

El giro antropológico de los años 60 según Adorno y Pasolini. ¿Cómo retomar la labor del pensamiento en una época de cultura de masas?

SHEILA LÓPEZ PÉREZ

§1. Introducción

SE PODRÍA AVENTURAR QUE, A LO LARGO DEL SIGLO XX, HA HABIDO DOS OBSTÁCULOS a la hora de pensar el horizonte hacia el que la sociedad debería tender. El primero es la identificación del progreso humano con el desarrollo tecnológico, error que han compartido capitalistas, comunistas y tecnócratas.

El segundo es el fomento de una industria cultural que simplifica nuestro intelecto hasta el punto de incapacitarlo para imaginar algo que no se derive de lo que tenemos delante. Ambos obstáculos nos han hecho creer, reiteradamente, que vivimos en el final de la historia y que podemos acomodarnos en él, pues la zona de confort ha llegado para quedarse en un mundo solvente y próspero. Sin embargo, la realidad ha desmentido, también reiteradamente, dicha creencia.

Adorno y Pasolini se negaron no solo a abrazar el pretendido final de las ideologías y el inicio de la época de bienestar, sino también a celebrar prematuramente la nueva edad mercantil-consumista en la que estaban entrando. A su vez, se negaron a ser asimilados por las corrientes progresistas de su época y llegaron a confrontarlas para mantener su autonomía intelectual. Ambos fueron pensadores plurales, penetrantes, agudos, novedosos y domadores, en un siglo plagado de nuevas teorías y sistemas para explicar la realidad, del arte de los puntos suspensivos. No agotaron su tema, no compilaron ni sistematizaron sus ideas: se dedicaron a explorar. Y como buenos exploradores, regresaron de sus expediciones por tierras desconocidas con hallazgos y pesquisas inéditas, pero sin haber levantado un mapa finiquitado del nuevo territorio. Lo que plasmaron en sus obras fue únicamente su propio caminar. Debido a ello, sus obras, más que un conjunto de edificios, componen una red de caminos navegables. Su obra es transitable pero no habitable: no nos invita a permanecer demasiado tiempo en ella —lo sabe todo aquel que haya leído un ensayo de Adorno o una columna periodística de Pasolini—, pero sí a circular por ella de una manera hipnótica y sugestiva.

S. López Pérez (✉)
Universidad Isabel I, Spain

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 12, No. 26, Dec. 2023, pp. 91–115
ISSN: 2254–0601 | [SP] | **ARTÍCULO**

Octavio Paz (1990, p. 127) decía que, durante el siglo XX, el pensamiento filosófico había sufrido tres infecciones: la de la fenomenología, la del marxismo y la del estructuralismo. La primera, explicaba, ha desaparecido casi completamente, y las otras dos, aunque hayan dejado atrás su tiempo dorado, se han enquistado en algunos lenguajes academicistas de modo que su espíritu permanece. Ante estas tres «infecciones», Adorno y Pasolini hicieron un acto de higiene mental —que diría Ortega y Gasset (Ortega y Gasset, 2012) — que, más que explicarnos la realidad, consigue arrojarlos a ella y, a veces, acercarnos hasta sus más profundos avernos.

El presente artículo busca presentar algunas semejanzas entre dos pensadores que, aunque sólo en parte coetáneos —Adorno era 19 años mayor que Pasolini—, se toparon con el mismo fenómeno social: el avance implacable del capitalismo y la mutación antropológica que, según nuestros autores, estaba provocando. El artículo tratará de exponer ciertas ideas que parecieron compartir ambos: el rechazo del marxismo por su incapacidad para explicar la realidad contemporánea, el fenómeno de la industria cultural y la falta de cultura profunda, la denuncia de la simplificación que estaba provocando dicha falta de cultura y, por último, la posible mutación antropológica que todo esto estaba instaurando. Trazaremos este recorrido y finalmente, en el apartado Conclusiones, intentaremos una lectura de la actualidad de las enseñanzas de Adorno y Pasolini.

§ 2. Marxistas que renegaron del marxismo por su incapacidad para interpretar la contemporaneidad: a la búsqueda de un pensamiento autónomo

A lo largo del siglo XX, los marxistas se han dividido en dos tipos de marxistas: los marxistas ortodoxos, generalmente orgánicos¹ y militantes en un sentido clásico, y los marxistas heterodoxos, por lo general inorgánicos, revisionistas y críticos de la doctrina troncal. Las manifestaciones sociales y políticas del primer grupo incluyeron a bolcheviques, trotskistas y leninistas, cuyo denominador común fue su amparo de los dogmas del marxismo tradicional ‘hasta sus últimas consecuencias’. Bajo la segunda esfera cayeron Adorno y Pasolini, dos marxistas que desmigaron el marxismo hasta dejarlo irreconocible. El método dialéctico —no detenerse en leyes totales ni explicaciones concluyentes— fue su herramienta; el rechazo a tomar una única esfera

¹ Gramsci hizo la distinción entre intelectuales inorgánicos e intelectuales orgánicos (Gramsci 1967, p. 34). Los intelectuales inorgánicos, explicó, conforman un grupo autónomo y desvinculado de la sociedad que, no obstante, especula sobre ella desde la Academia. Los intelectuales orgánicos, por su parte, están vinculados con grupos sociales específicos, lo cual les reporta la experiencia necesaria para expresar la voluntad de dicho grupo y luchar, junto con ellos, por sus intereses.

de la realidad como motor de la historia, su metodología; la proclamación del ser humano como único responsable de la sociedad que construye, su objetivo.

Tras estudiar la doctrina marxista durante su juventud, tanto Adorno como Pasolini vislumbraron que la revolución augurada por aquel se alejaba cada vez más de la realidad, pues el agente revolucionario que debía provocarla, el proletariado, abrazada cada vez más el sistema capitalista y sus productos. Precoces respecto a los marxistas de sus respectivas épocas, cuya entrega a la causa revolucionaria dejó aparcado el revisionismo hasta el momento en que no se pudo aparcar más, Adorno y Pasolini asumieron la labor de introspección necesaria para explicar y explicarse qué había fallado en la praxis revolucionaria de la Europa Occidental de mediados del siglo XX.

§ 2.1. Adorno y su época

Los esfuerzos teóricos de Adorno durante la primera mitad del siglo XX, junto con sus colegas de la Escuela de Frankfurt, se centraron en entender por qué las sociedades occidentales no se alzaban contra la injusticia y la opresión de la sociedad de clases tal y como habían hecho sus vecinos del Este. Con tal cantidad de información disponible, tanto de sus propias posibilidades como de otras revoluciones triunfantes, la apatía del proletariado occidental era tan incomprensible como decepcionante. «Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» (Adorno, Horkheimer 1994, p. 51).

Marx había asegurado que, si estudiábamos de cerca el proceso de la historia, nos daríamos cuenta de que este conduciría inevitablemente al comunismo. Esta etapa final sería incuestionable si analizábamos las condiciones objetivas del capitalismo y sus contradicciones:

Lo nuevo que he aportado al respecto es: 1) demostrar que la existencia de clases va aparejada a fases históricas determinadas del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que dicha dictadura no representa sino una transición hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases (Marx, Engels 1983, p. 62).

El triunfo de la industria cultural durante los años 60 y la ausencia de crisis económicas graves que pudieran poner en riesgo el futuro del sistema, sin embargo, hizo que los marxistas del siglo XX debieran repensar su filosofía. «Las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza» (Adorno, Horkheimer 1994, p. 178). La teleología de la historia que auguraba Marx no estaba tan clara, y mucho menos la revolución proletaria y el comienzo del comunismo. El aumento de los niveles de vida, al menos en los países desarrollados, había creado

demasiada comodidad como para que la clase obrera se sublevara. Y si el proletariado dejaba de encarnar la negación del capitalismo —llegando incluso a convertirse en su bastión—, entonces se desconocía quién podía ser el agente revolucionario capaz de provocar un cambio en el sistema. Se podía decir que el proletariado, ‘en sí’, era todavía, potencialmente, un agente revolucionario. Sin embargo, ‘para sí’, no lo fue.

Ante esta situación, Adorno comenzó a vislumbrar que el mismo tipo de personalidad autoritaria —contra los que no pensaban como uno mismo— y conformista —con los del propio grupo— que había permitido triunfar al nazismo en los años 30, gozaba de buena salud tras su caída y entre todos los estratos de la población, no sólo empresarios, banqueros y burócratas, sino también campesinos, proletarios y jóvenes. «Es esta unidad de colectividad y dominio, y no la inmediata universalidad social, la solidaridad, la que sedimenta en las formas de pensamiento actuales» (Adorno, Horkheimer 1994, p. 76). Esta sería la personalidad que permitiría que, tras la caída de los fascismos de la IIGM, se mantuviera en el poder una autoridad aún más colonizadora y dogmática que ellos.

