

DISOLUCIÓN DEL INDIVIDUO Y DAÑO SUBJETIVO EN EL PENSAMIENTO DE THEODOR W. ADORNO

*Dissolution of the Individual and Subjective Damage
in the Thought of Theodor W. Adorno*

RIGOBERTO HERNÁNDEZ DELGADO*

rigoberto.hernandez@umich.mx

Fecha de recepción: 10 de junio de 2022

Fecha de aceptación: 10 de octubre de 2022

RESUMEN

Este artículo analiza la tesis de la Teoría Crítica, y en particular del filósofo Theodor W. Adorno, acerca de disolución del individuo autónomo liberal que se da en las sociedades capitalistas posliberales, y sobre todo a partir de la década de 1930 en los Estados autoritarios fascistas y en las democracias capitalistas desarrolladas en la estela política y económica del New Deal norteamericano. Se pretende enfatizar y valorizar el papel que los conceptos freudianos (yo, narcisismo, Ideal del yo, internalización, superyó, etc.) han tenido en la conformación de esta tesis, y de los alcances que podrían tener en la comprensión de la subjetividad enajenada en la totalidad social en el capitalismo tardío. Será también relevante volver sucintamente sobre el concepto de los conceptos de “sociedad de masas” e “industria cultural”, propios de la Teoría Crítica, para contextualizar la forma específica de socialización extendida que favorece la disolución de la autonomía individual en el capitalismo posliberal.

Palabras-chave: autonomía, narcisismo, herida narcisista, sociedad de masas, industria cultural, internalización, fascismo.

ABSTRACT

This article analyzes the thesis of Critical Theory, and in particular of the philosopher Theodor W. Adorno, about the dissolution of the liberal autonomous individual that occurs in post-liberal capitalist societies, and especially from the 1930s in authoritarian fascist states and in the capitalist democracies developed in the political and economic wake of the American New Deal. It is intended to emphasize and value the role that Freudian concepts (ego, narcissism,

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México).

ego ideal, internalization, superego, etc.) have had in shaping this thesis, and the scope they could have in understanding alienated subjectivity in the social totality in late capitalism. It will also be relevant to briefly return to the concepts of "mass society" and "cultural industry", typical of Critical Theory, to contextualize the specific form of extended socialization that favors the dissolution of individual autonomy in post-liberal capitalism.

Key words: autonomy, narcissism, narcissistic wound, mass society, cultural industry, internalization, fascism.

Presentaremos a continuación un recorrido histórico y conceptual sobre los planteamientos acerca de la disolución del individuo en el capitalismo monopolista posliberal de acuerdo a la Teoría Crítica y, en particular, de acuerdo a las tesis del filósofo Theodor W. Adorno. Queremos mostrar la importancia que los conceptos psicoanalíticos provenientes de la obra de Sigmund Freud, han tenido en la reflexión adorniana sobre la crisis de la subjetividad del individuo posliberal. En este sentido, este trabajo no solo intenta ser un recuento de las posiciones sociológicas y filosóficas críticas acerca del problema del individuo, sino que pretende mostrar el valor de los conceptos psicoanalíticos para el esclarecimiento de dicho problema. Procederemos recordando las condiciones históricas que favorecieron la introducción del psicoanálisis en el trabajo reflexivo de la Teoría Crítica, para después mostrar someramente un panorama de la sociedad capitalista posliberal, a partir de la cual Adorno reflexiona sobre el daño subjetivo que afecta al individuo y que se intensifica por el efecto de una socialización ampliada propiciada por la llamada "sociedad de masas" y de la "industria cultural". Recorreremos después el proceso de dismantelamiento progresivo de la autonomía del individuo posliberal en el contexto de transición desde el capitalismo liberal hasta el capitalismo monopolista autoritario, sobre todo a partir de la década de 1930. Posteriormente, analizaremos los planteamientos de Adorno en torno al daño narcisista sobrevenido en el individuo por el efecto de una socialización capitalista masiva que obtura los procesos de internalización del Ideal del yo y que impide, por ende, la constitución dialéctica del yo individual autónomo y crítico. Finalizaremos este trabajo con algunas reflexiones acerca de las consecuencias de este proceso de aniquilación del individuo en el contexto del capitalismo tardío de las últimas décadas del siglo XX.

1 LA COYUNTURA HISTÓRICA QUE TORNA NECESARIO EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO PARA LA TEORÍA CRÍTICA

El marxismo había cumplido varias décadas de desarrollo para el tiempo en el que Freud ocupaba ya un lugar importante en la cultura intelectual europea hacia 1920. Freud nació cuando Marx contaba ya con treinta y ocho años de edad, y éste publicaría el primer tomo de *El Capital* cuando el pequeño Freud había vivido apenas once años. Ambos judíos y ambos hablantes de lengua alemana, no tuvieron sin embargo interacción personal alguna durante sus vidas. Mientras que es casi seguro que Marx no tuvo ni atisbo de conocimiento de la existencia de Freud, éste supo de Marx, del comunismo y también de la revolución de 1917 en Rusia, así como de la posterior creación de la U.R.S.S. Freud mismo confesó con franqueza que no estaba suficientemente familiarizado con las ideas de Marx y, en general, con los planteamientos teóricos y políticos del marxismo y del comunismo. Pero esto no le impidió emitir algunos juicios poco optimistas respecto del “experimento” soviético, precisamente a propósito de la posibilidad que éste implicaba para crear una forma de cultura exenta de malestar (Freud, 1927/2004; 1933 [1932] /2004).

En este contexto, la promesa del derrumbe del capitalismo mundial se malogró muy pronto. Una serie de acontecimientos propiciaron la puesta en predicamento del principio acerca de la necesidad histórica del advenimiento del socialismo: el apoyo de la socialdemocracia alemana al Estado alemán en la Primera Guerra Mundial, el aplastamiento de la insurrección obrera alemana en 1918, la guerra civil en Rusia después del triunfo de la Revolución de Octubre de 1917 y la guerra contra la intervención extranjera, las luchas internas por el dominio del Comité Central en la U.R.S.S, el fracaso de los consejos obreros de Turín entre 1919 y 1920, el trágico aplastamiento del movimiento espartaquista en 1919 en Berlín, el fracaso de la revolución húngara y de la República Popular de Béla Kun en 1919, etc. En este punto era ya claro para muchos marxistas que, o habría que esperar indefinidamente pues las contradicciones económicas aún no habían madurado lo suficiente, o bien algún factor determinante se había descuidado en el avance hacia el derrumbe universal del capitalismo.

Aquí es donde va a surgir una línea marxista de interpretación crítica en habla alemana, la cual derivaría en una posterior apertura tanto a una relectura de Hegel primero, y después a un diálogo con el psicoanálisis que se estaba desarrollando en

Viena, pero también en otros países de Europa y en Norteamérica en ese momento. Este nuevo marxismo, muy crítico en cuanto al curso de acción política y hacia las tesis doctrinales del marxismo ortodoxo, atendía una serie de problemáticas que habían sido descuidadas por una interpretación economicista, reduccionista y simplificadora de algunas tesis de Marx. El problema principal que comenzó a ser revalorizado a partir de 1920 por un cierto número de pensadores fue el de la enajenación, y esta revalorización condujo, como lo señala Martin Jay, “a las regiones más pobremente iluminadas del pasado filosófico de Marx” (Jay, 1973/1986: 26). Este problema tiene su raíz al menos en parte, en la situación del proletariado europeo posterior a la Gran Guerra y en su esperado destino revolucionario.

Si bien la revalorización lukacsiana del problema de la enajenación, vía el concepto de cosificación (Lukács, 1923/1985), había sido un primer camino de retorno al tema de la subjetividad enajenada en el marxismo de la Teoría Crítica (Buck-Morss, 1977/2019), una segunda vía -la cual nos interesa especialmente aquí- fue el psicoanálisis freudiano, el cual estaba ya bastante maduro, en términos teóricos, para la década de 1920. Si bien no fue ésta la única forma de psicología en la que se interesaron algunos pensadores de la Teoría Crítica, sí fue la que más ampliamente emplearon para examinar el problema de la enajenación, pues era la única que permitía explorar la mediación social que opera inconscientemente para propiciar la enajenación característica del sujeto en el mundo capitalista posliberal y específicamente en lo que se ha llamado “sociedad de masas” en el siglo XX. A contrapelo de la psicología oficial del marxismo ortodoxo de la U.R.S.S., a saber, la reflexología pavloviana,¹ los pensadores de la Teoría Crítica se mostraron críticamente interesados en las teorizaciones freudianas que condecían con su propio interés en una perspectiva dialéctica de la totalidad social, que no formulara un concepto de la conciencia a la manera de un mero reflejo de los hechos sociales externos.

La psicología freudiana presentaba la especificidad de ser reacia a una tendencia psicologizadora e idealizadora, es decir, tendía a poner en duda la primacía psicológica de un espacio puramente inmaterial, individual y autónomo como origen de

¹ A pesar de la buena recepción del psicoanálisis freudiano por parte de numerosos médicos, psicólogos y psiquiatras soviéticos (por ejemplo: Alexander Luria, Bernard Bykhovski, M. A. Reisner, A.B. Zalkin, etc.) a inicios de la década de 1920 -y a pesar de que a mediados de esta década el Instituto Psicoanalítico Ruso se hubiera integrado a la Asociación Psicoanalítica Internacional- el psicoanálisis fue proscrito de la U.R.S.S. en 1930 y luego, formalmente, en 1936, por considerarse una “ideología burguesa”. Fue en este contexto donde la psicología pavloviana se convirtió en la psicología oficial adoptada por el régimen soviético (Miller, 1998/2005).

la acción del sujeto. En cambio, el psicoanálisis enfatizaba la determinación inconsciente de dicha acción, y complejizaba el papel de los factores culturales en su enfrentamiento con las tendencias biológicas del individuo como fuentes del psiquismo inconsciente y consciente. Esto presenta un cuadro complejo en el que la conciencia humana termina por ser subordinada a un juego dialéctico que involucra la totalidad social y la base natural del sujeto. El desconocimiento consciente del individuo respecto de aquello que determina la concepción que tiene de sí mismo y de su lugar en el mundo, era ya una primera denuncia indirecta, por parte del psicoanálisis, de la enajenación inherente a los procesos psicológicos conscientes de todo sujeto.

La conciencia racional, ese preciado tesoro de la modernidad, era sospechoso para el psicoanálisis de ser solo el producto de una serie de procesos inconscientes comandados por las exigencias irracionales de un tipo de cultura que no tolera la satisfacción pulsional más allá de las exigencias que ella misma impone. Los pensadores de la Teoría Crítica –y en particular Theodor W. Adorno– apostaban, como el propio Freud, pero por otra vía, a mostrar la profunda irracionalidad de las exigencias del mundo capitalista, devenidas en una racionalización que se presentaba en la conciencia como una idealización de la única forma de vida posible. Así, el psicoanálisis freudiano y la Teoría Crítica coinciden, entre otras cosas, en una vocación crítica y desmitificadora de los hechos tal como se presentan ante la conciencia y en una denuncia de su fundamento irracional e intolerable en la sociedad capitalista.

