” de esta, que no es sino el proceso histórico de desarrollo del pensamiento, o de constitución del patrón de la subjetividad moderna, considerado a la luz de sus productos: razón subjetiva, razón objetiva; la sucesión de las formas de saber y su plasmación objetiva en estructuras sociales, en instituciones y en creaciones técnicas de

⁷ EMMANUEL KANT, “¿Qué es la Ilustración?”, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, trad. Eugenio Ímaz, Madrid, 1981, p. 37.

todo tipo. La ilustración es el proceso por el que la especie accede a su “mayoría de edad” en la que sustituye la ancestral dependencia de los “dioses” –las personificaciones de la “ciega naturaleza” – por un control técnico del mundo. “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y de constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”.⁸ En estos términos comienza dicha sección. La ilustración consiste, por tanto, en un programa emancipatorio que arranca en los orígenes de nuestra cultura: el mundo antiguo y las formas de proto-saber míticas. Odiseo y sus peripecias hasta alcanzar Ítaca constituyen la figura cultural con la que Adorno y Horkheimer ejemplifican magistralmente su idea según la cual desde su prehistoria nuestra subjetividad se ha ido construyendo como una instancia de dominio.

Y tal es la clave en la consideración del decurso evolutivo conducente a la modernidad: la ecuación entre saber y poder. El programa emancipatorio ilustrado que se plasma en toda la fenomenología histórica, desde las polis griegas con sus formas de organización política, estructuras sociales, cultos, arte e incipientes formas de saber hasta las modernas sociedades técnicas del capitalismo postindustrial, se sirve del intelecto como instrumento de dominio. El producto del intelecto, el saber, constituye la primera herramienta de este. Un dominio volcado sobre la naturaleza y sobre los hombres. De ahí que señalen Adorno y Horkheimer que la esencia de tal saber/poder sea la técnica: esta permite implementar prácticamente esa labor de cribado, ordenación y manipulación que ya empezaron a efectuar las primitivas formas de saber mítico. Intervenir y controlar la realidad han constituido desde siempre la finalidad no confesa que ha determinado al pensamiento: el impulso a la autoconservación, la más palmaria manifestación de la naturaleza –frente a la que se “eleva” el hombre y sus creaciones culturales– dentro del mismo sujeto, es el impulso que a las espaldas del propio intelecto ordena sus acciones. La falta de reconocimiento de tal interés determinante de la razón es interpretado por Adorno como el tardío residuo mítico del programa ilustrado en el que se confunden verdad y poder. El positivismo y su concepción restringida del conocimiento constituyen su postrera manifestación. Por esto, cuando Wittgenstein recorre al final del *Tractatus* los, según su propio concepto, *intransitables* dominios de “lo místico” aseverando que “el verdadero método de la filosofía sería propiamente... no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural”⁹ expresa de manera inequívoca la conciencia ilustrada y el abismo que se abre bajo su

⁸ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 59.

⁹ LUDWIG WITGENSTEIN, *Tractatus lógico-philosophicus*, par. 6.53.

idea de verdad. Tal abismo es el resto mitológico no resuelto. Adorno no cesará una y otra vez de contraponer a la opción por el silencio que marca el punto final del *Tractatus*, que, no obstante, la desmiente, y que, hay que añadir, constituye sin duda su cima especulativa, el desiderátum, para él constitutivo de la filosofía, consistente en “decir lo indecible,”¹⁰ que solo cobra sentido desde una óptica ampliada del saber y de la naturaleza de la “verdad” incorporada a esa tesis central presente en toda *Dialéctica negativa* de la “prioridad del objeto” según la cual el saber no es lo primero, dado que su objetividad está mediada.

De esta forma, bajo su más depurada expresión el pensamiento ilustrado se hunde en la mitología que pretende haber superado: al abandonar la pretensión del conocimiento consistente en “significar el objeto” –justo aquella que Wittgenstein da por liquidada en el *Tractatus*–, no repetirlo, en favor de un ideal cientificista basado en la clasificación y el cálculo le es extraña y opaca la traducción de “dominio” en términos de “verdad” sobre la que opera. De ahí que Adorno señale esta paradoja inherente al proceso de desmitificación ilustrada consistente en el encubrimiento del dominio que el mito, ciertamente en su forma más bruta y tosca, ya reconocía: “La magia es falsedad sangrienta, pero en ella no se llega aún a la negación aparente del dominio que consiste en que este, convertido en la pura verdad, se constituye en fundamento del mundo caído en su poder.”¹¹ Ilustración como mistificación de sí misma.

10

Habermas, pasados 20 años de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, en su escrito más adorniano –ninguno ha dejado de serlo, por otro lado–, *Conocimiento e interés*, un texto previo al giro lingüístico en el que, no obstante, este empieza a anunciarse, propuso su teoría de los intereses rectores del conocimiento en la que desarrolla y articula conceptualmente esta tesis de la imbricación de saber y poder desarmado,

¹⁰ Esto es, ir más allá de las proposiciones de la ciencia natural para, rompiendo los límites, desde fuera de todo discurso establecido, *significar* la constelación que el mundo forma con ese sujeto inscrito siempre en precario en él en el seno de la cual lo designa para salvarse. Puede leerse así: “Se podría decir en este sentido que la filosofía se esfuerza permanente en la tarea de Münchhausen, que como recordarán intentaba salir del pantano tirando de su propio cabello. La filosofía consiste en el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflige el propio concepto. Lo que Wittgenstein explica que solo puede decirse lo que se puede decir con claridad, y que sobre lo demás hay que callarse, suena de modo heroico... Pero yo creo que esa famosa afirmación de Wittgenstein es una simple vulgaridad porque pasa por alto justamente lo que interesa a la filosofía: la paradoja de la empresa de decir por medio del concepto lo que no se puede decir precisamente por medio de conceptos, decir lo indecible.” THEODOR W. ADORNO, *Terminología filosófica*, vol. I, Taurus, trad. Ricardo Sánchez Ortíz, Madrid, 1976, p. 43. Pero tal pretensión es, reconoce Adorno, intrínsecamente problemática y nada la garantiza.

¹¹ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 65.

en la línea abierta por Adorno y Horkheimer, esta falsa conciencia que en el positivismo alcanza su mayor expresión. La ecuación que establece entre emancipación y reflexión en el seno del espacio epistemológico de la filosofía constituirá la vía de retorno al segundo de los aspectos a destacar en el marco teórico de la tesis de la autodestrucción de la ilustración.

Sostiene Habermas que la Ilustración, desde sus orígenes en la filosofía griega hasta su última formulación de corte positivista, es víctima de lo que denomina una “apariencia objetivista”: su fuerza normativa se origina en la sistemática ocultación o elusión de los intereses que la animan. El concepto griego de teoría, indica, se ocasiona ya en un interés por orientar la praxis: la idea de un cosmos ordenado, inteligible y modélico –pretensión objetivista– no es sino una suposición producida por intereses no explicitados. Lo que señala Habermas es que de alguna manera la ilustración tenía que engañarse sobre sí misma para que su programa fuera efectivo. Ese resto mitológico incrustado en el seno del proyecto desmitificador en el que siempre ha consistido no hacía sino potenciarla. Tal imbricación de saber y poder en la que, señala Adorno, se ha perdido finalmente la ilustración es reconocida, pues, por Habermas al rastrear e identificar en el pensamiento griego los resortes que ignorados por la *theoria*, desde, por decirlo así, una antesala inaccesible para ella, la constituían. La filosofía griega respondía en este sentido al mismo interés que el mito al que se superponía: liberar al ser humano de toda dependencia; emanciparlo, convirtiéndolo en dueño de sí y del mundo, tanto de la naturaleza interna como de la externa.

Habermas engloba bajo el rótulo de “teoría tradicional” los productos del pensamiento filosófico, entendido este en un sentido amplio, desde sus orígenes griegos hasta el neopositivismo del siglo XX, justo con un alcance equivalente a la noción de “ilustración” adorniana, al que contrapone el de “teoría crítica” que fija el estatus y la posición de su propio discurso, y, en general, el de la Escuela de Frankfurt, determinados desde el reconocimiento a partir de un ejercicio de autorreflexión del sentido y de los límites de toda forma de saber posible en tanto que realizaciones históricas de una especie, la humana, sometidas, en última instancia, al imperativo de la supervivencia con todas las consecuencias derivadas en los términos de “sistemas de necesidades”. Con esta conceptualización de lo que constituye una “teoría crítica”, a la que es determinante una dimensión normativa, Habermas pretende poner un suelo firme tanto al discurso de *Dialéctica de la Ilustración*, que está asumiendo en sus líneas maestras¹² en este

¹² Si bien en las pocas páginas de la conferencia *Conocimiento e interés* no hay un solo párrafo ajeno a *Dialéctica de la Ilustración*, algo que a todo lector atento no puede sino evidenciársele, tal vez el siguiente fragmento sea la más clara evidencia de ello: “Pero los intereses radicados en nuestra historia natural, de los que a mi juicio derivan los intereses rectores del conocimiento, provienen de la naturaleza y, a la vez, de la ruptura con la

momento, como al marco teórico rector del proyecto interdisciplinar del Instituto de Investigación Social al que pertenece.

Básicamente, la interpretación de la dialéctica ilustrada que efectúa Habermas comienza por señalar en la aurora del pensamiento racional en Grecia, donde cristalizan las primeras formas de “teoría tradicional”, una sistemática ocultación del interés emancipatorio, que constituye su misma condición de posibilidad y al que ya los mitos respondían. Tal interés emancipatorio se entiende en un sentido amplio: liberación del sujeto de aquellas instancias internas consideradas “ajenas” o extrañas que lo esclavizan, las pasiones, deseos e impulsos, en favor de un autocontrol racional orientado por el modelo de un “cosmos” ordenado, legal y pleno de sentido: dominio de la naturaleza interna y, también, de la externa bajo la primera forma de su “ordenamiento racional”. Para Habermas es justo el ideal griego de la “contemplación desinteresada” la instancia que permite al individuo liberarse de sus inconstantes pulsiones en base a la guía que le proporciona el orden del cosmos que va descubriendo. Este proceso ilustrador avanza esa lógica del dominio descrita por Adorno recayente tanto sobre la naturaleza interna como sobre la externa. Pero es su condición de posibilidad, según Habermas, que opere entre sombras. Si la suposición ontológica de un mundo estructurado con independencia del sujeto cognoscente se hubiera revelado como una apariencia objetivista, si se hubiera mostrado como la ilusión consistente en creer que puede conocerse el mundo *tal como es* y que todo fenómeno es simplemente “algo dado”, la teoría habría perdido su efectividad normativa y, consecuentemente, su potencial emancipatorio.¹³

Continúa Habermas señalando que con el transcurso del tiempo la ilustración, la *teoría tradicional* en sus términos, ha ido perdiendo ese ideal

naturaleza, que la cultura representa. Y junto con el momento de imposición de un impulso natural, comportan también en sí el momento de liberación respecto de la coerción de la naturaleza. Ya al propio interés por la autoconservación, que tan natural parece, responde un sistema social que compensa las deficiencias de la dotación orgánica del hombre y asegura la existencia histórica de este *contra* una naturaleza que amenaza desde fuera. Pero la sociedad no es solo el sistema de la autoconservación. Una naturaleza seductora, que como líbido está presente siempre en el individuo, se disoció del círculo de funciones de la autoconservación, empujándonos a que le demos un cumplimiento y satisfacción utópicos. Así pues, el sistema social lleva también dentro estas demandas individuales de felicidad, que no armonizan de antemano sin más con los requisitos de la autoconservación colectiva.” JÜRGEN HABERMAS, *Conocimiento e interés*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Universidad de Valencia, Valencia, 1995, p. 43. Difícil encontrar una mejor paráfrasis de *Dialéctica de la Ilustración*.

¹³ Los sofistas atentaron contra esta apariencia objetivista con su escepticismo y su relativismo. Pero no pasaron de su negación abstracta: pusieron el interés en el lugar de la verdad, disolviendo esta. Justo aquí radica la falta de efectividad práctica de sus doctrinas y la justa razón del enconamiento de Sócrates y Platón contra ellos.

de educación y formación presente en sus orígenes en base al cual el orden objetivo de un cosmos pleno de sentido, que se ofrecía al sabio sumido en una pura actividad contemplativa guiada por el exclusivo anhelo de la verdad, guiaba la praxis vital individual y colectiva. Con el advenimiento en la modernidad de la ciencia y su conciencia, la filosofía positivista, el mundo desencantado de dioses y despojado de sentido metafísico alguno ha perdido todo carácter rector. Sin embargo, el formato de teoría tradicional mantiene plena vigencia, pues esta autocomprensión hegemónica de la ciencia moderna en la que consiste el positivismo adscribe a esta la apariencia de teoría pura: un conocimiento, el único tipo posible de conocimiento, y, consecuentemente, el patrón para todo saber, desprovisto de interés alguno, que justo por ello está en condiciones de describir correctamente una realidad que solo en tal autarquía se le ofrece. La verdad por la verdad, la verdad como condición y causa de sí; la apariencia objetivista.