Como es bien conocido, la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt se desarrolló, en parte, como respuesta al fracaso del marxismo occidental para explicar la apatía del proletariado a la hora de desempeñar su ‘rol histórico’. Una de las principales razones de la Escuela para interesarse por el psicoanálisis consistió en la ayuda que este brindada a la hora de explicar el modo de pensar del proletariado, su inesperado apoyo al sistema capitalista y el rechazo a su propia capacidad revolucionaria.

[La Teoría Crítica] intenta vincularse a la gran tradición occidental, aquella que en Europa ha tenido su repercusión crítica o ha sido completamente aniquilada. Con eso se ha pensado, sobre todo, en la Ilustración francesa e inglesa, y en el idealismo clásico alemán hasta Marx. Pero para conservar vivos los elementos de esa tradición no basta su simple repetición y su mecánica aplicación en el presente, sino el perfeccionamiento positivo por medio de la utilización de los conocimientos más modernos de todos los ámbitos del saber. Los conceptos deben ser continuamente enriquecidos por nuevas experiencias y adaptados a la situación histórica transformada (Horkheimer 1985, p. 171- 188).

Aun buscando una teoría con la que arrojar luz sobre estas cuestiones, Adorno manifestó continuamente su aversión a las teorías holistas y cerradas, culminando dicho rechazo en su *dialéctica negativa*. Esta última fue inconclusa, indagadora y provocadora, y se negó a ser comprendida como explicación sistémica de la realidad. «Adorno no veía posibilidad alguna de que una argumentación se detuviera en la síntesis inequívoca. Hizo de la negatividad el signo distintivo de su pensamiento precisamente porque creía que Hegel se había equivocado: razón y realidad no coincidían» (Buck-Morss 1981, p. 139). La reivindicación de la verdad que hay en la transformación, en la ausencia de esencialidad y en la incapacidad de la deducción a la hora de predecir el futuro fue su seña de identidad. De esta forma, y mientras que para Marx el pasado estaba preñado por el futuro y para Freud, el futuro estaba preñado

por el pasado (Rieff 1979, p. 237-239), para Adorno, el pasado y el futuro —es decir, el tiempo— estaban preñados por una única cosa: indeterminación.

Adorno se negó a considerar el marxismo como un cuerpo cerrado de verdades heredadas. A medida que la realidad social concreta cambiaba, del mismo modo debían cambiar las teorías generadas para acercarse a ella y comprenderla. El marxismo, según el alemán, se había convertido durante el siglo XX en una ideología en el sentido que Marx daba a la expresión: en una línea muy parecida a como lo describiría Octavio Paz (Paz 1990, p. 31), Adorno creía que la fusión entre creencia y sistema producía al militante, en el cual se unían el clérigo y el soldado, esto es, el guerrero de la idea.

Con la nueva cultura de masas había surgido una nueva realidad impensable para Marx, y esta exigía una nueva respuesta teórica que consiguiera aprehenderla. Castoriadis, en esta línea, decía en 1965: «Partidos del marxismo revolucionario, hemos llegado a un punto donde se hace necesario elegir entre permanecer marxistas y permanecer revolucionarios» (Castoriadis 1965). La verdad marxista, según la cual la clase obrera era el sujeto histórico de la revolución, comenzó a resquebrajarse con la dirección que tomaron las sociedades de Occidente durante los años 60. Horkheimer indicaba: «La doctrina de Marx y Engels, todavía indispensable para comprender la dinámica social, no puede ya explicar el desarrollo interno y las relaciones exteriores de las naciones» (Horkheimer 1998, p. 10). El fuerte crecimiento económico y el aumento del poder adquisitivo por parte de todas las capas de la población conllevaron un debilitamiento de la conciencia del mundo obrero acerca de su propia condición. Es la tesis muy repetida de Raymond Aron (Aron 2010): la cuestión obrera se resuelve por sí misma, sin crisis mayor ni revolución, cuando el obrero cree que se ha convertido en un burgués.

Antes del crecimiento económico de los años 60, los intelectuales compartían la creencia de que la explotación sufrida durante las horas de trabajo sería suficiente para provocar un levantamiento del proletariado. La expansión de la industria cultural lo evitó haciendo de los oprimidos amantes de los productos que producían. Mientras el fordismo había convertido al proletariado en máquinas durante sus horas laborales, con el subsiguiente malestar y rechazo que eso provocaba, la industria cultural los había convertido en máquinas consumidoras de su propia producción durante las horas extralaborales. En otras palabras: la industria cultural había conseguido controlar sus conciencias como no lo habían logrado ni el fordismo, ni el fascismo, ni las propias religiones. El proletariado se había convertido en el mayor defensor del sistema capitalista y ya no quería un cambio radical de la sociedad, sino una nueva configuración material de su vida. El proletariado quería esta sociedad y quería aumentar su poder adquisitivo en ella.

Las teorías de la identidad que solían manejar los marxistas, a ojos de Adorno, eran tan sospechosas como estériles: el proletariado no podía ser el sujeto de la revolución si no hacía la revolución. También era sospechoso el énfasis marxista en el trabajo y en hacer de este algo trascendente: esto sólo lo mistificaba y lo convertía en una categoría opresora, así como en herramienta de cualquier sistema que necesitara trabajadores, ya fuera el capitalismo o el propio comunismo². Cuando Adorno leyó los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx (Marx 2013), en los cuales se expresaba la ortodoxia respecto al trabajo, detectó en ellos algo que le incomodó por su carácter instrumentalizador, productor, deshumanizador. Incluso llegó a afirmar que Marx quería convertir el mundo en un gigantesco taller (Jay 1973, p. 108). Se trataba del revés socialista de la misma moneda capitalista.

El rechazo de Adorno a la fetichización del trabajo mostraba otra dimensión que le alejaba del marxismo ortodoxo: su búsqueda de una felicidad sensitiva, estética, subjetiva. La ideología del deber y el servicio a la totalidad al precio de la felicidad individual alcanzaba una alta expresión en la retórica marxista, y Adorno no estaba dispuesto a aceptarlo. En un artículo sobre Kafka, Adorno indicaba: «La subjetividad absoluta carece de sujeto» (Adorno 1962, p. 281), y «La forma de la abstracción es incapaz de sacudirle de encima al pensamiento la realidad concreta; suponer una forma absoluta es una ilusión» (Adorno 1975, p. 139). La adhesión a colectividades era el sello de una conciencia cosificada e incapaz de procesar la experiencia. Y el auge de este tipo de adhesión, por ende, era una de esas tendencias que correspondía al pensamiento disolver.

§ 2.2. Pasolini y su época

Una buena manera de entender la relación de Pasolini con su época es comprobar cómo, con el paso de los años, el cineasta fue exasperando cada vez más su discurso. *Saló o los 120 días de Sodoma* (1975), su última obra, hace uso de un lenguaje deliberadamente frío y cruel, el único que considera ya capaz de sacudir conciencias en un mundo insensible y apático. Dicha exasperación deja ver otro problema del que Pasolini fue igualmente consciente: cada vez se encontraba más lejos del público al que

² Max Weber, uno de los pilares teóricos de la Escuela de Frankfurt, explicó que el nacimiento del luteranismo en el siglo XVI conllevaría el giro de la sociedad occidental hacia la mistificación del trabajo. Fue en este momento histórico en el que se separarían, de una vez y para siempre, la concepción cristiana católica que otorgaba al trabajo un papel puramente funcional y útil para la supervivencia de la concepción cristiana luterana que consideraba el tiempo invertido en el trabajo como el mejor modo de presentar pleitesía ante la obra de Dios. Así lo describía Weber: «Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en *profesión*». Cf. Weber, Max (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.

quería llegar debido a que su mensaje era cada vez más incómodo de oír, y la sociedad, cada vez más impermeable a cualquier tipo de crítica.

Pasolini, impulsado por un marxismo gramsciano en su juventud, tuvo una fe ciega en la mejora histórica que se atisbaba tras la caída de los fascismos y las luchas proletarias y campesinas de los años 50. Sin embargo, desertó de toda esperanza en una sociedad más justa a medida que la cultura de masas se expandía a lo largo de los años 60 consiguiendo que hasta las clases bajas se adaptaran a ella y rechazaran su propia cultura popular y su historia (Pasolini 1975, p. 120). Al respecto, el cineasta declaró: «El comunismo tradicional está acabado. Tres son las causas: el neocapitalismo con su nuevo modelo de civilización tecnológica; el Tercer Mundo, con su vieja sociedad campesina; y China, que quiere llegar a la civilización tecnológica sin pasar por la fase pequeño-burguesa» (Pasolini 2005, p. 320).