Como señala José Antonio Zamora, para la teoría social y para el marxismo “el psicoanálisis se convierte en uno de los principales instrumentos de la renovación teórica exigida por el fracaso de la revolución en occidente” (Zamora, 2018:1001). Al menos para algunos representantes de la Teoría Crítica, se torna necesario hacer uso de los recursos teóricos del psicoanálisis para comprender los mecanismos inconscientes que favorecen la adhesión voluntaria del individuo a las formas de socialización propias del capitalismo posliberal. Y, sobre todo, el psicoanálisis como disciplina auxiliar de la teoría social permitiría dotar de inteligibilidad a las formas de subjetivación y enajenación promovidas por la socialización extendida e intensiva derivada de una nueva forma de producción y de consumo cultural. Hablemos muy brevemente a continuación acerca de los cambios sobrevenidos en el panorama de las sociedades occidentales en las primeras décadas del siglo XX que serán objeto de análisis de la Teoría Crítica.

2 CAPITALISMO AUTORITARIO POSTLIBERAL E INDUSTRIA CULTURAL

Después de las fallidas o incompletas revoluciones socialistas de las primeras décadas del siglo XX la configuración del campo político, económico y cultural de varios países europeos y de Estados Unidos comenzó a mostrar remodelaciones evidentes, sobre todo en la relación entre la dinámica económica del mercado y la regulación política del Estado. Asistimos entonces a la consolidación de un “capitalismo autoritario postliberal” (Zamora, 2018: 1000), ya sea en la forma de la conformación de los Estados fascistas -en especial el nacionalsocialista- o del New Deal norteamericano.²

Será precisamente en este contexto de transformaciones políticas y económicas en donde, primero Adorno y Max Horkheimer, pero más tarde también Herbert Marcuse, van a dirigir su mirada hacia la manera en que el capitalismo posliberal monopolista promueve una expansión inédita de un entramado de socialización acorde a su propia estructura. Lo que primero denominaría Adorno como “cultura de masas” y luego “industria cultural” -ya junto con Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*-, no solamente implicaba el análisis de una socialización ampliada a través de nuevos productos culturales, sino que, como señala Jordi Maiso siguiendo una denominación de Adorno, la industria cultural produce un “nuevo tipo

² No nos internamos demasiado en la polémica surgida al interior del Instituto de Investigación Social en el tiempo del exilio, respecto de las transformaciones en el capitalismo autoritario monopolista y de su estructura interna, es decir, de la relación entre el Estado autoritario o intervencionista y el capitalismo monopolista a partir de la década de 1930. Zamora (2001, 2018) explora la polémica y señala que las dos posiciones dominantes al respecto eran las de F. Pollock y la de F. L. Neumann, quienes coincidían en la apreciación de que el capitalismo se estaba moviendo hacia una conformación basada en la monopolización. No obstante, ambos pensadores disientan en cuanto al papel que le atribuían al Estado en dicho movimiento. Por su parte, Pollock afirmaba el planteamiento según el cual lo que se podía apreciar en todo esto era el pasaje hacia un capitalismo de Estado, en el que el poder político estaba sustituyendo progresivamente a la regulación del propio mercado sobre sí mismo, y cuya consecuencia más terrible sería la constitución de los estados fascistas como ya se estaba constatando con el ascenso de nacionalsocialismo en Alemania. Por otro lado, Neumann defendía la idea de que el incremento de la política estatal reguladora sobre el mercado podía considerarse como el producto del propio desarrollo del capitalismo monopolista, el cual se servía del Estado y de su poder burocrático para resolver las crisis del mercado y propiciar una economía planificada. Los análisis de Horkheimer y de Adorno correspondientes a su *Dialéctica de la Ilustración* y a sus escritos posteriores muestran que su orientación se decantó erróneamente hacia las tesis de Pollock, al no percatarse de que la formación de monopolios no rompe con la ley de la acumulación capitalista, lo cual, como Zamora (2001, 2018) señala, no dejó de tener un efecto teórico interesante y fructífero en sus análisis del fascismo y de la industria cultural.

humano” (Maiso, 2019: 66). Esto nos lleva a pensar que el capitalismo posliberal, el capitalismo que toma forma con la producción fordista, no puede ya solamente entenderse como un modo de producción económica sino como un entramado complejo de socialización, es decir, como un extenso entramado de mecanismos de modelamiento de las relaciones sociales. Pero también el capitalismo monopolista, en su estrecha relación con la regulación estatal, es un gran aparato cultural que modela la subjetividad de los individuos mediante una socialización que ya no se reduce a la dominación en los límites de la actividad laboral.

El hecho de que la capacidad enajenante del sistema pueda rebasar la esfera de la producción se manifiesta ideológicamente en la conciencia de los individuos como una superación de las coacciones económicas en la vida cultural, es decir, se manifiesta como aparente libertad. Esta superdispersión de la dominación se logra en buena medida por el progreso de la técnica y los medios de comunicación de masas, tales como la radio y la televisión y, claro está, actualmente los medios virtuales y el internet. Tales son los canales por los cuales la industria del entretenimiento y del espectáculo –que son esencialmente eso: industrias productoras de plusvalor– pueden difundir sus productos para afirmar una imagen inconvencible de la realidad. La industria cultural estalla y se diversifica de tal manera que el sujeto no parece tener ya resquicio alguno desde el cual negarla. Sobre esto, José Antonio Zamora nos dice:

“Por todos lados acechan las instancias integradoras y al individuo no se le concede ni la cultura burguesa ni la experiencia de estar excluidos de ella. Asistencia y control, diversión y entontecimiento, se funden en una ideología poderosa, que no solo tiene su base en la realidad social, sino que coincide tendencialmente con ella. Los ritmos musicales y los anuncios que martillean permanentemente a los individuos desde la radio les arrancan literalmente de la cabeza el pensamiento crítico. Y las imágenes que la televisión emite igualmente sin pausa tejen el velo encubridor más tupido. El conformismo es entrenado y exigido.” (Zamora, 2004: 76)

La racionalidad económica del capitalismo monopolista está presente en todos los niveles de la vida cultural y siempre se orienta hacia la revalorización del capital, aunque su apariencia muestre una inclinación hacia la libertad. Los productos de la industria cultural son falsos en tanto que no valen principalmente por lo que son, sino por su valor de cambio, por su capacidad enajenante en favor del capital. Mediante el logro de la atrofia de la imaginación y de la espontaneidad, así como

de la actividad pensante, pueden los productos de la industria cultural subsumir al espectador en la ilusión de libertad que se traduce en conformismo y resignación ante su asimilación en el orden del plusvalor. La capacidad imaginativa y pensante del individuo le ha sido enajenada y ahora se le presentan desde afuera como una potencia ajena en las imágenes televisivas o en el cine, también en la radio y en la literatura basura. Lo que el sujeto pierde de más valioso en esta enajenación de sus facultades es su potencia crítica y dialéctica, y así se vuelve receptor pasivo de estímulos que inundan sus sentidos para obstruir cualquier posible instante de reflexión que le permitiera negar la enajenación que lo encarrila hacia la afirmación de la realidad social totalizada.

“La cultura terminó por convertirse enteramente en mercancía” dicen Adorno y Horkheimer, la cultura sucumbió pues a “un proceso de reificación” (Adorno y Horkheimer, 1944/2009: 240). La cultura de masas se asienta sobre un “fetichismo de segundo grado” (Zamora, 2004: 83), un fetichismo que ya Marx había anticipado específicamente en relación a la mercancía dinero, en la cual el valor de uso coincide con el valor de cambio. Esta clase de fetichismo tiende a extenderse sobre el resto de las mercancías y los productos culturales para los cuales termina invalidándose su valor de uso real, es decir, su capacidad para satisfacer necesidades humanas reales. La denuncia principal en contra de la industria cultural, por parte de la Teoría Crítica, es que su objetivo fundamental es la producción de falsa cultura cuyo valor esencial se cifra en términos abstractos en cuanto valor de cambio. Se produce así, “una identificación de los consumidores con el puro valor de cambio” (Zamora, 2004: 83), y de esta forma todo valor de los productos de la industria cultural se agota en el acto mismo de consumir.³

³ A pesar de afirmaciones tan concluyentes, no deberíamos pasar por alto la reflexión de Detlev Claussen en relación a la industria cultural. Nos dice: “Industrial cultural” es una construcción conceptual irónica, en la tradición crítica marxiana” (Claussen, 2011: 315). Debe tomarse en cuenta este aspecto irónico del concepto, el cual implica una objetividad, pero también una dimensión subjetiva. De acuerdo a esto, las posibilidades de una crítica de la industria cultural no parten de un fundamento social y subjetivo trascendente y esencial que habría que recuperar arrancándolo a la jaula de la enajenación capitalista. “Ya no hay un afuera de la industria cultural” (Claussen, 2011: 318) y, por ello, lejos de un pesimismo inmovilizante que supondría un cierre del universo enajenado y un aplastamiento total de la subjetividad, debemos preguntarnos en relación a la industria cultural “cómo servirse de este proceso para desarrollar las propias fuerzas” (Claussen, 2011: 318). Este planteamiento tiene el objetivo de desmitificar la existencia como algo auténtico que solo después fuera colonizado por la mediación social cosificada, antes bien, debemos partir de la base de que “la materia prima siempre está mediada culturalmente: la fuerza crítica no proviene de la autenticidad o la originalidad, sino que se desarrolla en la soberanía sobre los medios” (Claussen, 2011: 318).

La reificación de la cultura mediante la fetichización de todas sus producciones tiene la función de elevar la ilusión al nivel de una certeza inquebrantable. Ésta es la función de la “pseudocultura”,⁴ como la llama Adorno (1959/2004): montar el engaño volviendo patas arriba la verdad que ha sido excluida, a saber, la barbarie civilizatoria, mostrando solo una parodia enrevesada de ella misma. La ilusión de libertad que el individuo afirma en el capitalismo contemporáneo es la mentira manifiesta de la ominosa verdad latente de una dominación avasallante.

La industria cultural puede entenderse como consecuencia directa de lo que Marx (1863-1866/2011) denomina “subsunción real del trabajo en el capital” en el capítulo VI inédito de *El Capital*. Este concepto permite comprender la constitución hegemónica de la forma valor a través de una recodificación mercantil del mundo social en su conjunto, es decir, de la transformación de toda forma de actividad humana o de riqueza social en valor. Y es precisamente en función de esta extensión de la lógica de la socialización capitalista hasta la esfera del consumo, y hasta cualquier ámbito de la vida, que la Teoría Crítica apunta a llevar su análisis hasta esas esferas de la existencia social que solían entrar en contraposición del ámbito del trabajo pero que ahora son también integradas en dicha lógica.

En el capitalismo posliberal monopolista podemos constatar varias transformaciones ya sugeridas previamente. El desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de la esfera de competencia del Estado en la regulación del mercado y las luchas sindicales, derivan en una disminución de la jornada de trabajo y en el aumento del salario de los trabajadores, al menos en los países occidentales del centro y del norte. El tiempo libre de los obreros es ahora captado por la industria cultural como tiempo dedicado al consumo de productos que se presentan como esenciales en la constitución de una vida privada y personal auténtica. El aspecto más engañoso de estas distracciones estriba en su apariencia de novedad y de diferencia con respecto a la actividad laboral. En realidad, el tiempo libre se instala como una esfera de libertad impuesta y de deseos creados a medida no del sujeto sino de la racionalidad económica, pues siempre “durante el tiempo libre el trabajador debe orientarse según la unidad de la producción” (Adorno y Horkheimer, 1944/2009: 169). Es por lo anterior por lo que Adorno va a afirmar que “la indus-

⁴ José A. Zamora define la pseudocultura como “el atrofiamiento de la reflexión, la sustitución de la experiencia por el cliché, la degradación del lenguaje a un catálogo de eslóganes, la desaparición de la capacidad de juicio autónomo, la victoria del estereotipo y la fórmula. Estos son los soportes sobre los que descansa la identificación tranquilizadora y la participación en la locura general” (Zamora, 2004: 74).

tria impone a los hombres lo que desean. De ahí que la integración del tiempo libre se haga con tan pocas dificultades; los hombres no advierten hasta qué punto, donde se sienten libérrimos, en realidad son esclavos, porque la regla de la esclavitud opera al margen de ellos” (Adorno, 1969/1993: 57).