La falacia, la ilusión y la apariencia consisten, insiste Habermas, en considerar que cualquier forma de saber queda contaminada y deformada por lo que constituye su misma condición de posibilidad. El sistema de los intereses del conocimiento es tal condición. Y, frente a intereses contingentes, cuya presencia supone una merma de la objetividad, tal sistema reviste un estatus trascendental al estar anclado en la base natural de la racionalidad humana, por lo que, consecuentemente, tamiza toda objetividad posible. Frente a la ilusión objetivista del conocimiento como un reflejo puro y pleno,¹⁴ la tesis de los intereses cognoscitivos señala el carácter de constructo del conocimiento: este no se limita a reflejar el mundo, sino a significarlo. Y ello, ineludiblemente, desde ciertas perspectivas, las relativas, señala Habermas, a un interés técnico por intervenir y controlar los procesos naturales, a un interés práctico por orientar la convivencia y a un interés emancipatorio por disminuir o mermar cualquier dependencia de poderes externos. Tales intereses constituyen los marcos dentro de los que se articula toda forma de saber posible: las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas; también esa esfera de la autorreflexión en la que el conocimiento da alcance al interés sin, no obstante, anularlo, que tradicionalmente se ha denominado filosofía.¹⁵ Es aquí donde el saber mismo, un saber del sujeto de sí, posee *per se* un valor emancipatorio.

Esa exigencia planteada por Adorno y Horkheimer en el mismo prólogo de *Dialéctica de la Ilustración* de pensar el pensamiento al que

¹⁴ Wittgenstein señala en el *Tractatus* que el lenguaje figura el mundo, aunque no puede figurar su forma de figuración. He aquí su reconocimiento del límite en el que rebota la apariencia objetivista que lo impulsa al terreno de lo místico, por principio, prohibido.

¹⁵ “Pero el espíritu –escribe Habermas– sí que puede volverse sobre la trama de intereses que de antemano establecen la conexión entre sujeto y objeto, lo cual está reservado en exclusiva a la autorreflexión. La autorreflexión puede en cierto modo dar alcance al interés, aunque no suprimirlo.” *Conocimiento e interés*, p. 44.

vinculan toda posibilidad de una *autotrascendencia* de la ilustración en la que se fuerce la realización de su constitutivo carácter emancipador al disolver los últimos residuos míticos ligados a un déficit de autoconocimiento es a la que Habermas da respuesta con la teoría de los intereses rectores del conocimiento. Decían allí: “Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructor del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad.”¹⁶ Y, efectivamente, el fundamento de ese momento regresivo fue localizado por Adorno y Horkheimer en el ocultamiento del carácter dominador que el pensamiento siempre ha revestido ocasionado en esa falsa conciencia por la que la verdad se elevaba a ídolo. Justo en esto consiste esa apariencia objetivista ante la que sucumben, según señala Habermas, desde la vieja *theoria* hasta el positivismo; la ilustración misma, por lo tanto.

Ciertamente, la traducción de la noción de “dominio” por la de “interés” que efectúa Habermas incluye matices no explicitados, aunque sí presentes, en *Dialéctica de la Ilustración*. La distinción de las esferas de lo técnico, lo práctico y lo emancipatorio en las que conectan niveles epistemológicos, históricos y pragmáticos no es ajena a esta: la primera se vincula a la descripción de Adorno y Horkheimer de la férrea lógica ilustrada del dominio engeguedido; la segunda y la tercera conectan con la exigencia de autorreflexión del pensamiento en función de la cual conciben toda posibilidad de realización de su principio constitutivo.

Adorno y Horkheimer entendieron, efectivamente, el principio ilustrado que subyace a la fenomenología histórica en clave emancipatoria: respecto al poder de las fuerzas naturales fuera y dentro del sujeto y entre los sujetos mismos. Ahora bien, vieron cómo su plasmación histórica adquirió una forma patológica en la medida en que, utilizando la terminología de Habermas, el interés técnico colonizó al interés práctico y al interés emancipatorio instrumentalizándolos. Constataron cómo el dominio técnico sobre la naturaleza, por pura efectividad, se sirvió de la división del trabajo anclada en unas instituciones que reproducían y proyectaban ese dominio hacia dentro de la sociedad. Mostraron, por tanto, cómo el dominio externo sobre la naturaleza y la dominación interna entre los hombres constituyen un mismo proceso en esta dialéctica perversa de la ilustración que produce una unidad de colectividad y dominio. Sin embargo, como llegara a reconocer Adorno más tarde, esta pervivencia precaria de la totalidad social que gana la ilustración constituye una autoconservación desencajada respecto a sus mismos supuestos: “Suprimir el sufrimiento o aliviarlo... no es cosa del individuo que lo padece, sino solo de la especie...

¹⁶ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 53.

Todas las acciones de la especie remiten a su conservación física, por más que la puedan ignorar, formar sistemas independientes de ella y procurarla solo marginalmente. Incluso las disposiciones con que la sociedad corre a su aniquilación, son a la vez autoconservación desencajada, absurda, y van dirigidas inconscientemente contra el sufrimiento.”¹⁷ Y así, la aporía de la ilustración: esas disposiciones con las que la modernidad se aniquila física y espiritualmente, desde los campos de exterminio hasta esos dispositivos de control social en las democracias occidentales avanzadas que Adorno y Horkheimer detectaron a mediados del siglo pasado, y que desde entonces no han dejado de multiplicarse, constituyen formas de autoconservación desencajada.

Tal es el diagnóstico del largo tránsito ilustrado hacia la modernidad: el individuo dominador de la naturaleza se constituye, en última instancia, como un objeto más de dominio, cosificado, en el seno de una sociedad que se reproduce como una totalidad fracturada. Y ello es así hasta tal extremo que el propio individuo, con independencia de su posición en la grada social y por imperativos de estricta supervivencia, se configura en su relación consigo mismo como un mero objeto supeditado al criterio de una nuda autoconservación: se sirve de sí mismo como instrumento para el adecuamiento a una función socialmente asignada haciéndose violencia en una continuada praxis de autocontrol y renuncia –Han hablará más adelante, en este mismo sentido, de un “sujeto exhausto”. En esta nuda autoconservación la vida se configura como un *autotelos* esclerotizado y rebajado, si no ya puramente vacío. Su contenido es la universalidad inmediata: mediante los análisis de la “industria cultural” Adorno y Horkheimer llegaron a mostrar los mecanismos subyacentes a una tal identificación sin fisuras.

El proceso ilustrado orientado a ganar una autoconservación enriquecida emancipando al ser humano de toda servidumbre natural y social ha terminado engullendo a este. De ahí que “la maldición del progreso imparables” haya sido “la imparables regresión.”¹⁸ Y así, el individuo moderno ha quedado reducido de nuevo a aquello contra lo cual se volvió el principio ilustrado: a simple ser genérico en una colectividad dirigida de una forma coactiva que a todos sus miembros iguala y aísla al intervenir sus relaciones y colonizar al completo sus disposiciones e impulsos. Adorno y Horkheimer establecieron en *Dialéctica de la Ilustración* que este círculo fatal solo podía ser roto por una reflexión del pensamiento sobre sí que pudiera alumbrar una praxis modificada.

¹⁷ *Dialéctica negativa*, p. 204.

¹⁸ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 88.

b. LA DISOLUCIÓN DEL ÚLTIMO MITO EN EL AUTO-RECONOCIMIENTO DE LA RAZÓN. “Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Solo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos.”¹⁹ La ilustración, según esto, es la historia de un olvido. La superación misma del mito se cobra su precio en el debilitamiento de la presencia del pensamiento ante sí mismo. Para Adorno y Horkheimer en esta travesía histórica la ilustración se volvió ciega a la función del pensamiento como órgano del ser humano porque lo tomó como *lo último*; solo así pudo arrancar su programa. De esta suerte, el pensamiento se tornó opaco respecto a sí, perdiéndose para sí, y sucumbió al mito del espejo, o de la pura verdad. Esta apariencia objetivista que Habermas señala como condición de la efectividad emancipatoria en el mismo despuntar del logos en la antigüedad con el avanzar del pensamiento ilustrado, vuelta ya residuo mítico, se ha convertido en el dique que lo ha paralizado.

Ante todo ello, la autorreflexión del pensamiento se plantea por Adorno y Horkheimer como una “ilustración de la ilustración” necesaria para terminar de sacar a esta de la mitología de la que siempre quiso evadirse. Sostienen en las últimas líneas de “Concepto de ilustración” que el nacimiento del espíritu exigió el dominio de la naturaleza; un dominio cuya condición fue su extensión entre los hombres mismos que se ha ido prolongando en una lógica histórica desbocada en virtud de la cual la ilustración ha terminado autodevorándose. Y señalan allí que en tal dialéctica perversa ese dominio ciego y autonomizado de todo solo puede limitarse y disolverse en el proceso de reconocimiento como tal del pensamiento que lleva implícita el ejercicio de autorreflexión de la razón. Solo esta autorreflexión permite que afloren los rasgos regresivos del progreso inconsciente. La reflexión del pensamiento sobre sí implementa el fin de la autoconservación, enriquecida, ya más que mera autoconservación, al servicio del cual quedó desde el principio la ilustración. Solo por esto puede decirse que la Ilustración se encuentra, como principio, opuesta a la dominación y que al desistir el pensamiento ha renunciado a su propia realización.

Esta exigencia de pensar el pensamiento cuya realización pudiera desactivar la lógica ilustrada de un dominio autonomizado del pensamiento mismo es la que capta Habermas con su tesis según la cual “autorreflexión es emancipación” al entender que razón es igual a voluntad de razón: el esclarecimiento del pensamiento sobre sí mismo –sobre su carácter dominador– racionaliza –limita– el dominio. Por esto, pueden decir Adorno y Horkheimer que:

¹⁹ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 60.

El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio sobre la misma, sin el cual no existiría el espíritu. En la humildad en la que este se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza. Si la humanidad no puede detenerse en la huida de la necesidad, en el progreso y la civilización, sin renunciar al conocimiento mismo, al menos no reconoce ya en las vallas que ella misma levanta contra la necesidad –las instituciones, las prácticas de dominio, que del sometimiento de la naturaleza se han vuelto siempre contra la misma sociedad– la garantía de la futura libertad.²⁰

III. LA ERA DE LA PSICOPOLÍTICA. Afirma Byung-Chul Han que el nuestro es el tiempo de la *psicopolítica*; un periodo, tras el reflujo ocasionado en la última gran crisis del capitalismo globalizado, marcado como nunca antes por una técnica de programación psicológica al servicio de la reproducción de las estructuras sociales de dominio imperantes. Según dice, hoy el neoliberalismo se sirve de la psicopolítica para perpetuarse. Lo característico de esta técnica de control es su invisibilidad: provoca que los individuos construyan con sus acciones todo un entramado de relaciones que los somete, que, paradójicamente, es interpretado por ellos como un inmenso espacio de libertad y de realización personal. Pero justo estos rasgos son los que detectaron Adorno y Horkheimer en sus análisis de lo que denominaron “industria cultural”, que entendieron básicamente como una psicotécnica al servicio de las élites económicas y políticas, estimulada desde arriba, por tanto, caracterizada por su intangibilidad y por la apariencia de espontaneidad y libertad asociada a la producción y consumo de sus productos; “las masas –llegaron a decir en *Dialéctica de la Ilustración*– se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se las esclaviza”.²¹ En sus análisis, la industria cultural se evidenció como un sofisticado dispositivo de intervención psíquica que estabilizaba y perpetuaba los mecanismos de dominación capitalistas en las democracias occidentales avanzadas de mediados del siglo pasado.

Todos estos análisis y diagnósticos de la moderna cultura de masas “industrialmente” producida se efectuaron desde el marco teórico que describió esa dialéctica de la ilustración que se evidenció *aporética* en la medida en que su resultado suponía un retorno al origen que pretendía superar, por lo que, por así decirlo, se autoliquidaba. No solo la barbarie nazi, cuyos fundamentos analizaron Adorno y Horkheimer en la sección “Elementos de antisemitismo”, condenada por su propia locura a autodestruirse si no era antes aniquilada, como así ocurrió, también este fenómeno de la industria cultural constituyó la evidencia empírica, ahora en las sociedades democráticas, *civilizadas* y *avanzadas* de Occidente que se

²⁰ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 92.

²¹ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 178.

consolidaban con el final de la guerra, en la que se traslucía esa lógica del dominio introyectada en el seno de la sociedad característica de la ilustración. Es en este marco en el que hay que ubicar y comprender los finos análisis de Adorno y Horkheimer sobre la psicotécnica en la que entendieron hace casi un siglo que consiste la cultura de masas de la modernidad, que, sin embargo, han considerado el signo de nuestro tiempo y el más reciente mecanismo de control social tras la era de la biopolítica, según él, tan certeramente descrita por Foucault. Conviene identificar netamente una y otra y considerar qué nos dicen sobre lo que es nuevo y lo que no tanto en la modernidad y en la llamada posmodernidad.