Pasolini creía que los países de la órbita comunista mostraban una realidad política que contravenía los principios revolucionarios del marxismo. La miseria, la burocracia deshumanizadora y la sociedad de clases gozaban de buena salud en dichas sociedades. El comunismo “real” había fracasado al aupar al poder a otros dirigentes, esta vez fríos e impersonales burócratas, y había sumido aún más al proletariado en la incapacidad política y en la subordinación interna:

Yo he frecuentado el partido comunista más o menos un año... Y luego he hecho como un cierto número de camaradas: no renové el carné después de su expiración. La orientación cada vez más estaliniana de la política de Togliatti, esa mezcla de autoritarismo y paternalismo sofocante, no me parecía muy favorable al desarrollo de las grandes esperanzas de la posguerra (Dufлот 1971, p. 23).

Hasta tal punto rechazó Pasolini el marxismo que tanto había venerado en su juventud que, cuando viajó por primera vez a Nueva York en 1966, se maravilló de la frescura y viveza que encontró en los movimientos de resistencia norteamericanos. A este respecto, consideró que la izquierda estadounidense había sobrepasado a la europea en cuanto a capacidad para hacerse con el momento histórico, puesto que «no son ni comunistas ni anticomunistas, son místicos de la democracia hasta la más perturbada y extrema de las consecuencias» (Dalmau 2002, p. 327).

Según él, en Europa todo había terminado para la izquierda y sus proyectos anticuados. En Estados Unidos, en cambio, daba la impresión de que todo estaba por comenzar. Le impresionó que en aquel país tuvieran en cuenta a los marginados y a las minorías que en Europa no se habían considerado históricamente, ni siquiera por las corrientes más progresistas. El marxismo nunca tomó en cuenta a los negros, homosexuales o enfermos debido a que el marxismo tenía una racionalidad puramente occidental y, por lo tanto, pretendidamente universalista, lo que no podía significar más que excluyente y estéril para abarcar la diversidad.

Hasta la década de 1960, Pasolini creía que las clases populares nunca se integrarían en la nueva sociedad capitalista. Esto no se derivaba de su conciencia política, sino más bien de su propia forma de vida: su vitalidad estaba en completa contradicción con los imperativos de una sociedad *desubstancializada* y automatizada. Empero, Pasolini pronto se topó con su error: la sociedad mercantil-consumista asimilaba hasta las formas de vida más segmentarias y marginales de la sociedad. De este modo, los miembros de dichas capas se veían por primera vez incluidos en un proyecto común y la lucha de clases, por ende, se veía cada vez más como algo obsoleto:

Hace algunos años yo pensaba que los valores nuevos surgirían de la lucha de clases, que la clase obrera llevaría a cabo la revolución, y que esta revolución engendraría valores luminosos, la justicia, la felicidad, la libertad... Pero las revoluciones rusa y china, y posteriormente la cubana, me devolvieron a la realidad. Todo optimismo beato, incondicional, me fue prohibido a partir de entonces. Además, en la hora actual, el neocapitalismo parece seguir un camino que coincide con las aspiraciones de las masas. Hasta el punto de que desaparece la última esperanza de una renovación de valores a través de la revolución comunista (Dufлот 1971, p. 61-62).

El Estado de Bienestar de posguerra produjo una sociedad acomodada y aburguesada, y el frenesí consumista hizo a la humanidad más dependiente que nunca de los caprichos del poder. Ante la pasividad de los ciudadanos, este poder actuaba con soltura e implacabilidad, aunando una dominación profunda con un método sutil. En cierto sentido, los abusos que padecían las víctimas de *Saló* (1975) eran la representación del infierno de sometimiento y degradación al que había sido abocada la población durante la segunda mitad del siglo XX.

Pasolini se veía a sí mismo entre dos Historias: la Historia anterior a la década de los años 60, aquella en la que aún habitaban una pluralidad de culturas y de modos de pensar y de vivir, y la Historia posterior a los 60, la Historia de la cultura de masas, la homogeneización de los fines y deseos y la asimilación de la racionalidad del obrero con la del patrón.

Este era el sentido en el que Pasolini creía que la Historia había terminado: en la Nueva Historia no se atisban cambios sustanciales, ni nuevos valores emergentes, ni nuevas formas hacia las que la sociedad quiera tender. La Nueva Historia se encamina hacia una reproducción infinita de lo que ya es. Por ello, cuando el entrevistador Jean Dufлот le preguntó por qué películas como *Teorema* (1968), *Pocilga* (1969) o *Medea* (1969) parecían simbolizar el fin del mundo, Pasolini puntualizaba: “El final de *un mundo, más bien*” (Dufлот, 1971, p. 61). El mundo con el que Pasolini había crecido y ahora veía desaparecer, sin que en su lugar emergiera otro mundo prometedor. «En realidad, los jóvenes proletarios y sub-proletarios *ahora pertenecen totalmente al universo pequeño burgués*: el modelo pequeño burgués les ha sido impuesto definitivamente, de una vez para siempre» (Pasolini 1975, p. 135), sentenciaba el cineasta.

La historia cuya interrupción anunciaba Pasolini era la de la dialéctica originada

en la lucha de clases, una historia antiquísima para la que el mundo occidental burgués ha buscado una inédita solución final: transformar las clases marginales y resistentes en fanáticas de la forma de vida burguesa. Marcuse, en esta línea, indicaba:

Si el obrero y su jefe disfrutan del mismo programa de televisión y visitan los mismos centros de ocio; si la mecanógrafa está tan bien vestida como la hija de su empleador; si el negro posee un Cadillac, si todos leen el mismo periódico; semejante asimilación indica no la desaparición de las clases sino el punto hasta el cual las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del 'sistema establecido' son compartidas por la población subyacente (Marcuse 1993, p. 38).

§ 3. Análisis de las cuestiones culturales: buscan entender la cultura (superestructura) para poder entender la sociedad (infraestructura)

La equiparación del "totalitarismo" de la industria cultural con los totalitarismos de la IIGM, así como la identificación de muchas otras líneas de continuidad entre las dictaduras y las democracias de posguerra, ofrecen numerosos puntos de contacto entre Adorno y Pasolini. El común diagnóstico de la desaparición de las culturas populares, las manifestaciones artísticas profundas y el pensamiento individual aúna a nuestros dos pensadores bajo un pesimismo insoslayable. Debido a ello, Adorno y Pasolini adquirirán un interés creciente por las cuestiones culturales o "superestructura", pero no como modo de alejarse de las cuestiones socioeconómicas o "infraestructura", sino con motivo de poder arrojar luz sobre ella: la cultura refleja el pensamiento, los ideales y la dirección de una sociedad.

Tanto Adorno como Pasolini consideraban que la oposición fascismo-antifascismo, que había dominado la vida pública desde los años 20, había sido superada de la peor manera posible. Occidente respiraba de pronto una atmósfera proto-fascista que apuntaba a un tipo de fascismo inédito, cuya característica esencial consistía en imponer creencias y conductas de manera no disciplinaria ni violenta. Este proto-fascismo era capaz de asimilar las reivindicaciones y protestas de modo que el propio sistema se fortaleciera, la mayoría de las veces convirtiendo las reivindicaciones en producto de consumo con su subsiguiente obsolescencia.

La teoría económica, que estuvo en el centro de interés de Marx durante sus últimos años, así como de las subsiguientes generaciones de marxistas ortodoxos, fue relegada por Adorno en favor de un creciente interés por problemáticas culturales variadas. El alemán navegó por la crítica musical y literaria, el análisis del cine, la psicología de las masas, los estudios sobre familia, sexualidad y erotismo, y un largo etcétera. El motivo para emprender este amplio bagaje teórico radicaba en mostrar cómo la racionalidad que necesitaba el capitalismo para poder perpetuarse permeaba en todos los campos de la sociedad, incluidos aquellos que, a priori, parecían más

alejados de la esfera de la producción. La cultura, una esfera que históricamente había guardado su autonomía respecto a los dictados de la producción y, por lo tanto, mantenía su capacidad para contrastar un momento social con otras realidades posibles, fue la última y más alarmante colonización del modelo capitalista.