Los deseos y las necesidades del sujeto “se han convertido por completo en funciones del aparato de producción” (Adorno, 1968/2004: 337), y su reificación se constituye en una suerte de “segunda naturaleza” (Adorno, 1968/2004: 340), que es un producto histórico pero que se asume no obstante como algo esencial y a priori. La industria cultural coopta el tiempo y la disposición pulsional de los sujetos, ofreciéndoles objetos de consumo siempre cambiantes en su apariencia pero iguales en su estructura esencial, pues todos ellos responden a la lógica del fetichismo de la mercancía y, por ello, en el fondo, la aparente novedad es siempre lo mismo. En todos lados, en todos los productos culturales, se reproduce una misma imagen falsa del mundo a través de los más variados disfraces: “la cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza” (Adorno & Horkheimer, 1944/2009: 165).

El ritmo de la producción es también el ritmo del uso del tiempo libre, es un tiempo acelerado en el que todo parece cambiar vertiginosamente, pero este ritmo “garantiza que nada cambie” (Adorno y Horkheimer, 1944/2009: 179), que nada realmente nuevo surja o que todo lo que se desvía sea rápidamente incorporado en la unidad de la producción económico-cultural. El sujeto que se divierte o que se distrae mediante el consumo de los productos culturales, quiere sustraerse al proceso del trabajo, pero debido a que la diversión es semejante al estereotipado y seriado ritmo de la producción el sujeto no puede ya sino experimentarla como “copias o reproducciones del mismo proceso del trabajo”, y así “el placer se petrifica rápidamente en aburrimiento” (Adorno y Horkheimer, 1944/2009: 182-183).

No es extraño entonces que la condición del sujeto contemporáneo sea la del permanente aburrimiento, el inagotable tedio que solo se encubre mediante una mortífera y acelerada inmersión en una enajenación que avasalla los sentidos y que obtura el pensamiento. El imperativo es negar el malestar a toda costa, a costa incluso de la propia vida, gozar eternamente y sin respiro para no ofrecer cara a la horrorosa verdad de la pérdida de sí mismo. Encarar el malestar y el tedio sería un camino para romper el velo ideológico de la sociedad de masas, pero en ella todo está hecho para que el sujeto actúe como si no los padeciera, aunque indudablemente estén presentes. Sobre la confesión del malestar pesa actualmente el signo de la culpa.

Vale la pena detenerse en uno de los mecanismos cada vez más predominantes en la forma de dominación propiciada por la industria cultural: la psicología. Es bastante evidente que la función adaptativa o readaptativa de la disciplina psicológica es cada vez más obsoleta en las sociedades del capitalismo posliberal, pues la psicología que modela la subjetividad enajenada ya no se encierra en las paredes de los consultorios privados, sino que explota en la totalidad de la cultura que ahora se ha vuelto una cultura psicologizada. “El fetichismo de la mercancía llega hasta la más íntima constitución del alma” (Zamora, 2004: 84), lo que implica que la ideología termina por hacer cuerpo, sin residuo aparente, con la realidad social y con el sujeto en sus esferas más íntimas, produciendo en éste una conciencia afirmativa y suprimiendo su individualidad. Estamos pues en el terreno de una verdadera “cosificación del mundo de la vida” (Zamora, 2004: 119). La cultura en la que impera la industria cultural es esencialmente una cultura psicologizada, pues en ella, como señala Blanca Muñoz, “la psicología y la conciencia entran como la parte más importante del negocio ideológico” (Muñoz, 2011: 71). Las llamadas “Industrias de la Conciencia” producen “psicologías sociales” para propiciar una “dominación irracional y planificada” (Muñoz, 2011: 75). Para Muñoz, esta reciente modalidad de dominación, tanto más efectiva en la medida en que se basa en la ilusión de libertad y felicidad, surge “de la adaptación de la psicología a la economía”, a través de la cual se acotan y limitan “las posibilidades de existencia” (Muñoz, 2011: 87).

Por su parte, Freud no creía que el objetivo del psicoanálisis fuera la eliminación del malestar ya que éste expresa una verdad sobre la situación del sujeto en la cultura, y mientras exista una cultura carente de libertad el malestar no puede ni debe desaparecer, pues es la protesta exigua pero liberadora de lo reprimido. No obstante, en la cultura psicologizada de masas la psicología y la psicoterapia se ponen al servicio del valor como encargadas de silenciar el malestar.

Adorno y Horkheimer se refieren irónicamente a los psicólogos como los “filósofos a domicilio”, quienes “con el corazón del lado derecho, que, con su afable intervención de individuo a individuo, hacen de la miseria socialmente reproducida y perpetuada casos individualmente curables” (Adorno y Horkheimer, 1944/2009:195). Ciertamente, cada vez menos es necesario hablar de “cura” en el sentido de adaptar y reintegrar al individuo al esquema de la socialización capitalista, pues en un “mundo administrado”, para retomar el término que emplean Adorno y Horkheimer, el alma se encuentra ya desde el inicio en la disposición de plegarse a las exigencias del sistema.

Como señalan Christine Resch y Heinz Steinert: “Por medio de la expresión “mundo administrado” no solo se describe una parte de los medios de producción intelectuales. Más bien se trata de la disposición permanente de los individuos que son entrenados para instrumentalizarse a sí mismos y definirse a sí mismos en categorías de explotabilidad -o ser excluidos y, en caso extremo, eliminados.” (Resch y Steinert, 2011: 46). Esta disposición del individuo muestra el aspecto dialéctico del análisis que efectúa la Teoría Crítica acerca de la industria cultural, pues no es ésta solo una maquinaria aplastante de dominación heterónoma que funciona de arriba hacia abajo, sino que lo hace mediante la disposición del individuo a entrar en sus redes poniendo en juego el propio deseo individual de dominación. Esta disposición individual que ya no se arranca mediante un forzamiento represivo en contra de la autonomía del sujeto, sino que se afirma como una aquiescencia complaciente, es el signo de una alteración en el sujeto, un signo de aquello que Jordi Maiso define como “transformaciones antropológicas de amplio calado” (Maiso, 2019: 66), es decir, un debilitamiento de la potencia dialéctica del individuo humano. Esta merma en la autonomía individual por el efecto de las transformaciones sociales y culturales sobrevenidas en el pasaje desde un capitalismo liberal hacia un capitalismo monopolista regulado regulación políticamente, es lo que examinaremos a continuación.

3 EL AUGE DEL INDIVIDUO AUTÓNOMO EN EL CAPITALISMO LIBERAL Y SU DISOLUCIÓN EN EL CAPITALISMO POSLIBERAL AUTORITARIO

El término “individuo” es aun totalmente familiar para nosotros en el siglo XXI, aunque su concepto no es definitivamente igual a aquel con el que ascendió a categoría filosófica y económica hace unos tres siglos. Desde los albores de la modernidad el concepto de individuo se asocia “con la capacidad de autoconciencia, de autodeterminación y autoexpresión de los seres humanos en calidad de miembros de la sociedad” (Zamora, 2004: 102). El concepto de individuo tiene como fundamento normativo la autonomía, pero ésta no alude a una individualidad cerrada y autofundacional sino que la individualidad se entiende como autónoma en relación a la sociedad, o incluso como resistencia a lo social. El contexto en donde se cimentará esta noción de individualidad como autonomía es en la sociedad burguesa del capitalismo de productores y luego en el libre mercado entre los siglos

XVIII y XIX. En este contexto, la política y la filosofía han delineado la figura del individuo adecuada al liberalismo económico, es decir, el individuo autónomo que hacer valer sus derechos políticos y económicos, lo que es concebido como la asunción de una responsabilidad sobre sí mismo y de lo cual depende la felicidad personal. Por ello, dice Adorno que:

“...cuando la economía de libre mercado suprimió el sistema feudal y precisó tanto del empresario como del libre asalariado, se constituyeron estos tipos no solo profesionalmente, sino a la vez antropológicamente; ascendieron conceptos como el de la responsabilidad de sí mismo, la previsión, el individuo autosuficiente, el cumplimiento del deber, pero también el de la rígida obligación moral, el vínculo con las autoridades interiorizado.” (Adorno, 1953/2004: 421)

La afirmación de la individualidad constituida en la relación con los otros depende, en el liberalismo económico, de la concepción del individuo libre que puede determinar el rumbo de su vida a través de sus propiedades económicas. La individualidad liberal se basa pues en la posibilidad de confrontar los intereses personales con los ajenos mediante el poder que otorga la posesión económica en un terreno social y mercantil que se asume como igualitario en cuanto a las libres oportunidades de enriquecimiento. Como señala C. B. Macpherson: “El individuo, en una sociedad posesiva de mercado, es humano en su calidad de propietario de su persona; su humanidad depende de la libertad de todo salvo de las relaciones contractuales interesadas con los demás; su sociedad consiste en una serie de relaciones mercantiles” (Macpherson, 1962/2005: 265).

La libertad de propiedad y de comercio serán entonces los factores fundamentales en la constitución de la individualidad burguesa en el mundo moderno. Las teorías filosóficas y políticas liberales del periodo de la Ilustración y del siglo XIX se constituirán como un corpus teórico amplio y diverso que justificará la libertad y el igualitarismo entre individuos. Así también, un conjunto cada vez más amplio de espacios, técnicas, productos culturales y mercancías favorecerán la constitución de un ámbito privado e íntimo de dominio personal en la vida cotidiana, entre ellos, la propia familia burguesa, la cual se constituyó como núcleo de autoridad y baluarte de la formación identitaria individual. También, y no menos importante, se conforma en ese tiempo (siglos XVIII y XIX) una individualidad psicológica interior a la que se le atribuyen motivaciones, necesidades y deseos que se asumen como inmanentes a la naturaleza humana y no como productos secundarios del orden económico liberal.

Al criticar la producción moderna del individuo, Max Horkheimer invierte la relación ideológica entre una esencialidad psicológica del individuo egoísta y su expresión en forma de relaciones de libre mercado, y se alza “contra aquella desfiguración economicista de la teoría del hombre, llevada a cabo por corrientes psicológicas y filosóficas” (Horkheimer, 1932/2008: 36). Horkheimer quiere mostrar que el concepto del individuo posesivo, propio del capitalismo de libre mercado, no es de origen psicológico o filosófico sino económico, y que más bien las teorías psicológicas que definen al individuo como posesivo, egoísta y competitivo, incurrían en un sesgo economicista del que no son conscientes o que no confiesan. Estas psicologías son ideologías que reifican la imagen de un individuo caracterizado por una naturaleza que sería la base de la economía, y que ocultan la inversión enajenante que disimula la raíz económica de tal imagen. Adorno confirma este planteamiento cuando señala que “El individuo debe su cristalización a las formas de la economía política, sobre todo al mercado urbano” (Adorno, 1951b/2013: 154).