1. PSICOPOLÍTICA E INDUSTRIA CULTURAL. EL SISTEMA SOCIAL COHESIONADO EN BASE A RELACIONES DE DOMINIO. En el capítulo “La industria cultural. Ilustración como engaño²² de masas” de *Dialéctica de la ilustración* se encuentra la idea capital que dirige los análisis de Adorno y Horkheimer: la falsa identidad de universal y particular producida por la industria cultural constituye un mecanismo de dominación característico de las sociedades occidentales que las estabiliza y cohesiona. La “falsa identidad” consiste en la pre-adaptación de la psique de los individuos a las condiciones estructurales de la sociedad en la que viven que efectúa el bombardeo sistemático ejercido por la industria cultural de forma tal que estos contemplan sus condiciones vitales objetivas como “naturales” y hasta las experimentan de forma placentera, considerándolas no pocas veces como algo elegido con total espontaneidad y libertad dentro del catálogo de posibilidades que la sociedad ofrece. Esta pre-adaptación ejecutada por la industria cultural lima la capacidad de reflexión crítica y, consecuentemente, de resistencia que caracterizan a un individuo ilustrado, tal como Kant lo presentara en su escrito programático. En este sentido, cabría añadir que los canales de la industria cultural se han convertido en los nuevos “tutores” que, diríase cada uno, piensan por mí.

A mediados del siglo pasado eran las revistas, los *best seller*, la radio, la televisión y el cine los integrantes de la industria cultural cuyos efectos sobre la dinámica social estaban Adorno y Horkheimer describiendo. Hoy es

²² En la traducción de H.A. Murena, de la Editorial Sudamericana, en la que, por otro lado, el término alemán “Aufklärung” es traducido como “Iluminismo” al Español, encontramos que el término alemán “betrug”, en vez de con el término “engaño”, tal como hace Juan José Sánchez en la edición de la editorial Trotta, es traducido más acertadamente con el término “mistificación”. Como “mistificar” significa también “falsear” y “deformar”, parece que este término expresa mejor la idea según la cual los productos de la industria cultural constituyen algo bien diferente a lo que parecen, constituyendo, en última instancia, una “estafa” o un “fraude”; términos estos que corresponden también al campo semántico del vocablo “betrug”.

básicamente la inmensa caverna digital la instancia que sumándose a ellos, y tomando el relevo, se ha constituido en un mecanismo “total” de control, manipulación y uniformización de los individuos, tal como Han señala. En ambos casos, antes y ahora, viejos y nuevos medios desempeñan una misma función mistificadora: los espacios de actividad que abren sus productos aparecen ante sus destinatarios básicamente como lo que no son: instancias de libertad y de auto-realización individual, circunscritas y solo ya concebibles en la esfera del entretenimiento y de la diversión, en el “casi” mejor de los mundos posibles. Constituyen en cierta medida la realización de la pesadilla de Huxley en *Un mundo feliz* al adiestrar a los seres humanos a ser felices siempre que renuncien a la felicidad, como indica Adorno. Esta moderna caverna digital cuyo espacio virtual queda definido por los canales interactivos de las redes sociales, de los foros o de los juegos en línea, como la platónica, es un ámbito de sombras y apariencias en el que quienes la habitan encuentran lo que constituye, sin sospecharlo, una forma rebajada de realización. En ella se lleva a efecto la felicidad estúpida de los lotófagos. El engaño consiste precisamente en la incapacidad de ver cómo las propias acciones, disposiciones y expectativas entretejen las cadenas que les impiden no ya explorar, sino tan siquiera concebir ni, por tanto, desear algo diferente a lo que ahí se les ofrece. Es el modelo de realización individual y de liberación que de manera ejemplar propone un reciente producto de Hollywood, la película de Steven Spielberg *Ready Player One*:²³ en un mundo degradado, superpoblado, postapocalíptico y dirigido por grandes compañías todo sueño y esperanza de cambiar las cosas, toda utopía para sus menesterosos pobladores, consiste en vivir fuera de la realidad y hasta de sí mismos en *Oasis*, un juego virtual en línea que no constituye sino una sublimación de los mismos escenarios y relaciones de dominio que han producido la catástrofe real. En todo caso, el principio al que responden estos dispositivos sociales de difusión cultural transmutada en puro entretenimiento es el mismo, esa señalada identidad inmediata del individuo con su entorno social que facilita su plena adaptación funcional. La diferencia entre los viejos y los nuevos posiblemente consista en la multiplicada capacidad de colonización de las conciencias, de alienación, que han adquirido estos últimos gracias a los avances tecnológicos.

Esta falsa identidad que señalan Adorno y Horkheimer entre particular y universal fabricada por la industria cultural es la forma en que se realiza lo que no constituye sino una “nuda autoconservación” de los individuos, su perpetuación como lo que ya son; yoes condenados de por vida a repetirse a sí mismos, a seguir siendo, sin variación ni crecimiento, cosificados, lo que de ellos se ha hecho por las exigencias funcionales del inmenso sistema al que sirven:

²³ *Ready Player One*, dir. Steven Spielberg, 2018.

A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado solo como cosa... Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados.²⁴

De ahí que la industria cultural traicione ese impulso emancipador constitutivo de la ilustración, pues toda emancipación es, vista desde dentro, una forma de autotrascendencia, que, al menos como principio, anida en toda cultura. Tal parálisis de los individuos que efectúa la industria cultural constituye para Adorno y Horkheimer la más clara expresión de las relaciones de dominio que cohesionan a las democracias occidentales de mediados del pasado siglo.

Según entienden, la cultura se ha convertido en un bien de consumo producido por una industria dirigida, como todas, por el principio de la pura rentabilidad: estandarización de productos culturales y de individuos distribuidos en grupos y puestos en correlación por una mercadotecnia que desde arriba, artificialmente, suscita demandas de consumo aparentemente espontáneas. Por medio de la industria cultural, el tiempo libre, los momentos de ocio pertenecientes al resto vital sustraído a ese tiempo de trabajo del que Marx afirmó que era vivido por el trabajador como un período de esclavitud por su inclusión en una cadena productiva sobre la que no tenía el más mínimo control, queda, frente a toda apariencia, milimétricamente diseñado y prefigurado. La espontaneidad de los individuos, señalan Adorno y Horkheimer, en los momentos en que pueden ser solo ellos mismos en su “tiempo libre” dedicado al ocio y a la diversión, fuera del engranaje productivo al que han de someterse “voluntariamente” para sobrevivir, es minuciosamente programada. Las modas, junto a libros, canciones y películas de éxito constituyen los referentes que tenían a la vista en aquella época, bastante antes todavía de que la implantación del *Centro Comercial* les diera razón convertido en ese gran dispositivo que ha conseguido transmutar el acto no pocas veces tedioso de la compra cotidiana en puro ocio fundido con el que ofrecen las diversas formas de esparcimiento que en él se concitan ofrecidas por salas de cine, restaurantes, parques infantiles, atracciones de la más diversa índole, terrazas, plazas y variados puntos de encuentro. No en vano Saramago personificó en él la caverna moderna representándola en su estridente apariencia bajo el peso de una atmósfera asfixiante. Y no solo estos, fenómenos como la especialización de cadenas enteras de televisión o de franjas horarias en algunas de ellas en determinados contenidos para jubilados, mujeres u hombres de tal edad y

²⁴ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 82.

condición social, adolescentes y niños o redes sociales dirigidas también a determinados grupos de población no solo confirman el atino de los diagnósticos de Adorno y Horkheimer, sino que apoyan la idea de que lo que ellos acertaron a ver era solo el comienzo de un fenómeno característico de nuestras sociedades que ha ido consolidándose desde entonces. Los análisis de Han avalan esta hipótesis.

Así se cierra, pues, el círculo perverso de la industria cultural: adapta sus productos a una demanda que previamente ha generado: “Inevitablemente –leemos en *Dialéctica de la Ilustración*–, cada manifestación particular de la industria cultural hace de los hombres aquello en lo que dicha industria en su totalidad los ha convertido ya.”²⁵ El resultado es la esclerotización de la población. Lo característico de los productos de la industria cultural consiste en que replican en esa esfera apariencial que a su través se constituye –la historia narrada y su mundo ficticio en la novela, en el cine, en la televisión o en la radio, la idealización de personas y situaciones reales construida en las revistas, en la radio o en la televisión– las estructuras fundamentales del mundo real frente al que se proponen. Al “absolutizar la imitación”, como señalan Adorno y Horkheimer, paralizan la imaginación de los individuos retirándoles la posibilidad de concebir y desear nada más allá de su presente impuesto y menos todavía un sí mismo transfigurado por el que laborar. En definitiva, la irrupción de *lo nuevo*, de lo inexistente, que marca los procesos de creación humana en los campos de las ciencias y de las artes, queda excluida en la cultura de masas reducida a bien de consumo cuya norma es la repetición de la realidad social al ritmo en que esta, no obstante, se va transformando. Tan solo la técnica de producción de estos bienes culturales se excluye de esta parálisis para, sin embargo, reforzarla. Tal vez el cine con el que gustan ilustrar a menudo Adorno y Horkheimer sus diagnósticos constituya hoy si cabe un mejor ejemplo de esta tesis de la repetición. Desde hace años en las grandes superproducciones de Hollywood, bajo el sacrificio de la trama hasta el extremo de quedar reducida a mero infantilismo, si no a la más pura imbecilidad, en favor del efecto visual posibilitado por la técnica, hay una afirmación del orden del mundo tal como lo conocemos. Los numerosos éxitos de taquilla con recaudación millonaria pertenecientes a los género de la ciencia ficción o de la fantasía, los en principio más alejados de la gris cotidianeidad, con su frenético ritmo visual y lingüístico propio de la publicidad son justamente aquellas producciones que más se pliegan a lo que hay: no hay cliché o prejuicio, no existe forma de relación social que no encuentre su eco en el apariencial exterior que recrean; desde estereotipos de género a relaciones de poder, junto al entero repertorio de la mitología posmoderna: el valor intrínseco de la juventud y su correspondiente

²⁵ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 172.

reverencia al cuerpo mediante la esclavitud de las dietas y de los gimnasios, la apuesta por una vida permanente acelerada en la que no hay que perderse nada cueste lo que cueste, la tecnología como instrumento de libertad, los nuevos espiritualismos *new age* o el culto al héroe asociado, en última instancia, a la idea de que el destino social de cada uno es el que este se ha terminado ganando y, en consecuencia, merece.

Este primado de la imitación y de la repetición en la industria cultural tiene efectos paradójicos, además, al trucar el placer en aburrimiento justamente en el terreno de la diversión y del entretenimiento al que se destinan sus creaciones. Señalan Adorno y Horkheimer que a causa de la trivialización de sus productos se desconecta todo esfuerzo imaginativo, cognitivo y emocional del placer –vínculo que, por otro lado, apunta hacia la reproducción de un individuo enriquecido capaz de sustraerse a la lógica misma de los productos de la industria cultural–, reduciendo al espectador a la pasividad. Ellos se sirvieron de films policiales para ilustrar este efecto. Hoy valen desde las canciones de moda que repiten hasta la saciedad un estribillo que atonta, cuando no tortura, los oídos, hasta las secuelas de las grandes superproducciones en las que la pobreza del guion está en correlación con el ordinal que suele acompañar al título que repiten por enésima vez, las nuevas temporadas en las series que siempre defraudan sobre lo prometido o el final de la gran mayoría de films adivinado, esperado y querido por los espectadores e impuesto por las grandes productoras atendiendo a las demandas de su cuenta de resultados. De esta forma, la industria cultural, como en general la sociedad a la que sirve hace con la vida de los individuos, sustrae a los consumidores inmediatamente aquello que les vende generando una constante frustración que solo se olvida y “supera” en el siguiente acto de consumo ya de antemano garantizado.

Y no solo esto, tal absolutización de la imitación implica un círculo perverso. La industria cultural ofrece como modelo de diversión una evasión de la vida cotidiana al paraíso de la vida cotidiana misma. Esa tediosa vida rutinaria de la que es necesario escapar por momentos a fin de descargar tensiones para poder seguir en ella, ya idealizada y estilizada en el medio de su representación, se convierte en objeto de disfrute y de deseo: series como *Friends*, *Sexo en Nueva York* o, ya de este lado, *Aida* y *La que se avecina* concitan alrededor de sus gags y las risas que promueven la vaga insinuación de que al fin de todo las cosas no están tan mal –la amistad, el amor, el trabajo, las relaciones de vecindad– y que basta tan solo cierto cambio de actitud, justo aquel cuyo modelo lo proporciona el rol de espectador, para plegarse a las exigencias que impone esta sociedad a todo aquél que quiera sentirla habitable. El efecto de esta lógica es, al fin, la resignación. La distracción en la vida recreada promueve una resignación que ella misma se ocupa de velar y de hacer olvidar en la vida vivida; justo en esta de la que se huye a través de la diversión.