Hasta ese momento histórico, parecían creer Adorno y Pasolini, las revueltas sociales se habían llevado a cabo a través de la cultura. Los jóvenes, principales catalizadores de la revolución, innovaban en el marco de la cultura paterna y la superaban haciendo uso de ella para dar a nacer algo nuevo. En cambio, los jóvenes de los 60 la negaban pura y llanamente. Pasolini afirmaba al respecto de los jóvenes de su época: «Corremos el riesgo de ver reaparecer un moralismo extremadamente rígido, hiperracional, y que tendrá tanta eficacia represiva como en las civilizaciones campesinas más retrógradas» (Dufлот 1971, p. 88-89).

La cultura, en opinión de nuestros autores, no podía ser un mero entretenimiento para las horas de aburrimiento; tampoco era, o no únicamente, la expresión y el reflejo de las tendencias sociales existentes. La cultura era el lugar que salvaguardaba el anhelo de otra realidad posible.

«No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas» (Adorno 1994, p. 55). Las obras de arte, en opinión de Adorno, debían plasmar el interés del ser humano por sus posibilidades futuras. El arte, para emplear una frase de Stendhal que a Adorno le agradaba especialmente, debía ofrecer *une promesse de bonheur*. Así, aunque falsas en un sentido —no captaban la realidad tal cual era—, las obras de arte resultaban verdaderas en otro —permitían trascender la realidad—. «No es falsa la cultura porque haya fracasado. La cultura pone diques a la barbarie que es lo peor. En el concepto mismo de cultura, tomado del cuidado de los campos, de la agricultura, late algo parecido. La vida junto con la esperanza de su mejora se ha perpetuado gracias a la cultura» (Adorno 1989, p. 329).

No toda la cultura era una estafa burguesa, como parecían pensar los marxistas ortodoxos. No todo el arte era simplemente falsa conciencia o ideología. Un arte dialéctico, creía Adorno, «recoge consecuentemente el principio de que no es la ideología la que es falsa, sino su pretensión de estar de acuerdo con la realidad» (Adorno 1962, p. 87). Lo falso no es el arte, sino la pretensión de convertirlo en una mercancía finiquitada que refleja la realidad, tal y como ocurre en la cultura de masas: «Nada es más engañoso que cuando la televisión pretende hacer hablar a los hombres como en realidad hablan» (Adorno 1969, p. 109).

El alemán consideraba que la cultura sólo lo era si sus productos no se reducían a ser un mero reflejo de lo que ya había: «La cultura, como aquello que apunta más allá del sistema de conservación de la especie, incluye un momento de crítica frente a todo lo existente, todas las instituciones» (Adorno 1979, p. 61). Con esta afirmación, Adorno buscaba apuntar a que la cultura, ya en su época, se estaba alejando de la labor que

históricamente había ostentado: la de ir más allá de lo existente apelando a otra realidad posible, al espacio entre lo que es y lo que debería ser. Para el de Frankfurt, toda obra cultural que plasmase un eco acrítico de la realidad constituía tanto el motor de su perpetuación como la naturalización de su existencia (Pérez 2022).

Adorno observó que la historia dependía no sólo de los individuos, sino de cómo estos se comprendían a sí mismos, a su sociedad y al puente tendido entre ambos. Una parte importante del problema surgía de cómo aprendíamos e interiorizábamos, desde que nacíamos, una determinada manera de pensarnos y de reconocernos. El vínculo entre nuestra identidad y la cultura que consumíamos era evidente, y la expansión de una nueva cultura sin profundidad estaba marcando un giro antropológico sin precedentes. Pareciera que todos tuviéramos la misma biografía, las mismas condiciones materiales y los mismos gustos y, por lo tanto, todos debiéramos tener los mismos objetivos de vida y fines particulares. De este modo se podía entrever que el capitalismo no era un sistema de dominación al uso, ni siquiera de dominación de conciencias al estilo de las religiones. El capitalismo era un sistema de dominación de las categorías del pensamiento, las cuales nos hacían sentirnos y pensarnos a nosotros mismos de una manera u otra.

No puede entenderse nada del totalitarismo capitalista si no se ve en él una forma delirante y extrema de ese proyecto de dominio que no lograron materializar los totalitarismos de la IIGM. Al igual que Winston Smith terminó llorando porque amaba profunda e íntimamente al Gran Hermano (Orwell 2013), aun conociendo su falta de libertad, sus mentiras y su opacidad, los ciudadanos de las sociedades capitalistas abrazan aquellas grietas e injusticias que saben que se podrían subsanar, y de las que ellos mismos son cómplices. En esto reside la victoria de la industria cultural: en generar unas categorías de pensamiento que hacen desear la propia inserción en un sistema que sabemos injusto. En la línea de esta idea, Jon Elster relataba en su *Rendición de cuentas*:

En la etapa madura del comunismo todo el mundo sabía que nadie creía en los principios de la ideología oficial, y sin embargo todo el mundo se veía obligado a hablar y comportarse como si lo hiciera (...). El motivo de los líderes para obligar a la gente a hacer absurdas declaraciones en público no era hacerles creer en lo que estaban diciendo, sino inducir un estado de complicidad y de culpa que socavara su moralidad y su capacidad de resistencia (Elster 2006, p. 133).

Esta especie de *ley del silencio*, tal y como ocurría en la película de Elia Kazan (1954), se traducía en que los individuos daban al sistema lo que necesitaba aun si sus portadores eran conscientes de lo que estaba ocurriendo, de que era ilegítimo y de que debería ser cambiado. Así lo resumió Foucault en su *La voluntad de saber*: «La más alta función del poder no es ya matar sino invadir la vida enteramente» (Foucault 2007, p. 169).

Adorno, siguiendo esta idea, consideraba que la industria cultural se insertaba en

los seres humanos de manera más sutil y eficiente que los rudos métodos de dominación de épocas anteriores. La falsa armonía entre lo particular y lo universal, el aparente acomodamiento de los individuos en los ideales de la sociedad era, en algunos aspectos, más siniestro que el choque de contradicciones entre lo individual y lo comunitario en épocas autoritarias. Aquel choque guardaba, al menos, un repositorio de descontento que ponía en duda la credibilidad del sistema; en los nuevos tiempos, ese repositorio de descontento, así como su potencial revolucionario, se evaporaba. Las posibilidades de desarrollo de una resistencia quedaban de este modo heridas de muerte.

El alemán denunció que los fenómenos culturales de su época tendían a la estandarización del pensamiento, a la creación de productos superfluos y esencialmente iguales y a la promoción de una mentalidad mercantil incapaz de renovar las bases de la sociedad. Los productos culturales atrofiaban la capacidad de reflexión e imaginación del consumidor, dando al individuo la sensación de libertad, pero dentro de un sistema que sólo reproducía lo siempre igual. «Tenemos la libertad de escoger lo que es siempre igual» (Adorno Horkheimer, 1994, p. 87).

Ni siquiera el tiempo libre era libre, pues se trataba de una libertad controlada: fuera del trabajo, el individuo entra en el verdadero centro de adoctrinamiento, el entretenimiento. Su función es reparar al hombre para que esté listo para el trabajo. Los placeres de la tarde/noche son un premio por el trabajo realizado durante la mañana; por consiguiente, el placer en sí mismo se convierte en un deber más del día, en una forma de trabajo-para-el-trabajo. El placer auténtico, Eros, cedía así ante la racionalidad administrada, Logos, y en lugar de un principio de placer profundo y liberado, los estímulos dirigidos desde fuera extendían los dictados del sistema a todos los rincones de la vida. La liberación que impera en la sociedad contemporánea es la de la libido y no la del Eros en su sentido cultivador, complejizador, transformador. El Eros es la encarnación de la experiencia vivida y la libido, la satisfacción de estímulos superficiales.

Desde el nacimiento hasta la muerte, de la mañana a la noche, de lunes a lunes: todas las actividades están rutinizadas y administradas desde arriba. ¿Cómo puede un individuo preso en esta red recordar que es un individuo, un individuo único, al que sólo le ha sido otorgada una única oportunidad de vivir, con esperanzas y desilusiones, con dolor y temor, con el anhelo de amar y el miedo a la nada y a la separatividad? (Fromm 1956, p. 18).

Quien ostenta el monopolio de los medios de comunicación controla la opinión, la voluntad y los deseos. Para Adorno, entre los rasgos de la música de su época estaban la uniformación y la pseudoindividualidad. La esencia de la “audición de masas” imperante en el nuevo *pop* era el reconocimiento de lo familiar y lo repetitivo. La radio comercial le parecía algo afín a la radio totalitaria que escuchara en la Alemania nazi, la cual, reflexionaba, había recibido la misión de «proporcionar buen entretenimiento y diversión para controlar a las masas» (Adorno, Horkheimer 1994, p. 127). Llegó a creer que la función de la radio comercial norteamericana era distraer a los oyentes

de la realidad política que enfrentaba el país. También sugirió que tanto la UFA —los estudios fílmicos ahora bajo el control nazi— como los estudios de Hollywood utilizaban intencionadamente imágenes estereotipadas de la naturaleza y de la vida humana con el propósito de publicitar cierto individuo ideal, que a su vez era el que necesitaba el statu quo, ya fuera el del Tercer Reich o el del capitalismo.