La ilusión que el concepto liberal de individuo sostiene es la de una autonomía surgida desde la propia persona, y sobre la que se fundaría la iniciativa individual para entrar en competencia con otros propietarios en el contexto de las relaciones mercantiles. Esto es, propiamente, el mito del individuo autoconstituyente. Esta imagen ideológica que coincide con el sentido común, como señala Horkheimer (1932/2008), esconde su reverso verdadero: que el individuo está esencialmente determinado por las relaciones sociales de producción e intercambio y no al revés. Por lo tanto, el individuo autónomo moderno es la máscara ideológica del sujeto determinado por la economía.

En el caso del trabajador, su conversión a ciudadano libre implicó, paralelamente, su transformación en proletario, libre, sí, pero para vender su fuerza de trabajo al patrón. Esta forma de enajenación implicó, como señala István Mészáros: “la extensión universal del principio de vendibilidad”, es decir, la transformación de todas las cosas en mercancía, y “la conversión de los seres humanos en “cosas”, de manera que pudieran presentarse como mercancías en el mercado”, y finalmente, “la fragmentación del cuerpo social en “individuos aislados” (Mészáros, 1970/1978: 35).

Si en el capitalismo de libre mercado el mecanismo económico de autodeterminación del individuo se concentraba en el contrato entre propietarios, las crecientes diferencias económicas entre ellos pronto propiciaron una evidente desigualdad

en la competencia. Pero la explicación del enriquecimiento desigual se justificó, económica y filosóficamente, mediante el subterfugio ideológico del efecto de las leyes propias del mercado que actuaban según su propia determinación “natural”, y las cuales tenderían, en virtud de su propia inercia, a una autoregulación y armonización. Una “mano invisible” se encargaría entonces de paliar naturalmente las desigualdades propiciadas por el libre intercambio de mercancías. Pero, por el contrario, lo que se volvió evidente muy pronto fue que la riqueza jamás llegó a quienes solo disponían de su fuerza de trabajo para vender, y que aquellos propietarios que podían vender algo más que su fuerza de trabajo muy pronto lo perdieron en la lucha con propietarios y productores económicamente más poderosos, quienes eventualmente se constituyeron en corporaciones y grandes industrias.

La intervención reguladora del Estado poco a poco se restringió y para finales del siglo XIX éste se volvió casi impotente frente a los grandes consorcios. Ante el avance del poder económico y la pérdida de vigencia del dispositivo individualizador moderno –es decir, el contrato entre productores libres–, el individuo se fue desrealizando hasta mostrar su imagen menguada como sujeto cautivo del mercado. Lo que la conciencia reificada del individuo burgués -o aburguesado- no pudo y no puede atisbar es que la contradicción está en su propio fundamento, pues su libertad es solo el reflejo invertido y falso de su real dependencia económica. Por ello, como Zamora afirma: “el concepto de individuo es, en un sentido genuino, ideología” (Zamora, 2004: 233).⁵ No es que el individuo moderno no gane algo de libertad afirmativa a partir de su propia autonomía –a diferencia de la plena dependencia del individuo feudal, por ejemplo–, sino que esta libertad está determinada

⁵ Es por esto también que José Antonio Zamora señala que “El principio protoburgués de la afirmación de la subjetividad autónoma es un principio derivado, cuya génesis es preciso sacar a la luz, en primer lugar, para entender por qué la promesa de emancipación moderna ha fracasado y, en segundo lugar, para intentar abrir a los individuos aquellas posibilidades de libertad y singularidad que la totalidad social antagónica bloquea” (Zamora, 2018: 1007-1008). A pesar de que el análisis que llevamos a cabo aquí pueda parecer nostálgico en relación a la autonomía del individuo liberal, no obstante, y siguiendo el análisis de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* y la lectura que Zamora realiza de éste, debemos señalar que aún la subjetivación del individuo propio del capitalismo liberal está precedida por la cosificación de la objetividad social. Pues, de hecho, no hay constitución de la individualidad que no presuponga el olvido de las condiciones sociales y del carácter cosificador de su relación con el mundo social, con la naturaleza y consigo misma. De ahí la importancia, como lo veremos más adelante, del psicoanálisis freudiano en la comprensión del carácter dialéctico del yo (núcleo de la individualidad): el yo es interiorización de la dominación. El yo es dependiente, al mismo tiempo, de las exigencias externas e internas, pero también independientes de ellas.

y acotada por las contradicciones del propio sistema económico. A propósito de esto, nos dice Adorno en su *Dialéctica Negativa*:

“La ley del valor se impone por encima de los individuos formalmente libres. Según Marx, éstos carecen de libertad como ejecutores involuntarios de esa ley, y tanto más a fondo cuanto más aumentan los antagonismos sociales, a pesar de que éstos provocaron la idea de libertad. El proceso de autonomización del individuo, función de la sociedad de cambio, termina con su integración en ella, es decir, con su abolición. Lo que produjo la libertad se convierte en lo contrario de ella. El individuo fue libre como sujeto burgués de la economía, mientras el sistema económico requirió la autonomía para poder funcionar. Con ello la autonomía individual se encuentra negada potencialmente ya desde un comienzo. La libertad de que estaba orgullosa era también, como Hegel caló el primero, algo negativo, escarnio de la verdadera; expresión de la contingencia del destino social de cada uno. La ideología ultraliberal ensalzó la necesidad real contenida en la libertad de imponerse y abrirse paso con los codos; fachada de la total necesidad con que la sociedad obliga a cada uno a la *ruggedness* si quiere sobrevivir.” (Adorno, 1966/1984: 260-261)

Las contradicciones históricas que fundan al individuo burgués y que se agudizan con el paso hacia el capitalismo monopolista del siglo XX, lo escinden entre la universalidad de la producción y de la política, y sus intereses personales, o entre el espacio público y el privado, también entre el ámbito familiar y el ámbito económico y político extrafamiliares, entre su autonomía y su dependencia de las leyes y de las relaciones comerciales, y entre la libertad y la opresión, sobre todo aquella que se hace patente en la miseria del proletariado y en la dominación de la mujer en el matrimonio burgués y la familia patriarcal. Por ello, respecto de esto último, a pesar de que la familia patriarcal decimonónica se haya constituido como un reducto privado de resistencia frente al voraz y enajenante mundo de la competencia económica, aún dentro de ella la contradicción se actualizaba en las disimetrías de poder entre los sexos y en la idealización del papel de la mujer.

Como lo señala Eli Zaretsky (1976/1978), la familia y la individualidad privada se convirtieron en bastión, no ya de avance, sino de resistencia frente el embate del mundo social. Si el individuo liberal afirmaba su autonomía en el terreno amplio del libre mercado, el individuo pequeñoburgués o el proletario solo podían afirmarse en el reducido ámbito de su espacio familiar y de su subjetividad privada. Pronto esta individualidad precaria se extendería como norma en todo el campo

social. En este contexto, dentro de la propia familia se reproducían las contradicciones externas de las que se trataba de escapar, pero ahora por la vía de las imposiciones de la autoridad paterna y de la opresión de la mujer en su papel de madre e hija. De esta forma, la ya de por sí mermada individualidad del proletario o del pequeñoburgués padecía también las contradicciones del ámbito familiar como un reflejo de las contradicciones del mundo social y económico. Esto exacerbaría la escisión interiorizada dentro del propio individuo causando su colapso subjetivo, que es justamente lo que Freud va a observar en el terreno de la clínica psicoanalítica y que tematizaría a través de la imagen del complejo de Edipo.

Cada vez más el mercado se fundamentaba menos en los intereses conscientes de los individuos, y los grandes monopolios y consorcios se volvieron indispensables para el individuo, quien ahora, disminuido y empobrecido en todo sentido, se redujo a mero objeto de uso y desecho por parte del poder de la economía de producción en masa. El sistema económico reificado se alzó como un poder extraño y ajeno al individuo. Mientras aún pudo corroborarse la consciencia de la situación trágica del individuo en la cultura –tal como la sostuvo Freud–, podía afirmarse la subsistencia de su rebeldía autoafirmativa. El individuo padecía una eterna pero activa infelicidad en su fallida confrontación con la cultura. Pero, nos dicen Adorno y Horkheimer: “la liquidación de lo trágico confirma la liquidación del individuo” (Adorno y Horkheimer, 1944/2009: 99). El mundo administrado del capitalismo posliberal, que ya hemos descrito en el apartado anterior, acaba con la tragedia del individuo en su confrontación con el mundo social o, al menos, lo hace indiferente a ella. Con esto no debe pensarse que intentamos plantear que el capitalismo posliberal ha resuelto las contradicciones sociales, sino que ellas ya no son percibidas como tales. En el mundo administrado, el individuo es abolido como potencia crítica y negativa, es aplastado en una unidimensionalidad antidialectica, como señalaría Marcuse (1953/2010) en *El hombre unidimensional*. En este contexto, el ser humano es modelado miméticamente a imagen y semejanza del sistema. Por ello, el sujeto contemporáneo se caracteriza por su conformismo y su pasividad ante las demandas de la cultura.

Así como las mercancías no se diferencian cualitativamente unas de otras, sino que en ellas vale solo el criterio abstracto del valor de cambio, los individuos también han perdido cualquier singularidad que los constituya como individuos auténticos. Por ello, Adorno y Horkheimer nos dicen:

“La industria cultural ha realizado malignamente al hombre como ser genérico. Cada uno es solo aquello que en virtud de lo cual puede sustituir a cualquier otro: fungible, un ejemplar. Él mismo, en cuanto individuo es lo absolutamente sustituible, la pura nada, y eso justamente es lo que empieza a experimentar tan pronto, con el tiempo, llega a perder la semejanza.” (Adorno y Horkheimer, 1944/2009: 190)

A la industria y a los grandes consorcios no les interesa la especificidad cualitativa del individuo, porque éste, de hecho, se reduce cada vez más a una homogeneidad generalizada. Al sistema le interesa el individuo en su forma de empleado o de consumidor, es decir, en su capacidad para generar plusvalor. Más allá de eso, el individuo no tiene derecho al reconocimiento ni a la vida. Como sugiere Marcuse (1953/2010) en *Eros y civilización*, incluso el aspecto menos domeñable del individuo: su inconsciente pulsional –las fuerzas de *Eros* y *Tánatos*–, es cooptado y encauzado directamente por los mecanismos de la cultura represiva, ahora ya sin la mediación del yo. Y aunque en realidad jamás ha sido ni será posible una verdadera individuación –ya que el individuo no puede afirmarse como mónada cerrada impermeable al mundo social–, en el capitalismo avanzado el individuo se vuelve solo una ficción nostálgica, se convierte en una “pseudoindividualidad” (Adorno y Horkheimer, 1944/2009: 200). Precisamente, bajo la ilusión de la libertad y de la capacidad autoconstituyente, los pseudoindividuos de nuestro tiempo perdemos la potencia dialéctica, solo mediante la cual podríamos ganar en autonomía legítima.