Pero todo ello constituye un inmenso ejercicio de violencia sobre los individuos que se suma al resto de violencia presente y más palpable del mundo real. Gracias a este juego de espejos que determina la relación de los productos de la industria cultural con la sociedad a la que sirve y mantiene, la violencia misma, incluida la de la propia industria cultural, es neutralizada como tal en el espacio apariencial que esta produce. La interpretación de Adorno y Horkheimer a este respecto de los dibujos de Disney es sobradamente elocuente:

Ya en las primeras secuencias del dibujo animado se anuncia un motivo de la acción para que, en el curso de esta, se pueda ejercitar sobre él la destrucción: en medio del vocerío del público el protagonista es zarandeado como un harapo. De este modo, la cantidad de la diversión organizada se convierte en la calidad de la crueldad organizada... Si los dibujos animados tienen otro efecto... es el de martillar en todos los cerebros la vieja sabiduría de que el continuo maltrato, el quebrantamiento de toda resistencia individual, es la condición de vida en esta sociedad. El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, reciben sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos.

El placer en la violencia que se hace al personaje se convierte en violencia contra el espectador.²⁶

Esta sublimación de la violencia real por la cual, convertida en su forma más tosca y descarnada ya en objeto de contemplación, el sufrimiento se torna en placer, el dolor que resulta de cualquier experiencia de violencia, sufrida en carne propia o ajena, se transmuta en el medio de la representación en placer del espectador, posee un efecto normalizador. La noción de “la banalidad del mal” de la que se sirvió Hannah Arendt para descifrar la tolerancia a la brutalidad del nazismo es también aquí aplicable. La eficacia social de la violencia representada en los productos de la industria cultural consiste en la neutralización de los potenciales efectos desestabilizadores de la violencia real posible solo gracias a una banalización que, por decirlo así, la invisibiliza. Los puntapiés recibidos por el pato Donald o el lacerado cuerpo del pobre gato Tom tras cada episodio han quedado reducidos a nada por la violencia explícita o latente de lo que ha venido después no ya solo en la televisión y en el cine, sino en ese territorio intermedio entre la ficción y la realidad habitado por los juegos en línea y las redes sociales. Hasta los noticiarios han terminado convirtiéndose de verdad en lo que siempre han sido; pura escenificación. Hoy las noticias novelan la vida de todos, de forma que cada ser humano es potencialmente sujeto involuntario de una dramatización efectuada a costa de su vida en el gran panóptico digital. Grandes catástrofes naturales o humanas, hechos

²⁶ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 182-183.

luctuosos o escándalos sociales y políticos disparan en los medios de comunicación audiovisuales especiales de 24 horas que transmutan la información en espectáculo. El resultado es siempre la estetización del acontecimiento en virtud de la cual, tras horas y horas de exposición mediática, termina este en los ojos y en la conciencia de los espectadores indiferenciado de los productos de ficción junto a los que es dispensado por las grandes cadenas de televisión y de radio. El resultado es un *totum revolutum* mediático en el que, valga la expresión, “todos los gatos son pardos”. La fusión de ficción y realidad en la industria cultural en virtud de la cual la violencia real se transfigura en ficción gracias a su continuada escenificación constituye la última muestra de la capacidad del sistema para digerir y neutralizar esos potenciales desestabilizadores que han sido siempre el dolor y sufrimiento humanos.

Por todo ello llegan a afirmar Adorno y Horkheimer que la diversión dosificada por la industria cultural presupone la impotencia a la que ella misma ha reducido a los individuos. Como señalan, la conformidad con lo que hay es supuesta de antemano en los actos de consumo de los productos de la industria cultural, en esa diversión que, han mostrado, no es ya una fuga de la mala realidad, puesto que es esa misma realidad, estilizada, la que es presentada como objeto de deseo, sino más bien, dicen, “huida... del último pensamiento de resistencia que esa realidad puede haber dejado aún.”²⁷ Se trata de la falsa identidad entre universal y particular: no es posible divertirse ni disfrutar en el jardín de la industria cultural, abandonarse sin más a lo que ofrece, sin estar previamente “de acuerdo con ella”, sin plegarse a sus exigencias, sin haber aceptado tácitamente sus reglas de juego. Ello requiere la renuncia a ese “pensamiento de resistencia” frente a lo que hay, que es, en última instancia, el factor último de toda individualización. La huida del propio pensamiento, el abandono de toda resistencia –de la capacidad para que el individuo se distancie de su mundo objetivándolo y tome posición frente a él– por la que quien la ejerce termina transformándose y creciendo, que ejecuta en los hombres la industria cultural constituye el principio mismo de su uniformización. De ahí que señalen que el individuo por virtud de ella ha terminado convertido en una ilusión. Bajo la apariencia de un “yo”, de, esto es, lo radicalmente individual y único, los individuos se reproducen como puras cáscaras en cuyo hueco habita la misma nada a la que los ha reducido. Dicen Adorno y Horkheimer que no son sino “simples puntos de cruce de las tendencias del universal;”²⁸ esa falsa identidad del individuo con el universal vacía a este, le resta toda espontaneidad, lo iguala con el resto, lo convierte en mero caso y, en consecuencia, postula su sustituibilidad. Si, efectivamente, el individuo

²⁷ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 189.

²⁸ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 199.

siempre ha tenido no poco de simulación en ese gran teatro que constituye la vida en sociedad, tal como Rousseau denunciara a través de la letra y de su propia vida en su final y desesperada huida hacia sí mismo, hoy las redes sociales que de forma creciente encauzan y estructuran las relaciones humanas a los más diversos niveles confirman esta tesis de la desaparición del yo en ese yo que si no es ya propia ni en forma enfática yo alguno, cuanto menos se pierde entre las representaciones que efectúa de sí, no sabiendo cuál de ellas es la buena, lo que en último término viene a ser lo mismo. En este medio interactivo virtual, convertido ya en *el* medio, cada ser humano no es sino un *nick* o, más bien, un conjunto de ellos, cada uno de los cuales identifica una simulación de sí que considera adaptada a las exigencias de los variados entornos sociales a fin de hacer amigos, jugar o apostar en línea, buscar trabajo, verter opiniones políticas y entablar discusiones, encontrar pareja o simplemente realizar contactos sexuales fortuitos. En todos estos casos el yo se pierde entre sus simulaciones, que consideradas estadísticamente junto a las de los demás yoes quedan reducidas a unos pocos estereotipos sociales –a esos entrecruzamientos de tendencias de lo universal– que se repiten en cada uno de los entornos virtuales. Uniformización y estandarización, en definitiva. Identificación con el universal. Han dirá a este respecto que el *Big data* permite ahora como nunca antes ese control social que Adorno y Horkheimer atribuyen a la industria cultural.

Anulación del yo y control social discurren pues en paralelo. El individuo desposeído de sí y vaciado de toda capacidad de ganar una identidad con cierta autonomía respecto a su mundo es aquel cuya libertad hueca ensalza esa misma ideología vertida por todos los costados de la industria cultural. El drama de la libertad formal en las higiénicas democracias occidentales colonizadas por esta consiste precisamente en la desaparición del sujeto que pueda ejercitar esa libertad. Se trata en ellas de una libertad sin sujeto. Hay libertad, pero en ausencia de un yo que la pueda ejercer. Cuando falta este, y el yo coincide con lo universal bajo el continuado efecto de la industria cultural, también la libertad deviene una ilusión que refuerza más si cabe el sistema que de facto la imposibilita. La pregonada libertad se trueca entonces en coartada de su contrario al revestir los mecanismos de control social en que consiste la industria cultural su apariencia.²⁹ Antes que constituir la posibilidad de construir un yo autónomo en el medio de otros tantos y en convivencia con ellos a partir de la definición de objetivos y de metas posibilitada por un proceso de ilustración personal y colectiva cuyas bases materiales quedan garantizadas por la sociedad entera, libertad equivale aquí a mera elección de una opción

²⁹ Todo discurso pretendidamente progresista que ignore esta paradoja se convierte en pura cháchara.

de las que ofrece el catálogo de la industria cultural. Da igual que se trate de cómo pasar el sábado por la tarde, si optar por el gimnasio o las cervezas, de a qué club deportivo adherirse o a qué cantante o actriz venerar; las posibilidades están todas previstas y el catálogo cerrado al menos para los consumidores; toda ampliación viene de arriba y tiende a afianzar la parálisis permanente de los individuos. Y justamente en esto radica la eficacia del sistema de control social en que consiste la industria cultural: en que los individuos reclaman todo aquello que los somete; en que, como dicen Adorno y Horkheimer, se identifican sin reservas con el poder que los golpea.³⁰ Como la condición para participar en este dispositivo coextensivo con la sociedad a fin de no ser un excluido,³¹ y todos participan de uno u otro modo, en uno u otro grado, es estar de acuerdo de antemano, la libertad para descolgarse del sistema y hasta intentar revocarlo desde fuera es casi una utopía. Su capacidad de absorción es, por otro lado, ilimitada y aumenta con cada innovación técnica tal como se evidencia desde los tiempos en que fue publicada “Dialéctica de la Ilustración”.

Este inmenso dispositivo de control social que es la industria cultural es finalmente definido por Adorno y Horkheimer como una “psicotécnica” o una técnica de control mental de los individuos capaz de suscitar, ordenar e integrar en sus vidas aquellos pensamientos, actitudes y disposiciones que los hacen aptos para desempeñar las funciones que la sociedad les ha reservado. Aventaja esta moderna psicotécnica a las viejas formas de esclavitud, que no podían garantizar el sometimiento de la voluntad y la anulación de la resistencia de los dominados, en que cuenta de entrada con la anuencia de sus víctimas. Este dispositivo de la industria cultural no ha dejado de crecer y de extenderse por el tejido social desde los tiempos en que ellos escribieron. Hoy el sector económico de la industria del entretenimiento y de la información, gracias sobre todo a internet, se ha vuelto dominante en las sociedades postindustriales y sus productos han colonizado por entero nuestro mundo de la vida. Parece como si ya no quedara un afuera o como si quien ahí pretendiera vivir simplemente ya ni existiera. Prácticamente toda forma de reconocimiento –cuyo principio, por otro lado, queda traicionado en la gran mascarada social– discurre en nuestros días por sus senderos virtuales. A este respecto, algo que ya anunciaron Adorno y Horkheimer ha terminado consolidándose y dejando su impronta hoy, midiendo a su vez el alcance de la penetración de la industria cultural en el tejido social y su capacidad para moldearlo. Se trata de la llamada *posverdad*. Detectaron hace casi un siglo los fuertes efectos

³⁰ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 198.

³¹ Como se mostrará, justo en esta línea de pensamiento de Adorno y Horkheimer, Byung-Chul Han reivindica la figura del “idiota” –un excluido– hoy, en la época de la gran red global, como la última forma de resistencia frente al principio de la total uniformización.

distorsionadores sobre el “principio de realidad” de los individuos de la fusión entre publicidad e industria cultural al mostrar cómo los mismos productos de esta constituían reclamos o anuncios de sí mismos, mientras que los anuncios que la sostenían económicamente terminaban estilizándose hasta convertirse ellos a su vez en productos culturales. Lo que decían entonces de revistas como *Life* o *Fortune*, a saber, que “una rápida ojeada apenas logra distinguir las imágenes y los textos publicitarios de los de la parte de redacción,”³² es hoy la norma. La indiferenciación y confusión es total; basta con navegar un poco por los canales de Youtube, entrar en las redes sociales o ver algún noticiario televisivo salpimentado con consejos publicitarios para percatarse de que en los nuevos medios la realidad, literalmente, se construye. Pero lo que ellos denunciaron del momento, la regresión que todo ello significaba en la misma ilustración hacia formas primitivas de magia asociada a la proliferación y el uso de palabras, expresiones y nombres propios convertidos en puras etiquetas capaces de promover “tendencias” de comportamiento de masas por la que las prácticas de la industria cultural se asemejaban a las consignas totalitarias, constituía solo el inicio de una deriva que en el presente se ha consumado hasta el punto de que para algunos abre una nueva era, que han rotulado como la de la posverdad, caracterizada porque gracias a la capacidad de penetración de los modernos mass-media la realidad aparente y producida a través de slogans, consignas, tuits y retuits dirigidos al imaginario colectivo genera unos estados de ánimo, unas disposiciones y unas acciones bien reales –por ejemplo, el sentido del voto en unas elecciones, como en las presidenciales que llevaron a Trump al poder, o en el referéndum del Brexit en el Reino Unido–, cuya eficacia social es milimétricamente medida. En este sentido, las intuiciones de Adorno y Horkheimer sobre nuevas formas de totalitarismo posibles en el marco institucional de las democracias liberales occidentales a partir de sus estudios de la industria cultural parecen confirmarse en no poca medida hoy. Los análisis de Byung Chul-Han de lo que ha llamado la sociedad de la transparencia apuntan justamente en esa dirección.

2. PSICOPOLÍTICA EN LA SOCIEDAD DEL RENDIMIENTO. DIGITALIZACIÓN DE LA INDUSTRIA CULTURAL: AUTOEXPLOTACIÓN, TRANSPARENCIA Y PANÓPTICO DIGITAL. Hacia el final de *Psicopolítica* Byung-Chul Han acierta con una definición de diccionario de la forma en la que se ejerce el poder en nuestros días: “La psicopolítica neoliberal –señala allí– es la técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológicos”.³³ Se trata, dice, de un *psicopoder*

³² *Dialéctica de la Ilustración*, p. 208.