A Adorno no le disgustaba la cultura de masas porque fuera democrática, sino precisamente porque no lo era. La noción de ‘cultura popular’ o ‘cultura pop’, afirmaba, era ideológica; la industria cultural no emergía de las clases populares, sino de las altas esferas mercantiles y económicas. El resultado era una cultura con un contenido reificado, anti-dialéctico y por lo tanto estéril para interpretar una realidad cambiante e indeterminada. La vieja distinción entre alta y baja cultura se había desvanecido en la «barbarie estilizada» (Adorno, Horkheimer 1994, p. 153).

A Adorno le gustaba decir que «En psicoanálisis nada es verdad salvo las exageraciones» (Adorno 2001, p. 98). En sus obras, parecía como si estuviera siguiendo el mismo principio. Así, la crítica de la cultura americana parecía sugerir que no había una distinción entre el nazismo y la industria cultural, exageración que, a ojos de muchos de sus coetáneos, mostraba la decadencia del autor.

Es bien conocido que Pasolini rechazaba visceralmente el consumo. Sus películas *Pocilga* (1969) y *Saló* (1975) muestran de manera literal dicho rechazo: los cerdos y los excrementos, respectivamente, representan la calidad de aquellos productos de consumo que “nos comemos” porque, en cierta manera, nos obligan aquellos que tienen el poder. El desenlace siempre es el mismo: los que tienen el poder salen inmunes mientras que los únicos damnificados son los que no lo tienen. Este es un tema recurrente en el cine de los años 60: *Los canallas duermen en paz* (1960), de Kurosawa; *Piel de serpiente* (1960), de Lumet; *Un hombre para la eternidad* (1966), de Zinnemann o *Al azar de Baltasar* (1966), de Bresson, y un largo etcétera.

Al igual que Adorno —apoyado, a su vez, en la tesis de su colega Benjamin (Benjamin 2019) —, Pasolini estaba convencido de que a la nueva sociedad le subyacía una nueva religión, y esta era el Consumismo. Basta con salir a la calle para toparnos con docenas de tiendas con luces de neón que nos venden productos que no necesitamos y que mantienen viva la cadena de producción sobre la que se sustenta el mundo. La nueva religión, para mantenerse, necesita crear un tipo nuevo de ciudadano cuyo gran objetivo sea el consumo de los productos que ella misma ofrece. Y la creación de este tipo de ciudadano pasa forzosamente por la destrucción del hombre anterior, su mundo y sus tradiciones, su manera de relacionarse y de vivir.

El pasado, indicaba el italiano, ha iniciado una lenta e inexorable auto-aniquilación. Todo lo que durante siglos había permanecido por su valor para la sociedad comienza a resquebrajarse como obedeciendo a una sombría orden universal: la de abrazar el presente inmediato y sus bienes materiales y olvidarse de

todos los saberes legados por otras épocas. Inmunizados contra la angustia de la historia, los eternos presentes podrán actuar de acuerdo consigo mismos y con nadie más.

Me parece que [los jóvenes] no sienten una necesidad profunda de cultura, bien porque se haya hartado prematuramente de ella o porque no conciben su urgencia...Creo poder decir que una de las razones esenciales de la gran inquietud de la juventud actual es la ignorancia en que se complace. Pues incluso en el seno del movimiento estudiantil, la 'intelligentsia activista' por tanto, si bien frecuentemente ha asimilado perfectamente las obras políticas e ideológicas, desconoce o ignora la cultura profunda. (...) Pienso que el carácter principal de esta juventud rebelde es estar 'sub- desarrollada', culturalmente hablando...De eso a convertir su propia ignorancia en una especie de ideología, solo hay un paso (Dufлот 1971, p. 78-79).

Pasolini venía a decir que, de palabra, la juventud rechazaba la estandarización del ser humano, pero en sustancia, a partir del momento en que los jóvenes abandonan la cultura profunda, se resignan a la situación en que el sistema quiere insertarles. Este es el fondo del problema: utilizan contra el capitalismo unas armas que llevan su marca de fábrica. Al igual que Adorno, Pasolini denunció la reducción de la capacidad humana para interpretar lo diferente y el acomodamiento en lo familiar y repetitivo que ofrecía la cultura de masas:

En la situación actual, las 'masas' no pueden ser alcanzadas a través de productos auténticamente culturales, productos artísticos. Estas masas están condicionadas para ser receptivas a los productos de serie. La serie es el modelo técnico de la repetición, de la vulgarización, el medio por excelencia del condicionamiento (Dufлот 1971, p. 66).

También en la línea de Adorno, el cineasta pensaba que la televisión era más autoritaria y represiva que ningún otro medio pasado. «La televisión no propone "modelos" sino que los representa. Y si los modelos son éstos, ¿cómo se puede pretender que la juventud más expuesta e indefensa no sea criminal? Ha sido la televisión la que prácticamente (no es más que un medio), ha puesto fin a la era de la piedad y ha empezado la era del hedonismo» (Pasolini 1975, p. 138). A su lado, un periódico mussoliniano de los años 30 era ridículo, y su capacidad de influencia nimia. Los fascismos del siglo XX fueron incapaces de arañar siquiera el alma del pueblo alemán o el italiano, entre otras cosas porque no estaban instalados en el centro de los hogares y perpetuamente encendidos. «No creo que la actual forma de tolerancia sea real. Ha sido decidida "desde arriba", es la tolerancia del poder del consumo que precisa una total elasticidad formal en las "existencias" para que cada uno se convierta en un buen consumidor» (Pasolini 2005, p. 246).

Pasolini afirmaba que incluso la sexualidad, que comenzaba a tener visibilidad pública en los años 60, no era otra cosa que una licencia del poder hacia sus subordinados, que los recompensaba por su esfuerzo en las horas laborales. La consecuencia terrible era que no se priorizaba el amor, sino la satisfacción vacua de los estímulos corporales. De esta forma, en la sociedad contemporánea no

lográbamos conocer a fondo la potencia del amor: «La lucha progresista por la democratización expresiva y por la liberación sexual ha sido brutalmente superada y trivializada por la decisión del poder consumista de imponer en este punto una tolerancia tan amplia como falsa» (Pasolini 1975, p. 63).

Es bien conocido que Pasolini fue un ferviente vitalista, conjugación perfecta entre mente y cuerpo, razón y pasión, intelecto y erotismo. La moral católico-burguesa italiana era para él, al menos hasta los años 60 del siglo XX, la representación del Infierno: un sistema disciplinario destinado a la represión de todo atisbo vital y espontáneo en el ser humano.

Ejemplo de ello es la *Trilogía de la vida* que Pasolini grabó a principios de los años 70 para plasmar su amor por los cuerpos, por la sensualidad y por el goce. *El Decamerón* (1971), *Los Cuentos de Canterbury* (1972) y *Las Mil y Una Noches* (1974) son filmes vertebrados por un canto a lo que Pasolini consideraba lo sagrado, esto es, la vida expresada a través de lo corporal. Lo sagrado, para el director italiano, era aquello que podíamos experimentar a través de la libertad de actuación, y la experimentación corporal era, en consecuencia, lo que más fervientemente debía ser protegido en una época de frivolidad generalizada: «Yo defiendo lo sagrado porque es la parte del hombre que menos resiste a la profanación del poder» (Dufлот 1971, p. 100), explicaba el cineasta.

La libertad y la tolerancia que comenzaron tras la IIGM, sin embargo, se revelaron inocuas al no poder ser encarnadas por unos individuos sin capacidad de experimentación, de pensamiento y de vivencia. En esta misma línea, Adorno describía: «Cualquier obra de arte, para ser plenamente experimentada, necesita del pensamiento y por tanto de la filosofía, que no es otra cosa que el pensamiento al que no pueden ponerse frenos» (Adorno 1989, p. 343), y Guy Debord, en su *La sociedad del espectáculo* (1995): «Todo lo que antes era vivido directamente se ha alejado en una representación» (p. 8).