“La individualidad pierde su base económica” (Horkheimer, 1947/2010: 152), pues fue sobre ella que se afirmó la individualidad moderna en el libre mercado, pero en el capitalismo posliberal –capitalismo menos libre que nunca–, es por la economía que el individuo se desvanece. En esta fase avanzada del capitalismo, la falsa libertad se ha vuelto un mecanismo de dominación social muy efectivo. Es innegable que el progreso de las fuerzas de producción ha venido junto con una sensible mejora en cuanto al nivel de vida de los trabajadores, como ya lo señalábamos: jornada laboral más reducida, aumento en los salarios y beneficios logrados a partir de las luchas sindicales. Estos beneficios no son gratuitos, sino que se han incorporado a los propios mecanismos empleados por el sistema capitalista para extender enteramente su dominio sobre el mundo de vida del trabajador.

El trabajador que puede comprar *commodities* y distraerse con los productos de la industria cultural en su tiempo libre no experimenta ya el malestar de la enajenación en el trabajo como una herida abierta y punzante. Su felicidad, sin embargo,

por más embriagadora que pueda ser, es no obstante falsa pues no es equivalente a la supresión verdadera del malestar. Como señala Adorno: “lo ficticio que desfigura hoy toda satisfacción de la necesidad se percibe indiscutiblemente de forma inconsciente” (Adorno, 1968/2004: 340).

La sociedad de masas encuentra y produce medios de apaciguamiento o de encubrimiento del malestar corporal y subjetivo, y con ello obtura con mucho éxito la revuelta del individuo contra el sistema. El individuo trágico y desventurado, y por eso mismo urgido de una victoria sobre las fuerzas que lo oprimían, era aún una figura presente en el tiempo en que Marx y Engels presagiaban la inminente explosión revolucionaria propiciada por las masas proletarias a mediados del siglo XIX. Pero en el capitalismo del siglo XX y XXI el falso individuo parece tener obturada la vía de retorno hacia su negatividad perdida, pues ha ganado una felicidad falsa y enajenante que lo reduce a mero apéndice del sistema de producción, a mera pseudoindividualidad producto de una entronización de los procesos de sujeción orientados hacia el individualismo. Individualismo no es individuo. El individualismo es la ideología dominante en nuestro tiempo, es la afirmación de lo inexistente: el individuo; y es la negación del individuo como potencia relativamente autónoma y crítica.

4 SUBJETIVIDAD DAÑADA, HERIDA NARCISISTA Y PATOLOGÍA DE LA NORMALIDAD

Eli Zaretsky formula la pregunta acerca de por qué los jóvenes europeos libres e instruidos –la mayoría de ellos muy jóvenes– habían aceptado o habían sido persuadidos para entregar sus vidas, incluso con determinación y orgullo, en la Gran Guerra. Responde:

“El siglo XIX dio una respuesta a esta pregunta: al morir, uno no pierde la vida, la *sacrifica* por la nación. Esta respuesta conectó el nacionalismo moderno con la ética anterior del guerrero que estaba arraigada, en última instancia, en las religiones expiatorias. El sacrificio da dignidad a los pueblos, naciones o causas, unifica el pasado y el presente bajo un signo común y hereda una exigencia a las generaciones futuras. Identificar las muertes de los soldados como una serie de eventos significativos y consagrados da a la nación su realidad incomparable. El sacrificio también canaliza el heroísmo masculino, ya que se basa en el ritual, la raza, el tribalismo y la idea de una fundación nacional. Durante la Primera

Guerra Mundial, la ética del guerrero, el nacionalismo romántico y los ideales del martirologio y del autosacrificio comenzaron a ser cuestionados. (Zaretsky, 2015/2017: 183)

Con mucho margen de error, podríamos apostar a que la Primera Guerra Mundial fue el acontecimiento que marcó el principio del fin del individuo liberal, en el sentido en que lo hemos descrito en el apartado anterior. Tal vez el último atisbo de individualidad real dependía del resto de moral aristocrática que circulaba en las últimas monarquías europeas finiseculares del siglo XIX.

No es que después de 1918 los hombres no hayan accedido a ir a la guerra, pero seguramente lo hicieron cada vez más con la convicción de que el sacrificio de su vida no estaba justificado en aras de un ideal político o moral tal como el honor, la valentía o la nación. Es también verdad que, como lo sugiere Zaretsky (2015/2017), en este punto encontramos el definitivo naufragio de la vieja moral aristocrática, guerrera, y el ascenso de una nueva sensibilidad modernista, ya definitivamente burguesa, que dio paso a una también nueva conciencia de la autonomía personal. Además, y por supuesto, la Primera Guerra Mundial fue el primer acontecimiento histórico que fungió como una revelación incuestionable de las catastróficas potencialidades inherentes a la modernidad, lo cual será un pilar fundamental de reflexión de la Teoría Crítica.

Recordemos que el estudio y el tratamiento de las neurosis de guerra llevó a Freud a reformular radicalmente su metapsicología en la década de 1920. La descomposición del individuo, cuya consistencia psicológica y moral colapsa definitivamente ante el trauma de guerra, representa el momento histórico a partir del cual el psicoanálisis se declara impotente para curar el malestar. El psicoanálisis freudiano tuvo un impacto cultural enorme hacia principios del siglo XX porque su método podía aún lidiar con los efectos sintomáticos de la disolución del individuo. Podríamos decir que Freud, hacia finales del siglo XIX, observó, entendió y curó exitosamente mucho más de lo creyó observar, entender y curar. El sujeto neurótico que Freud atendió en *Berggasse 19* hasta finales de la década de 1920, era el ya bastante menguado individuo liberal. La neurosis freudiana fue el último drama trágico del individuo moderno. No debe ser mera casualidad que Freud –también él mismo uno de los últimos representantes del pensamiento liberal ilustrado– haya recurrido a una de las tragedias más desventuradas y conmovedoras de la historia –*Edipo Rey*, de Sófocles– para entender la condición neurótica.

Lo que Freud comprendió muy bien a partir de entonces -a pesar de haber elevado, injustificadamente, una condición histórica al nivel de un mito fundacional-, fue que la subjetividad estaba afectada por un daño irreparable. Probablemente el psicoanálisis no se hizo presente antes en la modernidad porque sencillamente no era necesario. Solo la urgencia de un agudo daño a la subjetividad liberal por efecto de la consolidación y avance de la enajenación capitalista tornó urgente una terapéutica que, empero, estaba destinada a fracasar en el momento en que la subjetividad escindida colapsara rindiéndose ante las exigencias del sistema capitalista. La neurosis fue la expresión más intensa de la trágica protesta del individuo liberal frente aquello que pretende aplastar su fuerza autoafirmativa y su potencia dialéctica.

El último reducto de la individualidad enferma, después de haber sido reducida a mero objeto en el campo de la economía, se encontraba en las relaciones familiares. Ahí fue donde Freud problematizó el daño subjetivo como drama edípico. Por esto es que Adorno señala:

“No resulta casual que el psicoanálisis se concibiera dentro del ámbito de la vida privada, de los conflictos familiares, de la esfera del consumo hablando en términos económicos: éste es su dominio, ya que el juego de fuerzas propiamente psicológicas está delimitado al sector privado y apenas tiene poder sobre la esfera de la producción material.” (Adorno, 1955/2004: 49)

Como ya hemos señalado, esto no significa que el individuo liberal fuera una mónada perfecta, ni que su enfrentamiento con la sociedad se hiciera desde la plena autonomía familiarista. La individualidad es siempre dependiente de lo otro, solo puede constituirse al encontrarse consigo misma en su enfrentamiento con lo otro. Tal como la conciencia en el sentido de Hegel, la individualidad solo puede llegar a completarse a sí misma en el enfrentamiento con lo que la niega. Entonces, no estamos diciendo que el individuo liberal se constituyera autorreferencialmente, sino que solo en su situación desventurada, en la lucha con lo que a su vez lo enfrenta, pudo consolidar su prestigio y su autoafirmación. El individuo freudiano aparece como severamente dañado en su capacidad dialéctica para autoafirmarse en la negación de aquello que a su vez lo niega, y esto que lo niega es la sociedad capitalista posliberal y monopolista que se afirma progresivamente desde la década de 1920. Sociedad que Freud tematizaría bajo el amplio concepto de “cultura” sobre todo en *El malestar en la cultura* de 1930.

La distancia que separaba al individuo respecto de aquello que lo niega, es decir, la totalidad social cosificada, se angosta a medida que los poderes económicos y

políticos del mundo administrado ganan el poder que el individuo pierde. La “jaula de hierro” del espíritu del capitalismo (Weber, 1904/2016) no tiene nada de espiritual, pues es la materialización de la ampliación del poder material, económico y político del capitalismo sobre la totalidad de la vida del individuo y de la sociedad en su conjunto. La anulación de la distancia entre individuo y sociedad por efecto del aparato administrativo en las burocracias de los estados autoritarios postliberales y también por efecto de la industria cultural, obtura la posibilidad de mantener la contradicción trágica pero necesaria para que la dialéctica entre el individuo y la sociedad se mantenga.

El daño recae principalmente en la capacidad que tiene todo individuo para autoafirmarse en su distancia con lo que lo niega. Y esta capacidad, en la perspectiva de Freud, es detenida por el yo. Aunque el individuo siempre haya sido sujeto –ente escindido dialécticamente entre lo que es y aquello que lo niega–, no obstante, la instancia que representa la máxima autonomía del individuo en esta tensión –al grado de ser ilusoria por efecto del narcisismo– es su yo, el cual se ensancha engañosamente a medida que puede sostenerse en su autoafirmación. El narcisismo siempre es un exceso ilusorio, pero necesario, para el sostenimiento del yo en su confrontación con lo que pretende negarlo. Como señala Zamora, en el capitalismo tardío “el endurecimiento estructural del sujeto, que en esencia ya encontramos en el orden burgués, se convierte en sus formas extremas en una debilidad del yo sometido a la autoridad” (Zamora, 2004: 109). El yo, enajenado de su prestigio triunfante, sufre la incapacidad para erigirse como digno contrincante del orden social y económico. La autonomización reificada de la administración burocrática y del aparato de producción son el correlato de la debilidad yoica del sujeto contemporáneo. El yo, carente de fuerza y consistencia libidinal, no puede ya sino sucumbir a la voracidad devoradora del sistema estatal y económico engrandecido. Adorno señala a este respecto: “La actual debilidad del yo, que ni mucho menos es sólo psicológica, sino que registra la impotencia real de cada uno frente al aparato socializado, estaría expuesta a una medida insoportable de molestias narcisistas, si no se buscara un sustitutivo por medio de la identificación con el poder y el señorío de lo colectivo” (Adorno, 1961/2004: 103).

Adorno afirma que la debilidad del yo no es solo un rasgo individual, sino que tiene efectos narcisistas masivos sobre las masas. Y es que el yo, imposibilitado para resistir al embate generalizado de la dominación social, no puede sino padecer una merma narcisista en su función de autoconservación, que es enajenada en una

identificación con la conservación de la totalidad social cosificada. En el capitalismo, la autoconservación del sujeto no se logra sino mediante el rodeo por la conservación del sistema, y esto se debe a que el yo, que es apenas una cáscara vaciada de contenido crítico debido al “agravio narcisista” (Adorno, 1955/2004: 67) que padece, pierde su capacidad de sobreponerse conscientemente y críticamente a la enajenación y se asimila a los mecanismos irracionales del dominio capitalista.