³³ BYUNG-CHUL HAN, *Psicopolítica*, trad. Alfredo Bergés, Herder, Barcelona, 2016, p. 117.

capaz de leer y de moldear el pensamiento de los individuos que es posible gracias a la red digital. Esta era de la psicopolítica favorecida por la ingente capacidad de acumulación, procesamiento y uso de datos referidos a los más variados aspectos de la vida de los individuos que se multiplica de forma acelerada con cada innovación en las técnicas de la información y de la comunicación es ubicada por Han en la secuencia histórica establecida por Adorno y Horkheimer en calidad de una “segunda ilustración”. Si la primera, aquella solo cuya crítica, entendieron estos, podía revertir su progresiva esclerotización y realizar su principio constitutivo, se elevó sobre unos procesos de racionalización sesgada, parcial e insuficiente, esta, la “segunda”, conduce a un “totalitarismo digital” que es también, entiende Han, necesario desenmascarar. Ahora como antes, en Han como en Adorno y Horkheimer, solo la crítica de las patologías de la ilustración puede enderezar los derroteros de esta y reactivar ese impulso emancipatorio que, aun permaneciendo latente y hasta obrando contra sí en tanto que mera apariencia o ficción, le es inherente. La *autorreflexión como emancipación* es también el principio que asume Han.

Es pues el mismo fenómeno de la *autodestrucción de la ilustración* sobre el que avisaron Adorno y Horkheimer hace tres cuartos de siglo el que está constatando Byung-Chul Han en el presente. Entonces en dos fenómenos históricos –de ningún modo equiparables, por supuesto– se evidenció este proceso de autoliquidación: en la barbarie que caracterizó a los totalitarismos y en los sutiles mecanismos de control social que se fueron desarrollando y afianzando en las *sociedades libres* de Occidente. Los análisis de Han sugieren que hoy, pese a la manida diferenciación entre modernidad y posmodernidad, nos encontramos en un mismo ciclo marcado, primero en las democracias occidentales y después en prácticamente todo el orbe, por la capacidad del triunfante y omnipresente capitalismo de imponer unos mecanismos de control social, difusos, variados, interrelacionados y en una permanente mutación dictada por la evolución técnica, pero identificables todos bajo el epígrafe de la industria cultural, cuyo crecimiento los ha ido convirtiendo en uno de los sectores productivos dominantes. En suma, lo que Adorno y Horkheimer presenciaron constituía tan solo el principio de una sutil constelación de dispositivos sociales de control característicos de las democracias liberales hipertrofiada hoy hasta un punto que entonces seguramente les habría sido difícil imaginar. Por esto, cuando Han atribuye al *big data* con el enorme poder de control que ofrece o a la exigencia subjetiva de transparencia asociados al surgimiento y al desarrollo de nuevas formas de interacción y de esparcimiento en internet la consolidación de renovados tipos de violencia sobre los individuos en el marco de unas sociedades, democráticas muchas de ellas, en las que se está instalando lo que denomina un totalitarismo digital está verificando los mismos síntomas de regresión de

los que hablaron Adorno y Horkheimer. No en vano, en su crítica al *big data*, que entiende como la máxima expresión de ese saber reducido a puro poder que se confunde respecto a sí –en línea con el esquematismo científico elevado a norma de la verdad por el positivismo que estos criticaron–, recurre a sus certeras intuiciones: “La dialéctica de la Ilustración consiste en que esta, que ha surgido para destruir los mitos, acaba embrollada en la mitología: ‘La falsa claridad es solo otra expresión del mito’. Adorno diría que la transparencia es también otra expresión del mito, que el dataísmo promete una falsa claridad. En virtud de esta dialéctica, la segunda Ilustración, que se opone a la ideología, acaba convirtiéndose en una ideología”.³⁴

Han describe las sociedades del nuevo milenio, tanto las viejas democracias occidentales, como las de las emergentes economías asiáticas en las que el capitalismo global se ha implantado con renovadas energías, como *sociedades del rendimiento* cuyo mecanismo de explotación se modifica sutilmente respecto a las sociedades disciplinarias o de obediencia características de la segunda mitad del siglo pasado que fueron retratadas por Foucault. Lo que las diferencia, entiende, es la forma en que se ejerce una violencia sistémica dirigida a maximizar el beneficio de quienes detentan el poder económico. Mientras que los individuos en las sociedades disciplinarias estaban sujetos a todo tipo de restricciones y de prohibiciones y sometidos a un régimen en el trabajo y fuera de él –aquí cobra sentido el universo apariencial, ficticio, reedición del real, creado por industria cultural– que cercenaba, frente a toda apariencia, su libertad y espontaneidad en aras de su productividad, las actuales sociedades del rendimiento, también dentro y fuera de los entornos de trabajo, estimulan la automotivación, la iniciativa y la innovación hasta el extremo de convertirlas en la forma determinante de coacción sistémica: tanto en el gimnasio como en la oficina el individuo ha de sacar lo mejor de sí autoexprimiéndose.³⁵ Lo que en la sociedad disciplinaria constituía un esquema clásico de explotación se trueca ahora en una autoexplotación inducida como medio de explotación en la que esta se enmascara. Justo en esto radica la novedad de los tiempos según Han. El imperativo de la maximización del rendimiento en todos los órdenes de la vida proviene del propio individuo: “Así –señala Han–, el sujeto de rendimiento se abandona a la *libertad obligada* o a la *libre obligación* de maximizar el rendimiento”.³⁶

³⁴ *Psicopolítica*, pp. 89-90.

³⁵ A este respecto, entiende Han que el prototipo del sujeto de rendimiento acopla funcionalmente mucho mejor que el sujeto de obediencia a las exigencias del mercado de trabajo en una era posfordista en la que la innovación en todos los órdenes de la producción es determinante para la supervivencia de las empresas.

³⁶ BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio*, trad. Arantzazu Saratzaga, Herder, Barcelona, 2012, p. 31.

El resultado de esta dinámica es un sujeto más productivo, un sujeto de rendimiento, que es también un sujeto saturado que termina colapsando bajo el peso de esas autoimposiciones solo aparentemente elegidas. Y en esto justamente consiste la violencia sistémica bajo la que sucumbe; en el oxímoron de esa *libertad obligada* o *libre obligación*, que no es sino pura *apariencia de libertad* convertida en coartada de su contrario. Todo en la sociedad del rendimiento, desde los programas escolares –en mayor medida, por lo demás, cuanto más exclusivo es el centro educativo– y la planificación compulsiva por parte de los padres del nunca suficientemente variado catálogo de actividades que saturan los huecos en la agenda semanal de sus hijos, las constantes llamadas desde la publicidad, el *look* de las estrellas del cine, de la canción y de los espectáculos deportivos sobre la necesidad de alcanzar una sonrisa y un cuerpo perfectos, la proliferación de *coaches* personales para todo, las demandas en los cuadros altos y medios de la empresas de perfiles personales dinámicos e innovadores, la implantación desde las instancias políticas y culturales del modelo social del *emprendedor* hasta la necesidad de ser y, aún más, parecer en las redes sociales y en los grupos de whatsapp sujetos permanente activos exponiendo toda la gama de planes, actividades, hobbies y realizaciones, todo ello, esta incitación y presión constantes ejercidas por un entorno social “amplificado” e invasivo por obra de los renovados medios de la industria cultural a la hiperactividad constituyen lo que de obligado tiene la libertad en nuestros tiempos. Señala Han al respecto que la capacidad de absorción de la sociedad del rendimiento es tal que hasta el “proyecto libre” de realización personal en el que cada uno se cree embarcado se ha tornado una figura de coacción al quedar excluido de él, fuera de sus límites, la posibilidad de delimitar espacios de *inacción*, de, en suma, reposo o *ensimismamiento*, que pudieran abrir una perspectiva de reflexión acerca del para qué de esa hiperactividad en el horizonte de un yo proyectado. En todos los órdenes de la vida el individuo es insistentemente espoleado a autoexplotarse, a la vez que se le sustrae la oportunidad de decidir para qué quiere hacerlo. Kant señaló como índice de la dignidad humana el imperativo categórico; hoy como nunca antes los individuos tratan a la humanidad en sí mismos como medios. Tal es el retrato de la sociedad del rendimiento que Han presenta.

En sentido análogo al que señalaron Adorno y Horkheimer en relación a la aporía de la libertad en la industria cultural según la cual la misma sociedad que proclamaba la libertad formal de todos destruía al sujeto capaz de ejercerla, Han denuncia cómo en la sociedad del rendimiento la libertad se realiza paradójicamente, como pura violencia destructiva autoinfligida, pues lo que se deja al albur del sujeto no es la autoexplotación misma, que

aparece casi como una condición trascendental de su existencia,³⁷ sino la forma en que ha de ejercerla dentro del muestrario que la sociedad le ofrece en los terrenos de lo productivo y de lo lúdico, coincidentes, en último término, en tanto que responden a la dualidad del rol individual trabajador/cliente. Este individuo de la sociedad del rendimiento que se autoexplota bajo la ficción de su libertad es, añade Han, un sujeto aislado y extrañado de los otros como nunca antes lo ha sido. Pero su agresividad se dirige también y primariamente contra sí mismo: la exigencia de hiperactividad y la aceleración compulsiva de su vida, una vida en permanente desasosiego, infeliz y, en el fondo, desesperada por la conciencia genuinamente moderna de su radical finitud, lo van minando hasta el agotamiento y la depresión, que, señala, se ha convertido en la dolencia tipo de nuestro tiempo. La proliferación de *entrenadores* personales, de talleres y de seminarios sobre *management* individual y control de las emociones constituye el índice de la radicalidad de este requerimiento social de autopotenciación en prácticamente todos los órdenes de la vida que parece no tener límite. Se trata de optimizar al extremo la intervención del individuo sobre sí mismo, ateniéndose a criterios de pura eficacia importados de la esfera de la producción económica, convirtiendo su persona en material para sí mismo: toda una nueva generación de *tecnologías del yo*. Este imperativo de optimización integral de la vida humana en todas sus facetas, cuya experiencia subjetiva cobra la forma de una compulsiva necesidad de éxito y de reconocimiento que han de alcanzarse sea cual fuere su coste, sirve al sistema, esto es, a unos pocos, mientras destruye al individuo. La literatura de autoayuda constituye para Han una de las mejores muestras de esta psicotécnica neoliberal. La detección y eliminación de todo tipo de presuntas debilidades y de pensamientos negativos que comprometan el rendimiento o la implementación de procedimientos motivacionales derivados del desarrollo de competencias emocionales que aumenten la capacidad de intervención del yo sobre sí mismo en aras de esa misma eficacia constituyen las promesas en las que fundan los nuevos gurús posmodernos las garantías que ofrecen de éxito personal. Han habla de todo ello en términos de una auténtica “industria de la conciencia” al servicio de esa psicopolítica neoliberal que, dice, “destruye el alma humana” en la medida en que tiende a erradicar todo lo que en el yo, siendo constitutivo del mismo, representa un obstáculo para su total autoexplotación. En este sentido, el individuo modelo de la literatura

³⁷ Ya Marx señaló esta paradoja al definir la libertad formal de la sociedad burguesa: pese a ser nominalmente libre, el proletariado se veía obligado por sus condiciones objetivas de existencia a vender su fuerza de trabajo y así a mantener en marcha el engranaje de la economía capitalista.

de autoayuda es un yo automutilado cuya curación de sí mismo prometida por los nuevos sanadores no equivale sino a un asesinato.³⁸

Esta industria neoliberal de la conciencia en expansión materializada en libros, video-tutoriales, webs, gabinetes de especialistas y programas de intervención dirigidos a todas las edades y condiciones socio-culturales de la que habla Han, junto a los medios digitales de esparcimiento, interacción, difusión y formación en constante renovación, cae de lleno bajo la categoría adorniana de la industria cultural: estabiliza el sistema “produciendo” la anuencia de sus víctimas mediante la dosificación de una rigurosa “dieta” cultural altamente adictiva que opera contra la autonomía de los individuos y empobrece sus espíritus. Por ello, la definición de lo más propio de lo que Han denomina “psicopolítica” constituye una certera descripción de aquel complejo social que Adorno y Horkheimer designaron como “industria cultural”: “se ocupa –dice– de que el individuo actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación que es interpretado por él como libertad”.³⁹ No en vano, se trata del mismo fenómeno: toda una “mistificación de las masas”.