El nuevo pensamiento colectivo, interiorizado como un superyó, exige la satisfacción permanente de los estímulos sensibles, tal y como apuntó Žižek, en claro contraste con los viejos ideales burgueses de auto-dominio y autoridad sobre las pulsiones. Esto conduce a que los individuos, por una parte, no desarrollen la capacidad de dominio de su voluntad, la cual podrían utilizar en diferentes esferas de su vida, y por otra, a que sean dominados por pulsiones dirigidas desde fuera:

El sujeto burgués liberal reprime sus deseos inconscientes por medio de las prohibiciones internalizadas y, como resultado de ello, su autocontrol le permite dominar su 'espontaneidad' libidinal. En las sociedades posliberales, sin embargo, la represión social ya no actúa bajo la apariencia de una Ley o Prohibición internalizada que exige renuncia y autocontrol; antes bien, asume la forma de una instancia hipnótica que impone la actitud de 'ceder a la tentación'; es decir, su mandato equivale a una orden: '¡Goza!' (Žizek 2003, p. 31).

En sociedades como la nuestra el sexo produce neurosis, porque la libertad concedida es falsa y no es experimentada por uno mismo: al ser concedida desde arriba, ni se vive ni nos transforma, sino que sencillamente pasa sin modificarnos. Por lo tanto, no podemos hablar de vivir una época de libertad sexual, sino de adecuarnos a una libertad que está prefabricada y que nos es tendida como la única posibilidad. Pasolini, en boca de uno de los personajes de *Saló* (1975), espetaba: «Las sociedades represivas reprimen todo, entonces los hombres pueden hacer todo. Las sociedades permisivas permiten algo, y se puede hacer sólo aquel algo».

En esencia, lo que vienen a decir tanto Pasolini como Adorno es que el Consumismo es el nuevo fascismo, y que en mayor o menor medida todos somos fascistas: «Yo también, en cierto sentido, tiendo a los bienes superfluos. Solo que yo me salvo de todo esto a través de la cultura» (Dalmau 2022, p. 414). Al igual que la sociedad alemana fue cómplice del régimen nazi y la italiana del mussoliniano, los ciudadanos contemporáneos estamos colonizados por los ideales y deseos capitalistas. De nada sirve que los gobiernos sean democráticos, pues la influencia de las directrices del consumo sobre los ciudadanos es más controladora que cualquier régimen político. Lo que el fascismo no logró obtener por las armas —una sociedad idéntica y obediente— lo ha conseguido el poder del consumo y su industria cultural. Ataviados con el nuevo uniforme, un chándal Nike y unas gafas Ray-Ban, todos somos el mismo. «Los jóvenes de hoy ríen y se comportan de la misma manera, usan los mismos gestos, aman las mismas cosas, manejan las mismas motocicletas... En suma, tienen sus propios uniformes. Cuando era niño, yo vi el movimiento juvenil fascista, pero nunca vi tanta gente con uniforme como ahora» (Dalmau 2022, p. 430).

§ 4. Hegemonía de un nuevo orden mundial tras los años 60: la mutación antropológica y el fin de las ideologías

Como hemos podido comprobar, Adorno denunció de manera constante que la emergencia de la industria cultural traería consigo transformaciones antropológicas de amplio calado (Adorno 2009a, p. 10). El capitalismo ya no podía entenderse como un modelo de producción o un sistema económico, sino más bien como un entramado de socialización que moldeaba las relaciones sociales en su conjunto; era un modo de organizar las bases de la sociedad, pero también de constituir la subjetividad de sus individuos: «Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto tras lo que éste pueda experimentar» (Adorno 1975, p. 173).

La inserción de la industria cultural en los hogares de Occidente, así como en las calles, lugares de ocio, locales e instituciones, provocó que ya no pudiera hablarse de una esfera cultural diferente a la esfera económica y productiva del sistema. Cada vez

más ámbitos de la existencia estaban mediados por los imperativos de productividad y crecimiento económico.

«La industria cultural es la integración intencionada de sus consumidores desde arriba», escribía Adorno en 1966 (Adorno 2008, p. 295). Con ello, indicaba que la misión de dicha industria era mediar el tiempo libre hasta convertirlo en una prolongación de la «no libertad» de la esfera laboral (Adorno 2009b, p. 574). Esto implicaba transformaciones profundas en el yo y su auto-concepción, al insertarlo en los patrones de productividad, enriquecimiento y desarrollo infinito y alejarlo de las esferas de la vida que le podrían acercar a ser consciente de sí mismo y de los demás. «La cultura organizada corta a los hombres el acceso a la última posibilidad de la experiencia de sí mismos» (Adorno 2001, p. 63).

Las nuevas formas de socialización estaban dejando anticuadas las pretensiones de aquel sujeto autónomo, libre y dueño de sí perseguido por la Modernidad. La humanidad contemporánea estaba renunciando a las posibilidades de lo Real, que eran muchas más que lo materializado: desertando del sujeto idealizado en las primeras décadas del siglo XX —crítico, freudiano y marxista—, la sociedad de los años 60 se había entregado a un sujeto individualista y narcisista, un consumidor indiferente a lo que ocurría a su alrededor, un autista imbuido en el goce de la mercancía. El individuo post-60 había sido despojado de los recursos para construir una comprensión de lo político, que era tanto el mundo que le rodeaba como su lugar en él. «La incorporación de todas las tendencias de la industria cultural en la carne y la sangre del público se realiza a través del proceso social en su conjunto» (Adorno, Horkheimer 1994, p. 181).

A través de películas, emisiones de radio, revistas y actividades grupales, el sistema incidía en las formas de hablar, pensar y percibir de los individuos, pero también en su identificación con unos arquetipos u otros. «La contraposición del cine como ideología omniabarcadora a los intereses objetivos de los hombres, el engranaje con el statu quo del provecho, la mala conciencia y el engaño pueden reconocerse de modo directo» (Adorno 2001, p. 20). Por todo ello, Adorno pensaba que las transformaciones de la realidad estaban provocando una mutación antropológica que no tenía precedentes. En este marco, surgía un «tipo humano cuyo rasgo fundamental sería que ya no es capaz de hacer experiencias propias, sino que las recibe del aparato social, y que por tanto ya no consigue constituirse como un Yo, como 'persona'» (Adorno 2006, p. 656). Los individuos, así, apenas logran «concebir objetivos que vayan más allá de su mundo de acción inmediata y la adaptación a sus condiciones» (Adorno 2006, p. 657).

Adorno denunciaba que la nueva humanidad se estaba desarrollando en un entorno carente de imágenes. Con la palabra 'imágenes' el alemán apuntaba a la cuestión de la *imago*, la posibilidad de *proyectar imágenes* más allá de lo existente, de

imaginar imágenes en vez de reproducirlas: «El mundo ya no pone imágenes a disposición del niño, como no sean las *imagenes* técnicas del automóvil y el aeroplano» (Adorno 2006, p. 653). De esta forma, Adorno denunciaba el impacto antropológico de una tecnificación del entorno que implicaba que los seres humanos tuvieran que adaptarse a sus objetos en un grado sin precedentes: «El conductor de automóvil o el aficionado a la radio tiene que regirse mucho más por la disposición de sus objetos que el artesano» (Adorno 2006, p. 653).

En la mutación antropológica contemporánea, Adorno veía una creciente incapacidad para el goce vinculada a una creciente incapacidad para el sufrimiento: «Están 'endurecidos' en sentido físico y psicológico. Su frialdad es uno de sus rasgos fundamentales: fríos hacia el sufrimiento ajeno, pero también hacia sí mismos. Su propio sufrimiento apenas tiene poder sobre ellos porque apenas logran recordarlo» (Adorno 2006, p. 567). Esta descripción de las nuevas generaciones recuerda inevitablemente a la de Pasolini: «La “masa” de los jóvenes ignora el tradicional conflicto interior entre el bien y el mal; su opción es el endurecimiento, el fin de la piedad» (Pasolini 1975, p. 140). Que el yo se cerrase a la experiencia del propio sufrimiento no sólo favorecía la banalización de la violencia, sino que también dificultaba la posibilidad de convertir la propia experiencia en motor de una actividad transformadora: «Se precisaría de hombres vivos para transformar las relaciones sociales petrificadas, pero éstas han calado tan hondo en los hombres vivos, a expensas de su vida y su individuación, que ya no parecen capaces de aquella espontaneidad de la que todo dependería» (Adorno 2004, p. 18). El mismísimo cineasta podría haber firmado esa frase:

Esta revolución capitalista, desde el punto de vista antropológico —o sea, en lo relativo a la fundación de una nueva “cultura”—, necesita hombres libres de ataduras con el pasado; quiere que esos hombres vivan —desde el punto de vista de la calidad de vida, del comportamiento y de los valores— en un estado, por decirlo de algún modo, de imponderabilidad: eso les permite privilegiar el consumo y la satisfacción de sus exigencias hedonistas como único acto existencial posible (Pasolini 1975, p.67).