El declive del yo, núcleo de la individualidad, es concomitante al ascenso del narcisismo social. El desprecio que Freud manifestaba hacia las masas, a pesar de reflejar un prejuicio burgués, era indicativo también del riesgo de disolución del yo en la masa. La “miseria psicológica de la masa” que denunciaba Freud (1921/2004) es el producto del vuelco del narcisismo hacia el Ideal del yo externo y hacia la identificación con los otros. El yo, en la masa, sufre una doble mengua narcisista. Primero, por la sustitución del Ideal del yo por un ideal externo (por ejemplo, un líder carismático) y, segundo, por la identificación con los yoes de los otros miembros, lo cual provoca que los límites de la individualidad se desdibujen. También recordemos que para Freud (1921/2004), el narcisismo que el sujeto deposita en la idealización y en la identificación al entrar en la masa, es una forma de continuación del goce sexual por otros medios, a través de la suspensión de la crítica superyóica. Este goce atávico en la masa bloquea los caminos de las “vías de influencia recíproca” de la pulsión (Freud, 1905/2004), endurece la plasticidad de ésta y cierra los caminos de la sublimación. Por eso, el sujeto masificado pierde la capacidad crítica de su yo para autoafirmarse en tensión con el Ello, el Superyó y la realidad, ya que su narcisismo ha sido enajenado en una masificación gozante y fascinadora.⁶ De acuerdo a Adorno, los sujetos del capitalismo postliberal:

⁶ En este punto debemos retomar brevemente las tesis de Adorno acerca de la psicología de masas del fascismo, vía su lectura de Freud, para establecer un momento preciso en el proceso de desintegración capitalista de la individualidad. Parecer ser que la manipulación directa de las pulsiones inconscientes por fuerzas externas, suspendiendo la mediación crítica del yo, tomó una forma prominente en la instrumentalización de la propaganda del fascismo alemán y de la cultura de masas en los Estados Unidos. Nos dice Adorno que “la irracionalidad de la propaganda fascista se convierte en racional en el sentido de la economía libidinal” (Adorno, 1951a/2004: 402), ya que la identificación con un líder carismático que unifique a la masa, como sustituto de un Ideal del yo venido a menos por efecto de la anulación de la autoridad patriarcal, permite aún una mínima gratificación libidinal a los individuos. Las masas, nos dice Paul-Laurent Assoun, son “fábricas de ideal” (Assoun, 1993/2003: 156) que brindan una alternativa a la sublimación, es decir, que permiten sortear la renuncia pulsional que exige la cultura, y que propician una sexualización de lo social o una socialización de lo sexual. La formación del ideal en la masa es pues la reproducción, a gran escala, del goce narcisista en el yo ideal infantil.

“... ni poseen un yo ni actúan propiamente de un modo inconsciente, sino que reproducen de forma refleja el rasgo objetivo. Ejercen conjuntamente un ritual sin sentido, siguen el ritmo forzado de la repetición, empobrecen afectivamente: con la destrucción del yo asciende el narcisismo o sus derivados colectivistas.” (Adorno, 1955/2004: 76-77)

El daño narcisista en el yo encuentra resarcimiento en el narcisismo vertido sobre la colectividad. El sujeto recupera, ilusoriamente, algo de fortaleza yoica en la fuerza psíquica de la masa y de esta manera tiende a interpretar su debilidad como fuerza, lo que no hace sino aumentar su debilidad real (Zamora, 2007). Debido a la enajenación de la autoridad de la familia patriarcal en beneficio de la racionalidad instrumental capitalista (Horkheimer, 1936/2008) puede suponerse una “no interiorización del super-yo” (Zamora, 2007, p. 111.), el cual se mantiene en su forma externa como dominio social.⁷ La fuente de la autoridad no está ya internalizada,

Adorno muestra que, tanto el fascismo como la cultura de masas, resultan de una falla en la internalización del ideal yo, pero que son al mismo tiempo modos de resarcir el narcisismo yoico mediante un ideal externo. En el fascismo los impulsos arcaicos del ello son explotados por el líder, en tanto que éste suple el objeto perdido correspondiente a los deseos insatisfechos de autoridad por partes de los sujetos. El comportamiento fascista no expresa simplemente los impulsos agresivos, sino que está motivado por un narcisismo que es, en sí mismo, una debilidad del yo y que se expresa como una disminución de la conciencia crítica. Para Adorno (1951a/2004), el comportamiento fascista no expresaría solamente la agresión proveniente del ello, sino que estaría motivada por una “herida narcisista”, por una aflicción del yo. Es por este intento de resarcimiento del yo en el Ideal externo, y no por una asimilación plena y sin residuo a la figura del líder, que el ritual fascista se muestra con un carácter artificioso. Dice Adorno: “el ego desempeña un papel demasiado grande en la irracionalidad fascista para admitir una interpretación del supuesto éxtasis como una mera manipulación del inconsciente. Hay siempre algo de sedición, algo de espurio en relación a la histeria fascista, que requiere atención crítica si la teoría psicológica sobre el fascismo no quiere incurrir en los eslóganes irracionales que promueve el fascismo mismo.” (Adorno, 1946/2004: 373). En la psicología de masas del fascismo y de la industria cultural, una manipulación que no es totalmente inconsciente ha caído sobre el yo. Es el propio yo debilitado el que condice en participar en el “ritual” (Adorno, 1946/2004: 375) de la exhibición fascista para ganar un poco de resarcimiento a su narcisismo. Podemos decir, siguiendo en este punto a Jessica Benjamin, que en el fascismo “la manipulación ha reemplazado a la internalización” (Benjamin, 1977: 56).

⁷ La preocupación, por parte de la Teoría Crítica, de entender cómo la irracionalidad del sistema económico se constituye como una forma de subjetividad ideologizada a través del Superyó –o Ideal del yo–, derivaba en el interés en esa instancia que podría considerarse el elemento mediador entre la sociedad y el individuo: la familia burguesa. En *Autoridad y familia* y luego en *Autoridad y familia en el presente*, Horkheimer (1936/2008, 1960/2005) estudia el papel instrumentalizado e instrumentalizador que cumple la familia en el contexto de la sociedad capitalista contemporánea. La familia había tenido una función educativa en el mundo moderno desde el siglo XVII, a la vez que funcionaba como transmisora del orden jerárquico de la sociedad. Pero el advenimiento del orden económico capitalista postliberal tiende a desplazar estas funciones de la familia y de la autoridad paterna, y a subordinarlas a la racionalidad instrumental económica que ordena la vida social. La familia se reduce a una unidad económica dependiente de las relaciones económicas generales. Por ello, el

sino que se materializa en la totalidad del aparato de control social, el cual se reifica como un poder cuyas demandas son masivas e imposibles de cumplir por un yo individual tan debilitado.⁸

individuo formado en la familia despojada de su autoridad patriarcal y sometido a una instrumentalización familiarista que responde a la racionalidad económica del capitalismo, suele derivar en una adhesión acrítica a las instituciones, grupos o personas que, más allá de la familia, representan los núcleos de la autoridad social.

Esta situación había sido muy bien descrita por el psicoanálisis de Freud a través de las teorizaciones sobre el complejo de Edipo y sobre el Ideal del yo, pues en ellas se muestra que la familia es transmisora de exigencias culturales y que la socialización familiar primera tiene la función de encuadrar al individuo en tales exigencias, ya sea vía la represión, la idealización y, en el mejor de los casos, la sublimación. Pero más importante aún es el descubrimiento de que la función socializadora de la familia siempre es fallida en la medida en que toda represión pulsional fracasa, de ahí el malestar y la neurosis. Este desajuste del sujeto marca el último atisbo de su resistencia frente a la sociedad, es decir, el malestar es la marca de la última resistencia del individuo frente a la asimilación de la autoridad social. De acuerdo a esto, la internalización de la autoridad paterna dentro del yo es la base de la autonomía y de cierto grado de autoconciencia, pero éstas solo se logran junto con el costo del malestar derivado de la represión sobre los impulsos provenientes del ello. Parece ser que en el capitalismo posliberal asistimos a la eliminación del conflicto intrapsíquico por efecto del declive de la autoridad paterna y, por ende, al colapso del proceso de interiorización del Ideal del yo, condición de toda mínima autonomía posible. La internalización del Ideal del yo es reemplazada por la conformidad directa a la presión externa de la totalidad social reificada.

El individuo yoico, jaloneado aún entre sus inclinaciones pulsionales intrafamiliares y la razón instrumental del capitalismo, es al que Freud escucha en el diván y sobre el que teoriza. Es el sujeto desagarrado, a punto de sucumbir ante un amo nuevo y avasallante. Por ello, es posible afirmar, siguiendo los planteamientos de la Teoría Crítica, que todos los grandes casos de Freud reflejan el problema de la decadencia del padre como modelo de autoridad y de identidad al interior de la familia. Marcuse (1963/1970) también reafirmará el advenimiento de la sociedad de masas, en la que el ideal constituyente de un yo, que es cada vez más impotente, se desplaza hacia efímeras figuras de autoridad carismáticas o hacia abstractos y lejanos símbolos. En la sociedad industrializada, “sociedad sin padre” (Ibid.: 106), el psicoanálisis muestra su “anticuamiento” (95).

⁸ Jessica Benjamin (1977;1978) realiza una crítica profunda a la explicación que ofrece Adorno acerca del debilitamiento del individuo en el capitalismo posliberal. Su crítica apunta esencialmente a los aspectos reificantes del yo, de la razón y de la individualidad en la propuesta adorniana. Para Benjamin la concepción de Adorno sobre el individuo y el yo pasa por altas contradicciones importantes en relación a la alta valoración de la racionalidad y la autonomía yoica individual como producto de la internalización de la autoridad paterna. Uno de estos aspectos contradictorios es la reificación del ello como una naturaleza amenazante al yo, como un efecto enajenante del dominio que éste ejerce sobre aquel. Es decir, no es que el yo deba reprimir una parte de sí mismo y del ello por la amenaza pulsional que representan, sino que la represión yoica sobre el ello y sobre parte del propio yo, reifica a éstos como naturaleza ajena y amenazante que hay que dominar. Esta objetivación del ello, favorece la supremacía del yo individual, consciente y racional en la concepción de Adorno, pero también en la de Horkheimer y Marcuse. Pero más importante aún es la crítica que Benjamin realiza a la concepción monadológica e individualizante de producción del yo individual en Adorno, concepción fundada en una “inadecuada teoría de las relaciones de objeto y en una concomitante aceptación del ello objetivado” (Benjamin, 1977: 49-50). La perspectiva kleiniana subyace aquí a las críticas de Benjamin, pues su concepción de la formación del yo individual toma en cuenta la “lucha por el reconocimiento” (Benjamin, 1977: 63) que es la forma básica de la sociabilidad en la que el yo se constituye en una relación ética con los otros, y no esencialmente mediante un proceso de internalización individual de la represión, como lo supone Adorno. Para

Este daño al yo que padece el sujeto es una “herida” que, en su reiteración continuada por obra de los mecanismos enajenantes de la cultura de masas, resultan en una “agregación” y afirman un “extrañamiento” de la sociedad (Adorno, 1952/2004: 23). Las heridas del yo se sedimentan en un “sistema de cicatrices” (Adorno, 1952/2004: 23), y se integran solo mediante el padecimiento y el acorazamiento del propio yo, pero esta integración nunca es completa. Lo que tanto los revisionistas culturalistas (Fromm, Horney, Sullivan, etc.), como Reich, y también Adorno, Horkheimer y Marcuse, denominaban “carácter”, y que Freud no problematizó demasiado, debe entenderse como una conformación patológica históricamente reciente del yo, generalizada apenas desde las primeras décadas del siglo XX a partir del avance del capitalismo monopolista autoritario. El carácter es el yo mermado y endurecido por ese sistema de cicatrices del que habla Adorno, sistema que corresponde a las marcas de las heridas narcisistas que inflige el mundo administrado sobre el sujeto. Pero a diferencia de lo que planteaba Fromm o Reich, para Adorno no hay normalidad, salud o integración armónica a la cual el carácter pueda arribar. En un mundo social administrado, el carácter será siempre un monolito sufre producto de los traumatismos que impone la realidad.