La autoexplotación inducida no constituye para Byun-Chul Han, sin embargo, la única forma de coacción sistémica a la que están sometidos los individuos en nuestras tecnificadas sociedades “posmodernas”. En la era de la invasión masiva de internet de los mundos de la vida, la “transparencia” se ha convertido en el segundo requerimiento sistémico al servicio del rendimiento. Según Han, la transparencia produce uniformidad, positividad, borra lo extraño, y ello redundante en el rendimiento, pues acelera todos los procesos sociales al eliminar la resistencia que cualquier elemento negativo implica potencialmente. Hace ya algún tiempo que la transparencia ha pasado en nuestras sociedades de ser un eslogan a convertirse en una imposición: todo debe ser transparente, nada ha de quedar oculto; desde los entresijos de las más variadas instituciones sociales, políticas, culturales o económicas, hasta las vidas individuales. Sin embargo, se trata de la exigencia de una exposición de todos ante todos que es solo aparentemente simétrica, pues en este mundo en el que prácticamente nadie deja de exponerse voluntariamente, solo algunos tienen ese acceso privilegiado al *big data* que les da el control del gran panóptico digital en el que vivimos. Por esto, Han señala que “la sociedad de la transparencia es un *infierno de lo igual*”⁴⁰ empeñado en expulsar cualquier rasgo de diferencia que pueda convertir a sus portadores en resistentes a su la manipulación y poco “funcionales”. Si bien Han encuentra en el último Rousseau de las

³⁸ *Psicopolítica*, p. 51.

³⁹ *Psicopolítica*, p. 46.

⁴⁰ BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad de la transparencia*, trad. Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2013, p. 12.

“Confesiones” y de las “Ensoñaciones”, que propone la exposición total de su corazón como modelo moral para una comunidad humana pura liberada de toda apariencia, degradación y caída, un antecedente de esa tiranía actual de la transparencia en lo que constituye antes una apuesta vital individual que figura histórica alguna, cabe proyectar esta categoría, ciertamente de forma atenuada, sobre la industria cultural de mediados del siglo pasado y así mostrar cómo los procesos de laminación y uniformación del psiquismo, de eliminación de la diferencia, que por su medio se operaron implicaban ya una transparencia en ciernes: donde apenas hay interior y ese interior es construido desde fuera, cualquiera es en lo sustancial pura exterioridad y, como tal, algo público y previsible, idéntico a otro e intercambiable por él; la identidad como transparencia. Es el principio de la fungibilidad universal de los individuos al que alude Adorno en *Dialéctica negativa*: para cada individuo la sociedad administrada ya dispone de otro capaz de reemplazarlo. Por ello, tal uniformización de las masas efectuada por la industria cultural constituyó ya una protoforma de la transparencia que hoy lo invade todo.

En su crítica a este ideal de transparencia impuesto, Han apela en su forma de exposición habitual, articulada sobre la formulación de identidades y la construcción de oposiciones, de forma un tanto caótica a los más diversos terrenos dispuestos entre las relaciones amorosas o el psicoanálisis y la epistemología o la política a fin de evidenciar la necesidad de preservar espacios de individualidad reservados, ocultos o negativos. Frente a este *totum revolutum* que invoca, habría sencillamente que señalar el derecho a la diferencia en un sentido adorniano como signo y condición de toda individualidad posible. Según este, todo proceso de verdadera individuación termina con la construcción de un sí mismo autónomo que no se identifica con el universal imperante, pese a haberse gestado a partir y en pugna con él, y se resiste en virtud de esa misma autonomía a ser absorbido por el mismo. En esto consiste su negatividad contra la que se dirige la lógica actual de la transparencia analizada por Han que ha extremado si cabe algo que, por otro lado, ya diagnosticó Adorno de la sociedad administrada, a saber: que en ella “los individuos se comportan de acuerdo con lo inevitable espontáneamente y como a priori” y que “por más que el principio nominalista les simule su particularismo, en realidad actúan colectivamente.”⁴¹ A esto justamente es a lo que Adorno denominó el “hechizo”, a la apariencia de individualidad sobre la que los individuos colonizados por la industria cultural deslizaban sus vidas. Hoy la transparencia exhortada y ejecutada por los media digitales refuerza el hechizo y la panacea comunicacional por ellos prometida “es sin excepción

⁴¹ *Dialéctica negativa*, p. 343.

puro ruido con que se recubre el mutismo de lo hechizado,”⁴² dado que en ellos, donde la repetición se ha instalado, a través de mucho lo que se habla se dice poco más que nada.

Han acumula los calificativos para un mundo que ha sido transformado radicalmente por el gran Leviatán del nuevo milenio, por internet, que representa hoy el medio de penetración prioritario de la industria cultural. La nuestra es, dice, una sociedad positiva, expuesta, de la hipervisibilidad; pero es, sobre todo, una sociedad pornográfica. Los dispositivos conectados en red trabajan en los individuos que de facto han perdido la capacidad para desprenderse de ellos, aún por poco tiempo, como las pinzas que mantenían abiertos los ojos de Alex mientras visionaba escenas de ultraviolencia en “La naranja mecánica”; con total independencia de su voluntad. Pero a diferencia de este, que conforme avanza el proceso de condicionamiento, a causa de su agonía provocada, grita desesperado para que lo liberen de ver y escuchar, parece que casi nadie hoy desea sustraerse al obscuro doble juego de la visión y la autoexposición. Tan necesitados están los individuos de fisgar y observar hasta lo más nimio, vulgar o irrelevante ajeno, como de exponer justo esto de sí mismos en busca de la infantil recompensa de unos “likes”. La aprobación de los otros se ha convertido en la medida del propio valor. En el medio digital sucede lo que Adorno y Horkheimer denunciaron de la industria cultural: la indiscernibilidad práctica de publicidad y contenido cultural. Por ello señala Han que los individuos no dejan de publicitarse a través de las imágenes de sí que incesantemente lanzan al medio digital en busca de la sanción ajena; y así, por muy aburrido que haya resultado un viaje, cada uno colocará para aprecio y envidia de sus círculos, fotografías y comentarios sobre las maravillas experimentadas en el mismo. Si Han señalaba el ideal Rousseauiano de transparencia de los corazones como antecedente de esta sociedad de coacción a la visibilidad, la crítica feroz que ejerció este al teatro en el que se había convertido la vida social de su tiempo para unos individuos, envenenados por el amor propio, empeñados en simular y en compararse, valdría aún más como denuncia del nuestro. En este mundo de la compulsión a la exposición propio de la posmoderna mascarada digital, como toda publicidad es interesada y tramposa, transparencia y engaño constituyen los lados de una misma realidad. Por esto, vale ahora más que nunca la consigna “nadie es lo que parece”. La paradoja de la era de la hipervisibilidad consiste precisamente en esto, algo por lo demás que se le escapa a Han en sus análisis, que cuanto más enseñan de sí los individuos, más simulan y ocultan y, lo que resulta más desalentador, más se pierden entre esas simulaciones que proyectan de sí hasta quedar huecos, vacíos, des-sustancializados, igualados e identificados con los estereotipos de auto-

⁴² *Dialéctica* negativa, p. 346.

realización y felicidad imperantes; clavados por tanto al universal. Es este justo el mismo efecto que constataron Adorno y Horkheimer.

Así pues, nuestras posmodernas sociedades de la transparencia son mundos en los que el “parecer” ha diluido al “ser” por mor de una dialéctica en virtud de la cual la máxima exposición de los individuos los vacía de sí y los iguala en su identificación con alguno de los estereotipos del catálogo social vigente. Nietzsche dejó dicho que “cuando miras largo tiempo a un abismo, también este mira dentro de ti;”⁴³ pues bien, hoy los hombres no dejan de mirarse y de observarse unos a otros incesantemente en el nuevo panóptico, pero ha desaparecido el abismo, pues no encuentran ni ofrecen nada diferente a lo que ya todos son. La aparente pluralidad y diversidad – en formas de vestir y en estética personal, en hobbies y gustos, música, deporte, tiempo de ocio...– de una sociedad que se tiene por poliédrica se mueve siempre dentro de un marco de juego dado, pero en el que ni se repara –éxito, fama, poder, posición, reconocimiento, adulación, aceleración vital, escepticismo...–, y aquel que se atreve a cuestionarlo es castigado con alguna forma de exclusión. El mayor pecado en la sociedad de la hipervigilancia es el ser tenido por “raro”. Y, desde luego, lo es quien empieza por no autoiluminarse e intenta habitar un afuera ya casi imposible y cada vez más impensable. La pretensión de eludir el panóptico convierte a cualquiera hoy en sospechoso. De ahí que un ejercicio tal de auténtica libertad sea estigmatizado desde la ilusión de libertad en la que viven todos.

35

En este mundo colonizado digitalmente apenas hay un afuera. La penetración de internet en todos los ámbitos de la vida social, públicos y privados, los ha transformado radicalmente en unos pocos años. Cada vez se habla menos, aún con el que se tiene al lado; se “chatea” a la vez que se intercambian imágenes y transmiten emociones con grafismos arcaicos, de un esquematismo y simpleza infantil; los “emoticones”. Lo mismo vale para la lectura y la escritura, hasta incluso más allá de los entornos sociales informales; todo se reduce a un limitado número de caracteres que limitan la comunicación a poco más que a un elemental intercambio de consignas. El empobrecimiento lingüístico y espiritual propiciado por el progreso técnico en los medios de comunicación es brutal. La tesis de Marshall McLuhan acerca de que “el medio es el mensaje” ha quedado definitivamente confirmada en nuestra era digital.

Pero el medio de la transparencia constituye, a su vez, el mecanismo de control. La hipóstasis de la transparencia posibilitada por internet ha dado una nueva forma a la sociedad de la vigilancia. Han afirmado que la revolución en las tecnologías de la información y de la comunicación ha convertido nuestras sociedades en panópticos digitales caracterizados por dos

⁴³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 106, aforismo 146.

fenómenos correlacionados: la ilusión de libertad y la autoiluminación. A diferencia del panóptico físico, donde se mantiene a los individuos recíprocamente aislados, en el panóptico digital, señala Han, el control es una consecuencia justamente de la hipervisibilidad: “Los habitantes del panóptico digital no son prisioneros. Ellos viven en la ilusión de la libertad. Alimentan el panóptico digital con informaciones, en cuanto se exponen e iluminan voluntariamente. La propia iluminación es más eficiente que la iluminación ajena... En la propia iluminación coinciden la exhibición pornográfica y el control panóptico... Lo peculiar del panóptico digital consiste en que comienza a desaparecer la diferencia entre el *Big Brother* y los habitantes”.⁴⁴ No se trata tanto, sin embargo, de que el *Gran hermano* desaparezca, como de que se multiplique en unas sociedades como las nuestras caracterizadas por la diferenciación y proliferación de núcleos de poder políticos, económicos o religiosos que mantienen un acceso privilegiado al Big Data que cifra el rastro vital que todos dejamos en internet no solo en base a lo que intencionalmente introducimos en la red, sino también a partir del uso que hacemos de la misma. La asimetría del poder persiste en la sociedad de la transparencia. Precisamente grandes empresas cosechadoras del big data como Google o Facebook, a las que alude Han, se sirven de él o lo venden a quien pueda pagarlo. Lo que diferencia al nuevo panóptico del viejo no es, consecuentemente, la desaparición del sujeto que ejerce la vigilancia –tal sujeto ha adquirido muchas personificaciones–, sino la instrumentalización de los individuos sometidos a vigilancia como dispositivos de esa misma vigilancia.⁴⁵ Y esta es justamente la fuente de la apariencia de libertad: la compulsión socialmente inducida a la autoiluminación, que se les presenta a los individuos, no obstante, bajo la forma de una pura elección, crea las condiciones de su control: cuanto más libres y espontáneos se creen, mayor es la capacidad de control que ceden. Han señala precisamente que sin este principio previo de conformidad a ver y a ser visto de unos individuos en proceso de desinteorización, por exposición, no sería posible el gran panóptico justo con el mismo sentido con el que decían Adorno y Horkheimer que la eficacia de la industria cultural como mecanismo de control deriva de la anuencia de partida de quienes somete. En ambos casos, la condición para participar es “estar de acuerdo” de antemano; querer, de entrada, el juego.

Pero el juego ha ido modificándose a golpe de innovaciones tecnológicas en los variados y crecientes dispositivos de la industria cultural, desde la televisión al Smartphone. Si a mediados del siglo pasado los

⁴⁴ BYUNG-CHUL HAN. *En el enjambre*, trad. Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2014, pp. 100-101.