Según el italiano, las nuevas generaciones actuaban de manera inconsciente en beneficio del poder económico al estar impulsados por un deseo hipnótico de apropiación de lo superfluo. Este sería el resultado del milagro económico post-IIGM:

Ha cambiado el “modo de producción” (cantidades enormes, bienes superfluos, función hedonista). Pero la producción no sólo produce mercancías: produce al mismo tiempo relaciones sociales, humanidad. El “nuevo modo de producción” ha producido pues una nueva humanidad, o sea, una “nueva cultura”; ha modificado antropológicamente al hombre. Esta “nueva cultura” ha destruido cínicamente (genocidio) las culturas precedentes: desde la cultura burguesa tradicional a las diversas culturas populares, particularistas y pluralistas. Los modelos y los valores destruidos han sido sustituidos por los modelos y los valores propios de esa “nueva cultura” (aún no definidos ni nombrados), que son los de una nueva especie de burguesía (Pasolini 1975, p. 147).

En sus análisis de la sociedad ‘posthistórica’, Pasolini formuló, entre otras, la hipótesis

de que las nuevas relaciones sociales, a diferencia de lo ocurrido a lo largo de la historia, resultasen inmodificables. Como ejemplo de los argumentos a favor de esta inquietante posibilidad, valga el esbozado en uno de sus textos corsarios de 1973:

Ningún centralismo fascista ha logrado hacer lo que el centralismo de la civilización del consumo. El fascismo proponía un modelo, reaccionario y monumental, que quedaba sin embargo en letra muerta. Las diversas culturas particulares [...] continuaban imperturbables [...]: la represión se limitaba a obtener su adhesión de palabra. Hoy, al contrario, la adhesión a los modelos del Centro es total e incondicionada (Pasolini 2005, p. 30).

Emerge así una idea idéntica a la de Adorno: el conformismo ha materializado las pretensiones del fascismo al crear un nuevo tipo de ser humano. El conformismo proto-fascista se ha convertido en una categoría desde la que el presente se interpreta como un cierre del horizonte histórico: no cabe esperar otra cosa que la repetición de la «barbarie hedonista y consumista» instaurada por una clase social, la mercantil-burguesa, la cual ya no es una clase económico-política, sino «una enfermedad contagiosa» (Pasolini 1975, p. 15) que ha logrado vampirizar y hacer cómplices suyos incluso a los que sufren sus normas de la manera más dura y excluyente. Así, los jóvenes de las clases populares se han convertido en simples secuaces de los hijos de la burguesía, eso sí, con menos recursos y comodidades, por lo que «...se ven reducidos, justamente, a la condición de espectrales y feroces imitadores. De ahí su naturaleza sicaria, de SS» (Pasolini 2005, p. 262).

Pasolini, abrumado por su momento histórico, se pregunta: «Pero yo, consciente / de que sólo hay historia en la vida, / ¿podré acaso obrar con pasión / sabiendo que nuestra historia / ha acabado?» (Pasolini 2005, p. 11). Vuelve a referirse así al fin de la historia, al genocidio, a las nuevas relaciones que han creado un tipo diferente de humanidad y a la ausencia de nuevos valores claros: el valor del consumo ilimitado de bienes superfluos no es un valor ético por el que regir nuestra vida, y mucho menos nuestra relación con los demás.

Lo que hoy llamamos globalización corresponde a un proceso que había sido ya previsto por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*: la inevitable desaparición de toda cultura no burguesa ante la expansión del modelo económico del capitalismo industrial, y la imposición a escala mundial de sus ideales mercantiles y financieros. La universalización de este modelo, en efecto, supone un auténtico genocidio no sólo por el hecho de aniquilar por completo determinadas formas de vida, sino porque lo que pone en su lugar, la sociedad uniformada de la producción y el consumo de masas, cancela la vida convirtiéndola en un simulacro en el que la explotación, la soledad y la violencia hacen de la muerte algo más que una presencia alegórica, tal y como plasma en su última película: «Todo el sexo que hay en *Salò* [...] es también la metáfora de la relación del poder con sus sometidos. Con otras palabras, es la representación (quizás onírica) de lo que Marx llama la conversión en mercancía del hombre: la reducción del cuerpo a cosa (a través de la explotación)» (Pasolini 2005, p. 332).

Castoriadis, en la misma línea que nuestros autores, se preguntaba:

¿Se puede salir de esta situación? Un cambio solo es posible si, y solo si, tiene lugar un nuevo despertar, si comienza una nueva fase de creatividad política densa de la humanidad, lo que a su vez implica salir de la apatía y de la privatización que caracterizan a las sociedades industrializadas contemporáneas. De lo contrario, se corre el riesgo de que la innovación, en vez de producir individuos más libres en sociedades más libres, haga aparecer un nuevo tipo humano, al que provisionalmente podemos llamar ‘zappántropo’ o ‘reflexántropo’, un tipo de ser fácil de manejar, y al que se mantiene en la ilusión de su individualidad y de su libertad mediante mecanismos que se han vuelto independientes de cualquier control social, gestionados por aparatos anónimos, cuya dominación actualmente ya está en marcha (Castoriadis 1998, p. 123).

§ 5. Conclusiones

Adorno y Pasolini no vivieron lo suficiente como para sufrir *hackeos* en Twitter o para reflexionar sobre si la visibilidad de sus perfiles sería perjudicial o beneficiosa para su obra, pero habrían interpretado mucho de lo que ofrece Internet como la prueba fehaciente de su opinión de que la industria cultural proporciona la libertad de escoger lo que es siempre igual. Podemos concluir este artículo planteando que, para nuestros dos autores, se abre ante nosotros un horizonte con una interpretación pesimista y otra optimista. Comencemos por la pesimista, o mejor aún, dejemos para el final la optimista. El punto más desalentador del giro antropológico radicaba, en opinión de ambos, en que las personas que podrían provocar un cambio de dirección ya han sido abducidas desde la cuna. Los niños nacen consumidores y están mediados por los deseos de la industria cultural antes de aprender a hablar. No hay una iniciación a la sociedad de consumo: los jóvenes tienen la misma autoridad como consumidores que los ancianos. En épocas pretéritas, los jóvenes desertaban del *modus vivendi* de sus mayores hasta que, ya adultos, acababan cediendo e iniciándose en dicho *modus vivendi* a medida que cambiaban sus prioridades. Durante el primer periodo de rechazo, empero, conseguían alejarse y crear modos de ser y de pensar diferentes, inéditos, creativos. Los nuevos jóvenes, por contra, son acólitos del consumismo sin contrapartida.

Ahora vamos con la interpretación optimista. Tanto Adorno como Pasolini creían que la historia humana siempre era historia abierta y el porvenir no estaba privado de historia: que la civilización tienda a la industrialización no significa que el futuro del ser humano deba desarrollarse de forma automatizada. Ninguno de los dos renegaba de los beneficios de la técnica, pero sí de que el hombre se redujera a técnica. Así, en 1969, Pasolini exclamaba: «Por un viaje a la Luna, cuántos retrocesos en la Tierra. Ha sido un año de restauración» (Dalmau 2022, p. 359), y Adorno, en la misma línea: «Hemos de preocuparnos de ayudar a los demás, exportar los bienes precisos a la gente que los necesita y curar las enfermedades aquí en la Tierra (...). El envío de una nave a la Luna me deja indiferente» (Adorno, Horkheimer 1956, p. 42).

Ambos creían que las cosas no iban bien, pero podrían ir bien, y aquí residía el *quid* de la cuestión: ¿cómo hacer que vayan bien? ¿Cómo virar el rumbo del mundo y priorizar lo humano? ¿Cómo reconducir esa racionalidad que se ha corrompido y se ha visto enclaustrada en su cariz mercantil-instrumental? Cada nueva generación tiene la posibilidad de ser nuevamente educada en valores humanos, y esto preserva la posibilidad del cambio aun en las sociedades más heterónomas. La cultura es siempre portadora de valores ideológicos; debido a ello, la cultura puede y debe retomar su cariz fuertemente imaginativo, incluso utópico, para capacitar al ser humano a ver más allá de los límites de lo presente. El énfasis en la fantasía es el énfasis por mostrar que otra realidad es posible; el énfasis en una cultura que no sea un mero reflejo de lo que ya hay, sino la muestra de otras cosas que podría haber es el énfasis por hacérselo ver. La cultura es el único catalizador posible de la praxis revolucionaria, la cual necesita de un pensamiento capaz de emanciparse de aquello en lo que está imbuido. La realidad necesita ser cuestionada por obras culturales capaces de contrastarla y diferir de ella: sólo así la realidad podrá ser absorbida como fuente de pensamiento.