“La estupidez es una cicatriz”, nos dicen Adorno y Horkheimer (1944/2009: 302). La estupidez del individuo masificado, que tanto repelía a Freud, puede entenderse como un “dolor secreto”, producto de una “coacción sin esperanza” que

Benjamin, la verdadera fuente de la culpa y el autoreproche es la “persistente conciencia de ser tratado injustamente” (Benjamin, 1977: 59). Esta sociabilidad constitutiva del yo puede rastrearse hasta sus raíces psíquicas mucha más allá de la instauración del Ideal del yo al término del complejo de Edipo, es decir, puede rastrearse hasta las raíces preedípicas de la relación originaria con la madre. Esta crítica, además, apunta a la supuesta vocación conservadora de la Teoría Crítica al mantener el sesgo patriarcal y masculino en la interpretación de la conformación del Ideal del yo por la vía de la interiorización de la autoridad patriarcal, sin reflexionar en cuanto a la especificidad de la conformación de la subjetividad femenina. En el fondo, sugiere Benjamin, estos planteamientos parecen representar un anhelo de retorno hacia la autoridad patriarcal como base de la autonomía individual (Benjamin, 1978). José Antonio Zamora responde a estas críticas señalando que, de la denuncia que Adorno y otros pensadores de la Teoría Crítica realizan acerca de la disolución del individuo en el capitalismo posliberal, no se sigue necesariamente la defensa de un retorno a la autoridad patriarcal y a la autonomía del individuo liberal. La disolución de la autonomía subjetiva estaba ya inscrita en la estructura patriarcal de la sociedad burguesa, por ello, la autonomía del individuo liberal siempre tuvo algo de ilusorio. Dice Zamora: “La formación de la autonomía relativa en la fase temprana de la sociedad burguesa gana su valor comparativo sólo en relación con la completa destrucción de la autonomía relativa, pero no se convierte por ello en el único modelo posible y, menos aún, deseable de formación de autonomía” (Zamora, 2018: 1019). Es por esto que podemos afirmar, siguiendo a Zamora, que Adorno no defiende un modelo patriarcal de sociedad, sino que diagnostica su disolución en las primeras décadas del siglo XX sin presentar una alternativa evidente de subjetividad liberada.

aplasta el deseo (Adorno y Horkheimer, 1944/2009: 303). El carácter es justamente eso: la suma de cicatrices que se levantan sobre el deseo aplastado del individuo. En palabras de Adorno y Horkheimer:

“... es fácil que en el punto en el que el deseo fue golpeado quede una cicatriz imperceptible, una pequeña callosidad en la que la superficie es insensible. Estas cicatrices dan lugar a deformaciones. Pueden crear ‘caracteres’, duros y capaces; pueden hacer a uno estúpido: en el sentido de la deficiencia patológica, de la ceguera y de la impotencia, cuando se limitan a estancarse; en el sentido de la maldad, de la obstinación y del fanatismo, cuando desarrolla el cáncer hacia el interior.” (Adorno y Horkheimer, 1944/2009: 303)

La estupidez es también una cicatriz si se entiende como marca del sepultamiento de la conciencia verdadera del mundo y de la razón sobre la que aquella se asentaría. Esta estupidez es, entonces, conciencia falseada del mundo. La falsa conciencia es una “solución de compromiso”, en el sentido de Freud (1915/2004), es decir, es el producto de un enfrentamiento entre lo que se ha reprimido y lo que lo reprimió, en el que ambas tendencias pierden y ganan algo. El síntoma neurótico es una solución de compromiso porque es la forma en que el deseo es pobremente satisfecho a costa de su represión. La conciencia falsa del mundo es un triste consuelo para el yo enajenado, es la ilusión que sostiene al empobrecido sujeto cubierto de cicatrices, es su pírrica ganancia por haberlo perdido todo. Esta ganancia consiste en poder hacer ojos ciegos ante el horror del poder totalizado que lo atraviesa enteramente. Entonces, como señala Maiso: “la falsa conciencia seguiría siendo “suspiro de la criatura oprimida”; guiada por la economía de las pulsiones, que necesita el “opio” que le ofrecen las formas de gratificación socialmente tolerada, que a menudo lleva a los sujetos a asimilar la realidad como un mundo imaginario” (Maiso, 2013: 143).

No debe interpretarse que la perspectiva de Adorno es coincidente con la de los miembros de la “Escuela del Yo” (*Ego Psychology*) norteamericana. Estos asumen que el objetivo de la terapia psicoanalítica debe ser un fortalecimiento del yo, lo que derivaría en una buena adaptación de éste a las demandas sociales. Esta solución es falsa porque si el objetivo terapéutico es reforzar al yo mediante los criterios de la realidad, entonces eso solo puede significar el fortalecimiento de su enajenación y su vaciamiento. Adorno no está pensando en la armonización de las instancias psíquicas (yo, ello, superyó), ni mucho menos en la adaptación del yo a la realidad. El triunfo de una terapia que refuerce la adaptación del yo a la realidad es

el triunfo de “la ceguera producida por lo particular”, pues “en la medida en que el sanado se asemeja a la totalidad demente, se vuelve de verdad enfermo, sin que aquel en que fracasa la cura estuviera por ello más sano” (Adorno, 1955/2004: 52-53).⁹

Esto nos lleva a una inversión radical de los valores de lo normal y lo patológico pues, dialécticamente, podemos reconocer que el aparentemente irracional sufrimiento individual producido por una enajenación masiva, muestra a contrapelo que la racionalidad normal del mundo capitalista está afectada de una profunda irracionalidad. Esta inversión dialéctica es precisamente lo que permite diagnosticar las formas de conciencia normales del capitalismo posliberal como afectadas por una insidiosa patología de la racionalidad. En la 36ava reflexión de sus *Mínima Moralía*, Adorno va directamente al centro de la cuestión cuando nos dice:

“La enfermedad de los sanos solamente puede diagnosticarse de modo objetivo mostrando la desproporción entre su vida racional (*rational*) y la posible determinación racional (*vernünftigkeit*) de sus vidas, sin embargo, la huella de la enfermedad se delata ella sola: los individuos parecen como si llevaran impreso en la piel un troquel regularmente inspeccionado, como si se diera en ellos un mimetismo con lo inorgánico. Un poco más y se podría considerar a los que se desviven por mostrar su ágil vitalidad y rebosante fuerza como cadáveres disecados a los que se les ocultó la noticia de su no del todo efectiva defunción por consideraciones de política demográfica. En el fondo de la salud imperante se halla la muerte. Todos sus movimientos se asemejan a los movimientos reflejos de seres a los que se les ha detenido el corazón.” (Adorno, 1951b/2013: 64-65)

La normalidad de la conciencia enajenada, la aparente salud del sujeto productivo y conformista, es la enfermedad mortífera que corroe al yo desde sus cimientos, desintegrando sus límites, cooptado su capacidad de juicio, empujándolo a un proceso de regresión y desagregación en pura libido yoica libre, apta para ser empleada en la producción de relaciones sociales enajenadas. El narcisismo propio de nuestra sociedad es un narcisismo corrosivo, que desgasta la identidad yoica y la conciencia crítica del individuo.

Entonces, la normalidad subjetiva en el mundo administrado, de acuerdo con lo anterior, sería en sí misma una enfermedad. Todo eso que resulta tan sospecho-

⁹ En *Sobre la relación entre psicología y sociología*, texto publicado en 1955, Adorno es aún más incisivo al afirmar que el yo normal en el capitalismo “podría confundírsele [...] con el animal de rapiña provisto de un sano apetito” (Adorno, 1955/2004: 62)

so cuando uno observa a su alrededor y constata que las personas parecen estar bien en un contexto donde todo está tan mal, puede calificarse de “patología de la normalidad”. Término que le debemos a Erich Fromm (1955/1971), quien, en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, planteaba que las formas de vida cultural actuales, en las sociedades liberales avanzadas, responden a un modelo de civilización que propicia el malestar y, por lo tanto, la adaptación psíquica del individuo a su medio produce su propia enfermedad.¹⁰ Para Fromm (1953/2016), esta patología de la normalidad tiene su origen en la enajenación que sufre el ser humano en la sociedad capitalista postliberal. Y a pesar de las distancias teóricas entre Fromm y la Teoría Crítica, podríamos decir que el daño subjetivo que acompaña el deterioro del individuo en el capitalismo monopolista del siglo XX, efectivamente se hace valer a la manera de una normalidad que es, no obstante, profundamente patológica.

5 REFLEXIONES FINALES

Hasta aquí hemos seguido de cerca las tesis de Theodor W. Adorno en relación a la “aniquilación”¹¹ o disolución del individuo en las sociedades capitalistas, proceso que se da desde las primeras décadas del siglo XX. En este contexto, la administración política, económica y cultural, vía principalmente la industria cultural en la sociedad de masas, promueve una socialización insidiosa que favorece el desmantelamiento de la autonomía individual. El narcisismo propio del individuo debilitado es la condición de un sujeto que ya no se constituye por medio del enclave simbólico exterior del Ideal del yo, sino a través de un giro autorreferencial hacia su propio yo, en donde no encuentra más que un relleno ilusorio de autosuficiencia. Esta condición implica el quiebre de esa ilusión y el desfallecimiento de la potencia negativizadora y crítica del individuo.

El individuo liberal era aquel que se afirmaba ante la totalidad social cosificada en una dialéctica que le permitía el logro de cierta autonomía, pues de hecho el conflicto con el exterior se interiorizaba en su propio yo. La neurosis típica del individuo burgués de finales del siglo XIX era la “mediación del antagonismo social” (Zamora, 2018:1008), era la interiorización del antagonismo exterior. La subjetivi-

¹⁰ Otros psicoanalistas como Christopher Bollas (1987/2009) o Joyce McDougall (1978/2012) han denominado con términos como “normopatía” o “normosis”, respectivamente, a la misma clase de condición de patología normalizada.

¹¹ Es el término que emplea Zamora (2001) al referirse a estos planteamientos adornianos.

dad del sujeto posliberal parece carecer del referente simbólico (Ideal del yo) que podría permitirle un punto de estructuración externo -pero interiorizado- que lo dotara de consistencia suficiente para no sucumbir ante la devoradora asimilación de la administración socioeconómica capitalista. El sujeto arrojado al narcisismo desindividualizante más arcaico -como sucede en la fascinación masificada hacia el líder fascista- no tiene la consistencia yoica suficiente que le permitiera impugnar el mandato del Ideal externo que se impone como dominación y manipulación. El individuo posliberal, de acuerdo a las tesis de Adorno, no es ya el individuo que afirma históricamente su deseo ante las exigencias de la cultura, sino que es el sujeto reducido a una suerte de residuo de una licuefacción libidinal. Sujeto reducido a pura libido líquida sin límite yoico a falta de internalización lograda de la autoridad paterna, es decir, este sujeto es pura sustancia gozante cuya forma ha sido destruida, y que por ello mismo es fácilmente degradable a lo que Marx denomina “gelatina de trabajo humano indiferenciado” (Marx, 1867/1984:47) al referirse al trabajo abstracto, es decir el trabajo reducido a puro gasto de fuerza de trabajo desprovisto de cualidades.