⁴⁵ Es claro a este respecto que en muchos de los nuevos formatos de la industria cultural se ha limado hasta el extremo la distinción entre espectador y espectáculo. La innovación revolucionaria de esta consiste justamente en fundir ambos planos.

individuos eran básicamente espectadores de ese fascinante mundo en tecnicolor que pasando ante sus ojos los reducía, sin embargo, a la condición de los presos de la caverna platónica, en la actualidad gracias a las posibilidades abiertas por los nuevos medios digitales las vidas individuales se han “espectacularizado”: cada uno es espectador y comediante de no sabe bien qué en un *continuum* vital en el que se mezclan y superponen ambos roles. A través del juego social total del “ver” y del “ser visto” por el que se configura el gran panóptico digital, dice Han que las formas de respeto ligadas a la reserva y a los límites entre lo público y lo privado han cedido ante el espectáculo y el escándalo. Como la línea entre consumidor y productor de contenidos de todo tipo, de productos culturales, banalidades cuando no basura cultural las más de las veces, ha desaparecido y cada cual a la vez que observa expone su vida ritualizada creando una ficción de sí, todos contribuyen a convertir la vida social en un *theatrum mundi* como nunca lo ha sido alimentando ese gran dispositivo que los exprime a la vez que controla. No en vano es un signo de los tiempos el auge que han ido adquiriendo los *reality* en televisión, desde Gran Hermano u Operación Triunfo hasta MasterChef, la progresiva implantación de las redes sociales de todo tipo en diversas esferas personales, privadas o profesionales, copando cada vez más tiempo vital o la proliferación de canales en YouTube que coincide con el retroceso de los tradicionales medios de la industria cultural: el cine, las revistas y el formato clásico de la televisión. Tal vez solo la radio constituya una excepción a esta tendencia a causa del carácter interactivo que siempre ha poseído.⁴⁶

Y así es como hoy se configura una nueva masa, gracias a lo que Han denomina el “enjambre digital”, con caracteres específicos que, señala, la diferencian de todas las masas del pasado. Ortega y Gasset definió la sociedad como “la gran desalmada”⁴⁷ a fin de evidenciar lo que de previo y conformador posee frente a los individuos que la componen; Han afirma que la masa digital tampoco tiene alma porque propiamente no es tal, sino que constituye más bien un agregado en extremo inestable, “líquido”, según la

⁴⁶ No hay que olvidar que el más famoso *reality* de la historia tuvo lugar en este medio el 30 de octubre de 1938. Se trata de la adaptación de *La guerra de los mundos* de H.G. Wells que Orson Welles realizó simulando una invasión alienígena. Pero mientras Welles avisaba en diversos momentos del programa de su carácter de simulación, de forma que solo entre quienes no escucharon tales avisos cundió el pánico, convirtiéndose así en los verdaderos destinatarios del mismo, los *reality* actuales ocultan sistemáticamente lo que de representación intencional tienen, su carácter de farsa, en lo que constituye un intento por confundir esta con la vida misma.

⁴⁷ En *El hombre y la gente* califica así a la sociedad en tanto que representa ese fondo difuso constituido a partir de la convivencia humana desde el que se imponen a los individuos como algo ya dado los “usos sociales” cuyo sujeto es nadie. Por ello mismo afirma Ortega que manifiestan la presión social sobre el individuo, que son irracionales y que constituyen realidades impersonales.

célebre expresión de Zygmunt Bauman, de enjambres de individuos que constantemente surgen y se desintegran a través de las múltiples, variadas y caóticas interacciones digitales que estos generan, carentes de dirección y unidad, incapaces de instituir un “nosotros” y, en esa medida, incoherentes consigo mismos e irracionales. Como los “usos sociales” analizados por Ortega en los que se manifiesta todo el poder social, los enjambres digitales conforman realidades impersonales e irracionales capaces de ejercer una enorme presión sobre todos aquellos individuos que los componen o a los que su actividad se dirige. La “shitstorm” es modélica para Han a este respecto: una oleada de indignación, generada algunas veces, seguramente las menos, de forma espontánea, otras, en cambio, calculadamente suscitada, ante cualquier acontecimiento u opinión que se difunde a través de los diversos medios de internet bajo la forma de apresurados comentarios, insultos, provocaciones o imágenes de todo tipo cargadas de intencionalidad, que desaparece tan rápido como surge y en la que las emociones y los sentimientos priman sobre el análisis y la razón. Pero si la sociedad es para Ortega la gran desalmada, como carentes de espíritu las masas digitales, según Han, precisamente porque en estos enjambres digitales los individuos no quedan absorbidos y unificados en un nosotros, en un yo colectivo consistente con dirección y propósito, difieren de las masas de las sociedades predigitales. Tanto Ortega y Gasset⁴⁸ mismo, como Elias Canetti,⁴⁹ dos de los grandes estudiosos de los fenómenos de masas del siglo pasado, coinciden al considerar la propensión a la expansión, la anulación del individuo y su fusión en el cuerpo colectivo, la búsqueda de la densidad y la cercanía, la marcha decidida hacia un objetivo –de “acción directa” frente a entendimiento y razón habla Ortega– y la existencia permanente de un objetivo como características esenciales de la masa. Según esto, homogeneidad, estabilidad, dirección y unidad definen a las masas. Por ello han sido capaces de configurarse históricamente como verdaderos agentes sociales; en el contexto de los años 30 del pasado siglo Ortega las vio personificadas en el sindicalismo, el fascismo y el bolchevismo; el referente fundamental de Canetti fue el nazismo. En cambio, las nuevas “masas” surgidas en el entorno digital son en extremo efímeras, incontrolables, carentes de dirección, amorfas e inconsistentes,⁵⁰ pero, sobre todo, no pueden integrar a los individuos que las componen. Según Han, el enjambre digital es incapaz de superar la fragmentación y la

⁴⁸ Vid. *La rebelión de las masas*.

⁴⁹ Vid. *Masa y poder*.

⁵⁰ Un reciente claro ejemplo: el movimiento de los “chalecos amarillos” en Francia, que aglutina grupos variopintos con demandas, además, mutuamente excluyentes. El mayor problema para el gobierno de E. Macron ha consistido en la falta de interlocutor con quien negociar debido precisamente al carácter tan difuso y cambiante de las sucesivas oleadas de protesta que ha generado.

disonancia. Si la sustancialidad del individuo en las masas del pasado provenía no de lo que poseía en tanto que tal, como un particular, sino del vínculo compartido con los otros, del nosotros que contribuía a formar, los individuos en los modernos enjambres digitales no se trascienden en sujeto colectivo alguno y permanecen en ellos como individuos. El enjambre los protege, pero son alguien; un nick entre otros nicks; es la forma que hoy adopta el anonimato. Y bajo la máscara del nick que los oculta, todos cuidan en extremo los contornos del perfil que presentan en el juego del ver y ser visto. El individuo de las viejas masas “no exige para sí ninguna atención. Su identidad privada está disuelta. Se disuelve en la masa. Y en esto consiste su dicha.”⁵¹ En cambio, “el *homo digitalis* se presenta con frecuencia de manera anónima, pero no es ningún *nadie*, sino que es un alguien, a saber, un *alguien anónimo*.”⁵² Así, si lugares como los grandes estadios deportivos o las plazas y las anchas avenidas de las ciudades representan el desiderátum de congregación de las masas del pasado, su particular liturgia fundante, que por su densidad facilitaban la fusión y la generación de un nosotros, la aparición del alma colectiva, el moderno sujeto digital no se congrega, señala Han, sino que más bien permanece aislado junto a su dispositivo. Justo por esto, los enjambres digitales son colectivos, no congregaciones, inestables y efímeros: por la falta de un vínculo entre sus miembros, imposible entre quienes fingen y se esconden tras un yo que todos saben simulado.

El panóptico digital es a juicio de Han, en definitiva, propio de una sociedad atomizada y fragmentada, constituida por yoes narcisistas y egocéntricos incapaces de constituir actor social alguno capaz de promover transformaciones emancipatorias. Aislamiento e hipervisibilidad constituyen las condiciones del gran panóptico que perpetúan el panóptico. Pero lo que lo ha hecho posible es la forma que ha adoptado la industria cultural gracias a los avances técnicos de los últimos decenios. La moderna industria cultural produce “masas atomizadas”: todos en lo sustancial iguales, pero todos separados; todos vigilantes y vigilados, viendo y siendo vistos, pero todos escondidos tras de sí. Y así la industria cultural bloquea el presente. Si, como se ha señalado, Adorno y Horkheimer afirmaban de los productos de la industria cultural que tenían a la vista que presentaban la vida misma como la arcadia en la que los individuos se refugiaban de las premuras de lo cotidiano, hoy en los espacios virtuales del panóptico digital se renueva esta maldición de la repetición: con excepción de la técnica que lo hace posible, prácticamente nada en el universo digital transitado por las masas supone la novedad, nadie en ese medio postula o anuncia lo diferente. La innovación permanente en los medios contrasta con la repetición, y aún con la regresión, en los contenidos. Empobrecimiento y contracción del

⁵¹ *En el enjambre*, p. 28.

⁵² *En el enjambre*, p. 28.

lenguaje, difusión de contenidos pseudocientíficos, aparición de nuevas mitologías, expansión de la superficialidad y la vulgaridad, amplificación o resurgimiento de viejas formas de violencia, crueldad y ensañamiento; todo ello se hace presente allí bajo el signo del espectáculo. Ahora como antaño, los dispositivos de la industria cultural producen imaginarios colectivos que tienden a reproducir la realidad que pesa sobre los individuos. Es justo su “mala realidad” aumentada la que la moderna tecnología instituye como escenario en el que interactuar.

Han considera el Smartphone como el icono de esta regresiva revolución digital. El smartphone es el dispositivo total de nuestros tiempos que ha permitido la inmersión completa de los individuos en el panóptico digital. Por su tamaño, prestaciones y disponibilidad, los teléfonos inteligentes mantienen permanentemente abiertas a prácticamente todos aquellos que quieran franquearlas las puertas de las existencias individuales. No queda momento vital en la práctica que se sustraiga a su soberanía. Dice Han que estos dispositivos han inventado un nuevo tipo de esclavitud al borrar los lindes entre tiempo de trabajo y tiempo libre por esa movilidad que les permite transformar cualquier lugar y momento en una ocasión para implementar el rendimiento en un puesto de trabajo que, gracias a ellos, ha quedado definitivamente destemporalizado y desubicado. Pero, no obstante, se trata de mucho más; sus efectos tienen un más vasto alcance. El Smartphone, como en su momento la imprenta, está transformando la vida de los hombres, pero con un sentido diferente –posiblemente constituya la mejor prueba de la vieja tesis de Rousseau según la cual el progreso técnico no es incompatible con una regresión moral o espiritual. Lo que la imprenta propició, ilustración, es dudoso que constituya su efecto en la coyuntura de nuestros tiempos modernos. Los Smartphone han puesto a todos los individuos en un permanente modo “online” y este hecho ha transformado radicalmente la estructura de la existencia moderna: se vive para la exposición y la autodifusión; no es tanto la coacción a la comunicación lo que promueven, como Han afirma, a no ser que se trate de una comunicación en extremo rebajada, puesto que el intercambio comunicativo requiere de unos estándares conceptuales y lingüísticos de los que los canales vehiculados por estos dispositivos adolecen, como la coacción a la propia y permanente publicitación: ya no se vive para sí, sino para los otros, y en el peor de los sentidos. Es la tiranía del “me gusta”. Como señalaban Adorno y Horkheimer de los productos culturales, lo que los individuos vuelcan compulsivamente en la red, que es casi exclusivamente para los muchos la dieta cultural que consumen, es pura propaganda. De ahí, de esta sustancialización del móvil paralela a la des-sustancialización de los

individuos, que tales dispositivos se hayan convertido en “objetos de devoción”⁵³ con los que se guarda una relación obsesiva.

Y al igual que sucedía con los productos de la industria cultural del pasado siglo, uno de cuyos rasgos característicos consistía a entender de Adorno y Horkheimer en defraudar y negar lo que prometían, insertando así al consumidor en un circuito sin fin de necesidad-satisfacción, esto es, en un estado de demanda permanente, los smartphones, verdaderos catalizadores de la moderna industria cultural –desde los fabricantes de los dispositivos mismos y programadores de aplicaciones hasta redes sociales, casas de apuestas y tiendas online– que se publicitan y venden como dispositivos de libertad, no constituyen, sin embargo, sino potentísimos instrumentos de dominación que introducen a sus portadores en los circuitos económicos y culturales del control social: la permanente visibilidad, física y psíquica, queda conjugada en ellos con la inmensa capacidad que otorgan a quienes detentan el poder económico, político y cultural de moldear las conciencias según sus múltiples y variados intereses: un voto, la compra de un producto o de un servicio, la asimilación a un colectivo. Y la eficacia de tal inserción queda medida por el inmenso poder adictivo de estos dispositivos que abren unos espacios virtuales que no dejan incesantemente de reclamar la atención y las acciones de unos usuarios perdidos en un recurrente circuito de ansiedad y efímeras dosis de placer ligadas a una apuesta ganada, a un *like* o a un nuevo contacto. La imagen de Han de Facebook como la nueva religión es de sobra elocuente al respecto: “El *me gusta* es el amén digital. Cuando hacemos clic en el botón de *me gusta* nos sometemos a un entramado de dominación. El *smartphone* no es solo un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es la iglesia, la sinagoga global... de lo digital”.⁵⁴ Son, sin embargo, muchos los lugares de culto digitales en los que los actuales feligreses encuentran renovadas formas de comunión: Instagram, Whatsapp, Twitter, foros de toda índole o centros de apuestas online.

Tal poder adictivo del panóptico digital encarnado como en ningún otro dispositivo en el Smartphone se ocasiona en no poca medida, aparte de en la naturaleza técnica de los mismos aparatos, que los ha convertido en la práctica en extensiones del propio cuerpo, en lo que Han denomina la “ludificación de la vida social”. Las interacciones sociales han ido adoptando gracias no solo a ellos, sino también al resto de dispositivos con los que personas de toda condición se insertan en la red, la forma de un juego con las correspondientes actitudes y expectativas individuales. Hasta en los entornos de trabajo, en cursos de formación o en reuniones periódicas de los equipos de profesionales los nuevos juegos que estos posibilitan en los que

⁵³ *Psicopolítica*, p. 26.