Se comprende que este sujeto debilitado, quien padece una insuficiencia crónica -a decir de Ehrenberg- sea el sujeto que el capitalismo tardío requiere. Esto nos conduce a la situación descrita por Alain Ehrenberg en relación a la depresión contemporánea, la cual parece ser una de las patologías características de nuestro tiempo; nos dice: “Si la neurosis es el drama de la culpabilidad, la depresión es la tragedia de la insuficiencia” (Ehrenberg, 1998/2000: 19). En efecto, si la represión ha caducado a falta de un individuo que se afirme en sus deseos y prestigios, entonces lo que queda es el sujeto disminuido y afectado de una insuficiencia y un debilitamiento subjetivos crónicos. Esta condición, que podría entenderse como la consecuencia más reciente de la aniquilación del individuo, se entroniza en nuestro tiempo por la movilización neoliberal del yo en el contexto de lo que José Antonio Zamora denomina la “subjetivación en el trabajo” (Zamora, 2013), es decir, la unión completa o casi completa de la vida entera del sujeto al campo de la producción y la máxima responsabilización del sujeto respecto de sí mismo y de su rendimiento laboral. Por ello, dice Zamora: “La crisis crónica del yo tiene su origen en una desmesurada responsabilización de sí y una exigencia desbordada de autenticidad e individualidad” (Zamora, 2013: 168).

El sujeto afectado de este daño narcisista no tiene ya fuerza ni intención de sobreponerse a la enajenación capitalista, su insuficiencia dialéctica se expresa co-

mo depresión psíquica, abulia, aburrimiento, tedio, o como una “desdialéctización del pensamiento”, que sería un signo patognomónico de la conciencia reificada, según el tristemente olvidado Joseph Gabel (1970/1973). Tal vez Freud no atendió tanto el problema de la neurastenia en el inicio de su obra porque su interés clínico fue capturado por el drama de la neurosis de defensa, en la cual el individuo era aún el protagonista agente de su destino trágico. Sin embargo, la neurastenia del siglo XIX era ya la forma inicial de la depresión actual: la neurosis sin represión, la neurosis que dejaba fuera al individuo.

El psicoanálisis es un auxiliar fundamental para la Teoría Crítica, ya que permite entender la condición de los individuos posliberales reducidos a esos “post-psicológicos átomos sociales desindividualizados” (Adorno, 1951a: 404) a los que se refería Adorno en sus reflexiones sobre la propaganda fascista. La subjetividad desindividualizada representa el grado cero de la profundidad psíquica. Es el sujeto reducido al delgado espesor de una pantalla yóica que solo puede reflejar, inconscientemente y sin oponerse, las demandas culturales del capitalismo tardío. No estamos ya ante el individuo liberal freudiano cuyo territorio interior se extiende hasta lo abisal reprimido, lugar de la dialéctica a partir de la cual se forja un yo consistente y consciente, sino que estamos ante un sujeto aplastado bajo una positividad que no deja espacio para lo psíquico negativo en su interior. Es por esto que Marcuse (1963/1970) ya anticipaba la obsolescencia del individuo freudiano en las sociedades fascistas y de masas del capitalismo posliberal.

Pareciera haber en las tesis adornianas sobre la disolución del individuo un cierto tono apocalíptico, pero nuestra lectura nos obliga a negar tal cosa. No podríamos admitir el cierre absoluto del universo social enajenado, es decir, no podemos afirmar una subsunción total de la singularidad en la totalidad social cosificada. La subjetividad, aunque reducida a su mínima expresión, no es asimilable enteramente por la mediación social. Como señala Zamora en consonancia con la dialéctica negativa de Adorno: “la coacción instaaura permanente una distancia, genera un resto no completamente integrable” (Zamora, 2018: 1005). La potencia dialéctica del sujeto no debe, claro está, buscarse en un ilusorio espacio interior de “autenticidad”, sino en la mediación social misma. Pues la marca del sufrimiento subjetivo –que no se ha agotado de ninguna manera a pesar de los subterfugios hedonistas que la industria cultural ofrece masivamente– es “la condición de posibilidad de una crítica de la falsa identificación de lo universal y lo singular” (Zamora, 2021: 440). El sufrimiento es la prueba de que, desde ese grado cero de subjeti-

vidad al que ha sido reducido el individuo en el capitalismo tardío, existe un resto resistente de crítica posible a las formas masivas de enajenación capitalista contemporánea.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max (1944/2009): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, España: Trotta.
- ADORNO, Theodor W. (1946/2004): “Antisemitismo y propaganda fascista” en: *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, 369-379.
- ADORNO, Theodor W. (1951a/ 2004): “La Teoría Freudiana y el modelo de la propaganda fascista” en: *Escritos sociológicos I*. Madrid: Ediciones Akal, 380-407.
- ADORNO, Theodor W. (1951b/2013): *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Ediciones Akal.
- ADORNO, Theodor W. (1952/2004): “El psicoanálisis revisado” en *Escritos sociológicos I*, Madrid: Ediciones Akal, 19-38.
- ADORNO, Theodor W. (1953/2004): “Individuo y organización” en *Escritos sociológicos I*, Madrid: Ediciones Akal, 412-426.
- ADORNO, Theodor W. (1955/2004): “Sobre la relación entre sociología y psicología” en *Escritos sociológicos I*, Madrid: Ediciones Akal, 38-78.
- ADORNO, Theodor W. (1959/2004): “Teoría de la pseudocultura” en *Escritos sociológicos I*. Madrid, Akal Ediciones, 85-115.
- ADORNO, Theodor W. (1961/2004): “Opinión, locura, sociedad” en *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid, Akal Ediciones, 98-111.
- ADORNO, Theodor. W. (1966/1984): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones.
- ADORNO, Theodor W. (1968/2004): “¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?” en *Escritos sociológicos I*, Madrid: Ediciones Akal, 330-344.
- ADORNO, Theodor W. (1969/1993): “Tiempo libre” en: *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 54-79.
- ASSOUN, Paul- Laurent (1993/2003): *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- BENJAMIN, Jessica (1977): “The end of internalization: Adorno´s social Psychology” en: *Telos*, n. 31 (spring): 42-64.
- BENJAMIN, Jessica (1978): “Authority and the Family Revisited: Or, a World without Fathers?” en: *New German Critique*, n. 13 (winter): 35-57.
- BOLLAS, Christopher (1987/2009): *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado*, Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- BUCK-MORSS, Susan (1977/2019). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, Buenos Aires: Eterna cadencia editora.

- CLAUSSEN, Detlev (2011): "Industria cultural, ayer y hoy" en *Constelaciones - Revista de Teoría Crítica*, n. 3 (diciembre 2011): 315-321.
- EHRENBERG, Alain (1998/2000): *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- FREUD, Sigmund (1905/2004): "Tres ensayos de teoría sexual" en *Obras completas. Vol. VII*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 109-254.
- FREUD, Sigmund (1915/2004): "La represión" en *Obras completas. Vol. XIV*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 135-152.
- FREUD, Sigmund (1921/2004): "Psicología de las masas y análisis del yo" en *Obras completas. Vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1-136.
- FREUD, Sigmund (1927/2004) "El porvenir de una ilusión" en *Obras completas. Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1-56.
- FREUD, Sigmund (1933 [1932]/2004). "35a. conferencia. En torno a una cosmovisión" en *Obras completas. Vol. XII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 146-168.
- FROMM, Erich (1953/2016): "La enajenación, la enfermedad del hombre actual" en *La patología de la normalidad*, Barcelona: Paidós, 55-82.
- FROMM, Erich (1955/1971): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México: Fondo de Cultura Económica.
- GABEL, Joseph (1970/1973): *Sociología de la alienación*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- HORKHEIMER, Max (1932/2008): "Historia y psicología" en *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 22-42.
- HORKHEIMER, Max (1936/2008): "Autoridad y familia" en *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 76-150.
- HORKHEIMER, Max (1947/2010): *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, Max (1960/2005): "Autoridad y familia en el presente" en: *Sociedad, razón y libertad*. Madrid: Trotta, 81-98.
- JAY, Martin (1973/1986): *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid: Taurus Editorial.
- LUKÁCS, Georg (1923/1985). *Historia y conciencia de clase*, Barcelona: Ediciones Orbis.
- MACPHERSON, Crawford B. (1962/2005): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid: Editorial Trotta.
- MAISO, Jordi (2013): "La subjetividad dañada: Teoría crítica y psicoanálisis" en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. No. 5: 132-150.
- MAISO, Jordi (2019): "Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros" en *Con-Ciencia Social* (segunda época), n. 2: 65-80.
- MARCUSE, Herbert (1953/2010): *Eros y civilización*, Barcelona: Ariel.
- MARCUSE, Herbert (1963/1970): "El "anticuamiento" del psicoanálisis" en: *Ética de la Revolución*, Madrid: Taurus Ediciones, 95-116.
- MARX, Karl (1863-1866/2011): *El Capital. Libro I Capítulo VI (inédito)*. México: Siglo XXI Editores.

- MARX, Karl (1867/1984): *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero: el proceso de producción del capital*, México: Siglo XXI Editores.
- MCDUGALL, Joyce (1978/2012): *Alegato por una cierta normalidad*, Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.
- MÉSZÁROS, Iztvan (1970/1978): *La teoría de la enajenación en Marx*, México: Ediciones Era.
- MILLER, Martin A. (1998/2005): *Freud y los bolcheviques. El psicoanálisis en la Rusia Imperial y en la Unión Soviética*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- MUÑOZ, Blanca (2011): “La industria cultural como industria de la conciencia: el análisis crítico en las diferentes generaciones de la teoría de la escuela de Frankfurt” en: *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, vol. 3, n. 3: 61-89.
- RESCH, Christine; STEINERT, Heinz (2011): “Industria cultural: conflictos en torno a los medios de producción de la clase culta” en *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, n. 3 (diciembre 2011): 24-60.
- WEBER, Max (1904/2016): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- ZAMORA, José A. (2003): “Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo” en *Isegoría*, n. 28: 231-243.
- ZAMORA, José A. (2004): *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid: Editorial Trotta.
- ZAMORA, José A. (2007): “El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis” en: MATEU CABOT, Ramis (ed.) (2007): *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*, Palma: Universitat de les Illes Balears, 27-42.
- ZAMORA, José A. (2013): “Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento” en: *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, n. 5 (diciembre 2013): 151-169.
- ZAMORA, José A. (2018): “Individuo y sociedad en Th. W. Adorno: tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis” en *Revista Veritas. Porto Alegre*, v. 63, n.3: 998-1028.
- ZAMORA, José A. (2021): “Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: Reflexiones “desde” la vida dañada” en: *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, n. 13 (2021): 419-447.
- ZARETSKY, Eli (1976/1978): *Familia y vida personal en la sociedad capitalista*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- ZARETSKY, Eli (2015/2017): *Freud: una historia política del siglo XX*, México: Editorial Paidós.