⁵⁴ *Psicopolítica*, p. 26.

se es obligado a participar, individualmente o por equipos, se han convertido en instrumentos usuales para alcanzar objetivos ligados al rendimiento: bien fomentando y encauzando la competitividad fuera y dentro de la empresa, bien creando nuevos modelos de interacción entre grupos de individuos. Todo, sin embargo, queda en ellos supeditado a la eficacia. Y fuera ya de estos entornos laborales, las relaciones de los individuos en los diversos ámbitos sociales han ido aligerándose, perdiendo densidad y sustancialidad, hasta dramatismo, conforme los canales virtuales han ido colonizando el mundo de la vida: hoy ya no se escriben largas cartas y apenas se mantienen conversaciones telefónicas, los ligeros, escuetos y crípticos mensajes de whatsapp o los *tweets* han convertido tales usos en superfluos. Incluso el discurso político se está adaptando a sus estrechos cauces; consignas y frases con gancho de unos pocos caracteres se reproducen como virus en la web y tienen más efecto sobre las masas que largos parlamentos, que, por otro lado, hasta en los foros institucionales como la Cámara de los Diputados cada vez se asemejan más a una sucesión de proclamas dirigidas por los oradores antes a los potenciales espectadores, esperando el efecto de su marcada componente perlocucionaria, que al interlocutor presente con el que se debate: si a la política le ha resultado siempre determinante la puesta en escena, hoy, sin embargo, tiende a confundirse con ella. También en los entornos educativos la implantación de tablets y ordenadores ha contribuido a extremar una concepción lúdica de los procesos de aprendizaje cuya no menor consecuencia ha sido el aligeramiento y la trivialización de los contenidos –¿para qué esforzarse en la lectura de la “Odisea” si se dispone de un juego interactivo basado en ella?–. Hasta en las reuniones de amigos o de familiares se está más pendiente de la pantalla del móvil que de quien se tiene delante; ya es posible gracias a la técnica estar reunido sin decirse nada y no sentir incomodidad. También se puede tener sexo hoy sin contacto físico. E incluso es ya factible romper una relación a distancia, sin la molestia que representa tener al otro delante. Pero la merma en sustancia comunicativa que todo ello ha supuesto, con el consiguiente debilitamiento de los lazos sociales y pauperización espiritual de los individuos, ha quedado enmascarada tras la proliferación y la rapidez de los fugaces encuentros comunicativos que la red posibilita; todos ellos bajo el signo de la ligereza y la diversión: “followers” y “likes” premian el ingenio y la gracia colmando los deseos de integración social y de reconocimiento; juegos en línea de todo tipo concitan la actividad de millones de individuos en todo el mundo, mientras otros tantos los observan y comentan sobre su posible desenlace; eventos deportivos son seguidos masivamente en la televisión o en la pantalla del ordenador mientras se apuesta sobre sus lances más irrelevantes y se mantienen conversaciones en chats sobre las circunstancias de su desarrollo; el arte de la seducción ha quedado desligado de la inmediatez física que siempre ha puesto barreras a la simulación, el engaño

y la manipulación para convertir estos justo en los protagonistas de volátiles y efímeros encuentros no pocas veces virtuales percibidos por sus actores como meros divertimentos. Por otro lado, la disposición visual de las páginas de periódicos y revistas digitales que priorizan los titulares, las galerías de imágenes y los vídeos insertados sobre unos contenidos cada vez más reducidos y esquemáticamente presentados, la posibilidad que ofrecen los navegadores de abrir simultáneamente varias pestañas a fin de saltar entre ellas y la constante irrupción de pop-ups publicitarios generados en base a nuestras búsquedas tienen el efecto acumulado de fundir información, diversión y consumo. En definitiva, el panóptico digital es la forma actual que ha ganado en virtud del desarrollo técnico la industria cultural, que ha sido siempre un inmenso dispositivo de control social bajo la máscara de un espontáneo y libremente elegido entretenimiento.

Pero frente a toda apariencia, nada en ella es inocente. La disposición actual de la industria cultural generada en torno a internet, portadora, según Han, de una segunda ilustración, ha hecho posible para este la aparición de nuevos modos de totalitarismo. Ya Adorno y Horkheimer compararon la forma que adoptaban los mensajes publicitarios de mediados del pasado siglo, quintaesencia, por otro lado, de la industria cultural, con las consignas totalitarias que a fuer de repetidas adoptaban para sus destinatarios la claridad de verdades evidentes. El resultado de la acción de la industria cultural sobre la cabeza de los individuos fue conformidad, preadaptación, uniformidad, asimilación y vaciamiento; la destrucción de todo principio de individualidad en el propio individuo. Era la forma que adoptaba en las sociedades avanzadas de Occidente tras las dos grandes guerras el principio de la autodestrucción de la ilustración. Hoy los diagnósticos de Han centrados en los variados efectos generados en el seno del gran panóptico digital son convergentes. La psicotécnica que detectaron Adorno y Horkheimer en las protoformas de la industria cultural no ha ido sino sofisticándose, esto es, invisibilizándose u ocultándose, en paralelo a la evolución técnica de los grandes canales de difusión de sus productos. Pero tanto ahora como antes el mejor índice de la capacidad de intervención de los grandes agentes de la industria cultural en las conciencias lo constituye la apariencia de espontaneidad y libertad asociada a todos esos productos en cuyo compulsivo consumo y disfrute ha quedado fundida la vida.

Lo que permite hoy la red y en lo que se apoya el principio totalitario denunciado por Han es un vasto conocimiento por parte de las élites económicas y políticas, del poder en suma, de la información a la que acceden los individuos y de sus disposiciones, actitudes y tendencias de conducta. Todo ello es posible en virtud de los innumerables datos de estos registrados en la red que son sometidos a un tratamiento estadístico que permite a tales élites tomar decisiones y generar todo tipo de intervenciones sociales, sirviéndose no pocas ocasiones de la propia web, según dictan sus

intereses particulares en un plano de “gestión social” situado permanentemente a espaldas de los individuos y oculto a su vista. Justo en esto consiste el totalitarismo digital surgido en la era de internet: el inmenso espacio de interacción social ejecutada en clave de ocio y de entretenimiento que la moderna industria cultural pone a disposición de los individuos atrapa a estos de tal forma que los engancha, los subyuga y los somete posibilitando simultáneamente todo el saber necesario –el big data– para afianzar las estructuras de poder social y de explotación económica. Como en las trampas de caza, donde cuanto más se revuelve la presa, más atrapada queda, así sucede en el panóptico digital con la única diferencia de que el individuo no percibe todo aquello que lo va sometiendo sino como un inmenso y extraordinario espacio de realización personal. Esta es justamente la seña de identidad de la industria cultural, que, como apunta Han, procede inadvertidamente constituyendo el mecanismo de control de un poder que de puro amable y seductor se torna invisible: “Este poder amable –dice– es más *poderoso* que el poder represivo. Escapa a toda visibilidad. La presente crisis de libertad consiste en que estamos ante una técnica de poder que no niega o somete la libertad, sino que la explota. Se elimina la decisión *libre* en favor de la libre elección entre distintas ofertas”.⁵⁵ Es justo esta reducción de la libertad a la libre elección entre las opciones disponibles de un catálogo impuesto por la industria cultural lo que definía para Adorno y Horkheimer la aporía de la libertad en las sociedades libres de Occidente y el tremendo poder de esta. La industria cultural siempre ha adoptado la forma de una psicotécnica.

IV. SITUARSE EN EL AFUERA IMPENSABLE. Las descripciones de la industria cultural, tanto de Adorno y Horkheimer hace ya dos tercios de siglo, como de Han en la actualidad, convergen en contemplar, tras la variopinta profusión de sus medios y canales de difusión y la estridencia y el colorido de todas sus manifestaciones devenidas en seductoras apariencias, el espacio social que por su medio se constituye como una inmensa y cerrada oquedad en la que los individuos quedan recluidos sin siquiera apercibirse de ello. La posmoderna, y enésima, reedición de la caverna platónica es tal vez, gracias a la técnica, la más sutil e imperceptible de todas en las que los hombres han vivido; tiene el aspecto abrumador de un centro comercial, que ha adoptado hoy ya una realidad tanto digital como física, en cuyo interior se saturan los sentidos y nubla la inteligencia. Por eso, su afuera resulta más impensable que nunca y quien lo pretenda un insensato que, como en el mito platónico, no provocará sino la risa y la violencia de aquellos incapaces de desviarse de las usuales representaciones inducidas por este gigantesco dispositivo cuyas vidas ha secuestrado.

⁵⁵ *Psicopolítica*, p. 29.

Pero salir de la caverna y habitar el “afuera impensable” es la exigencia que tanto Han como, ya antes, Adorno plantean de forma enfática. Ambos conciben este movimiento de autoexclusión en clave emancipatoria como un proceso que “solo le es dado al pensamiento,”⁵⁶ según se consigna en el memorable último párrafo de *Minima moralia*. En el también final y, sin duda, más esclarecido capítulo de *Psicopolítica* Byung-Chul Han, como coda de su crítica a la actual sociedad intervenida digitalmente, efectúa una elocuente reivindicación de la figura del “idiota”. Según la etimología del término, idiota era quien se excluía de la cosa pública cerrándose sobre sus asuntos particulares. Hoy, dice Han, es imperativo sustraerse de la nueva totalidad, pues esta retirada hacia la marginalidad constituye la única forma de praxis emancipatoria que resta en el gran panóptico-caverna:

Hoy parece que el tipo del marginado, del loco o del idiota ha desaparecido prácticamente de la sociedad. La total conexión en red y la comunicación digitales aumentan la coacción a la conformidad considerablemente. La violencia del consenso reprime los idiotismos...

A la vista de la coacción a la comunicación y a la conformidad, el idiotismo representa una praxis de la libertad. El idiota es por esencia el desligado, el desconectado, el desinformado. Habita un *afuera impensable* que escapa a la comunicación y a la conexión.⁵⁷

Pero ese afuera más allá de toda conformidad impuesta, ese desolado y solitario exterior en el que habitar la libertad del marginado no está sino en el sí mismo, en el propio interior ganado cuando no ha cedido la resistencia al estado de permanente alteración que demanda de todos la sociedad hiperconectada. Es un rasgo de nuestros días la constante, irritante, subrepticia presión proveniente de todos lados a estar fuera de sí en un ininterrumpido comercio que no deja lugar a respiro ni sosiego algunos. Ortega y Gasset opuso los estados de “alteración” y “ensimismamiento” para cifrar en este último toda posibilidad de libertad y creación humanas. Según señalara certeramente, no hay otro afuera que uno mismo, pues el afuera del afuera no puede ser sino la propia interioridad.⁵⁸

⁵⁶ *Minima moralia*, p. 250.

⁵⁷ *Psicopolítica*, pp. 120-22.

⁵⁸ “Nótese que esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas, implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender más o menos tiempo el mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener donde meterse, donde estar, cuando se ha salido virtualmente del mundo. Baudelaire expresa esta facultad con romántico y amanerado dandismo, cuando, al preguntarle alguien dónde preferiría vivir, él respondió: ‘¡En cualquier parte, con tal que sea fuera del mundo!’ Pero el mundo es la total exterioridad, el absoluto fuera, que no consiente ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese fuera que cabe es, precisamente, un dentro, un *intus*, la intimidad del hombre, su sí mismo, que está constituido principalmente por ideas.” JOSÉ

Han opone a la avasalladora estridencia y profusión de estímulos del moderno panóptico-caverna por el cual los individuos permanecerían en un permanente estado de alteración, esto es, fuera de sí mismos si no fuera ya porque prácticamente se les ha robado su sí-mismo, el silencio y la quietud de ese afuera que no es sino el *intus*, la morada interior que cada uno crea conforme la habita. Y ahí, en la individualidad posibilitada por el ensimismamiento radica toda resistencia frente al permanente riesgo de absorción por la totalidad. Es allí, dice, en ese desolado espacio propio, “donde encuentra la lejanía que requiere el pensamiento para iniciar un hablar totalmente distinto.”⁵⁹ Ya antes Adorno designó tal afuera, hoy y siempre casi imposible, con cuya luz el mundo aparece “trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme”⁶⁰ como la perspectiva de la redención, solo accesible a partir de un pensar modificado, “negativo”, que es capaz de significar el mundo antes que claudicar frente a él.⁶¹

ORTEGA Y GASSET, *Ensimismamiento y alteración*, O.C. vol. 7, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 84.

⁵⁹ *Psicopolítica*, p. 124.

⁶⁰ Adorno, *Minima moralia*, 250.

⁶¹ La posibilidad de una tal perspectiva solo evocada en *Minima moralia* es articulada con plena consecuencia en el capítulo central de *Dialéctica negativa*. Prácticamente el resto de la obra de Adorno constituye su misma realización.