Para cambiar realmente las cosas, deberíamos aceptar que, en realidad, nada puede ser cambiado en las coordenadas del sistema existente. Godard hizo famoso el lema *Ne change rien pour que tout soit différent* ('No cambiar nada para que todo sea diferente'); podríamos decir que en un mundo que nos bombardea constantemente con nuevos productos y con la petición de actualizarnos, dichas peticiones se vuelven cada vez más monótonas y rutinarias. Cuando el sistema depende de la constante novedad y autorrevolución, aquellos que se niegan a cambiar(se) en la dirección reclamada, que es la de la pura *apariencia*, son los auténticos agentes del cambio: un cambio del mismísimo principio del "cambio", ese cambio superficial que nos devuelve al lugar en el que estábamos.

La tarea actual del pensamiento no consiste sólo en abrir el horizonte de una nueva realidad, sino en cambiar su interpretación de lo que tiene delante. La paradoja de nuestra actualidad es que mientras los movimientos de resistencia contra el capitalismo fracasan y son asimilados por él una y otra vez, no se están reconociendo los numerosos fenómenos que muestran una progresiva e implacable desintegración del sistema. Mientras la izquierda intenta denunciar los azotes de la injusticia social, son casi exclusivamente los propios capitalistas —desde Elon Musk a Mark Zuckerberg— los que están siendo conscientes de que el límite del capitalismo ha llegado y de que hay que inventar un nuevo mundo postcapitalista. Queda en manos de la izquierda evitar que sean los capitalistas los que lo inventen.

Si la revolución augurada por Marx no ha acontecido, quizá sea porque la revolución, según Marx, iba en el tren de la historia, pero la historia, como proceso abierto, cambiante e indeterminado, está en un *stand by* que se está alargando más de lo esperado. Es por esto por lo que lograr una revitalización de la capacidad creativa de los ciudadanos se torna crucial para poner en marcha ese proceso dialéctico que,

gracias a las contradicciones que colman lo real, conseguía superarse a sí mismo y dar a nacer nuevas formas de relación y de individuación.

El pensamiento, en la medida en que su potencial más recóndito consiste en pensar incluso contra sí mismo, contra sus coordenadas y contra sus horizontes, tiene la labor de sacarse a sí mismo del *pensamiento sin historia* en el que está sumergido. Resulta fundamental persistir en dicha guerra civil entre las diferentes capacidades de lo humano, para que la capacidad de la apatía, la pasividad y el confort no tengan la última palabra.

REFERENCES

- Adorno, Theodor, Horkheimer, Max (1956). *¿Hacia un nuevo manifiesto?* Disponible en: <https://newleftreview.es/issues/65/articles/theodor-adorno-max-horkheimer-hacia-un-nuevo-manifiesto.pdf>
- Adorno, Theodor, Horkheimer, Max (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Adorno, Theodor (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Editorial Taurus.
- Adorno, Theodor (2009a). *Disonancias*. Obra completa, 14. Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor (1969). *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Adorno, Theodor (2001). *Minima moralia*. Madrid: Editorial Taurus.
- Adorno, Theodor (1962). *Prismas*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- Adorno, Theodor (2006). Problem des neuen Menschentypus. En *Current of Music* (pp. 650-661). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor (2008). Resumen sobre la industria cultural. En *Crítica de la cultura y sociedad I* (295-302). Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor, Horkheimer, Max (1979). *Sociológica*. Madrid: Editorial Taurus.
- Adorno, Theodor (2004). Sociedad. En *Escritos sociológicos I* (pp. 9-18). Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor (1989). *Teoría estética*. Madrid: Editorial Taurus.
- Adorno, Theodor (2009b). Tiempo libre. En *Crítica de la cultura y sociedad II* (pp. 573-582). Madrid: Akal.
- Aron, Raymond (2010). *El marxismo de Marx*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Benjamin, Walter (2019). *El capitalismo como religión*. Disponible en: <file:///C:/Users/sheila.lopez/Downloads/la-religion-capitalista-el-capitalismo-como-religion.pdf>
- Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa, Theodor W. Adorno, Walter Benjamín y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI Editores.
- Castoriadis, Cornelius (1998). *El ascenso de la insignificancia*. Barcelona: Ediciones Cátedra.
- Castoriadis, Cornelius (1965). *Marxisme et théorie révolutionnaire*. Disponible en: <http://1libertaire.free.fr/Castoriadis32.html>
- Dalmau, Miguel (2022). *Pasolini. El último profeta*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Debord, Guy (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Ediciones naufragio.
- Duflot, Jean (1971). *Conversaciones con Pier Paolo Pasolini*. Barcelona: Cinemateca Anagrama.

- Elster, Jon (2006). *Rendición de cuentas*. Buenos Aires: Katz.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Fromm, Erich (1956). *El arte de amar*. Disponible en:
<https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/el-arte-de-amar.pdf>
- Gramsci, Antonio (1967). *La formación de los intelectuales*. México D. F: Editorial Grijalbo.
- Horkheimer, Max (1998). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Horkheimer, Max (1985). *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Fischer.
- Jay, Martin (1973). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus ediciones.
- Jeffries, Stuart (2018). *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Turner publicaciones S. L.
- Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Marcuse, Herbert (2009). *Negations: Essays in Critical Theory*. Disponible en:
https://monoskop.org/images/5/57/Marcuse_Herbert_Negations_Essays_in_Critical_Theor_y_2009.pdf
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1983). *Cartas sobre "El capital"*. La Habana: Editorial Política.
- Marx, Karl (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza editorial.
- Ortega y Gasset, José (2012). *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Espasa Libros.
- Orwell, George (2013). *1984*. Madrid: Editorial Debolsillo.
- Pasolini, Pier Paolo (2005). *Pier Paolo Pasolini, Palabra de corsario*. Círculo de Bellas Artes de Madrid. Disponible en:
<http://artonic.altervista.org/02/Fahrenheit958/Pier%20Paolo%20Pasolini%20-%20Palabra%20de%20corsario.pdf>
- Pasolini, Pier Paolo (1975). *Tiempos salvajes*. Colección socialismo y libertad. Disponible en:
<https://elsudamericano.files.wordpress.com/2019/02/148.pasolini-tiempos-salvajes.pdf>
- Paz, Octavio (1990). *Hombres en su siglo*. Barcelona: Seix Barral.
- Pérez, Sheila López (2022). El hiperrealismo en la cultura como imposibilidad de cambio en la política: la incapacidad para imaginar futuros alternativos analizada a través de Danto, Fisher y la Escuela de Frankfurt. *Agora. Papeles De Filosofía*, 41(2).
<https://doi.org/10.15304/ag.41.2.8134>
- Rieff, Phillip (1979). *Freud: the mind of the moralist*. University of Chicago Press; N.º 3
- Weber, Max (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Zizek, Slavoj (2003). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós.

Películas

Bresson, Robert (1966) *Al azar de Baltasar*

Kazan, Elia (1954) *La ley del silencio*

Kurosawa, Akira (1960) *Los canallas duermen en paz*

Pasolini, Pier Paolo (1968), *Teorema*

Pasolini, Pier Paolo (1969) *Medea*

Pasolini, Pier Paolo (1969) *Pocilga*

Pasolini, Pier Paolo (1971) *El Decamerón*

Pasolini, Pier Paolo (1972) *Los Cuentos de Canterbury*

Pasolini, Pier Paolo (1974) *Las Mil y Una Noches*

Pasolini, Pier Paolo (1975), *Saló o los 120 días de Sodoma*

Lumet, Sidney (1960) *Piel de serpiente*

Zinnemann, Fred (1966) *Un hombre para la eternidad*



The anthropological turn of the 60s according to Adorno and Pasolini. How to resume the work of thought in a time of mass culture?

This paper will test an outline of ideas shared by Adorno and Pasolini in relation to the direction that Western societies were taking in the mid-twentieth century and, above all, after the expansion of mass culture in the 1960s. A direction that comes down to our days. The article will go through the denunciation of the two authors of the repercussions of the lack of deep culture and the anthropological mutation that, according to them, it would be carrying. Finally, we will give our own opinion about the topicality of his ideas.

Keywords: Anthropological mutation · Culture industry · Individual · Capitalism · Thought.

El giro antropológico de los años 60 según Adorno y Pasolini. ¿Cómo retomar la labor del pensamiento en una época de cultura de masas?

El presente artículo ensayará un esbozo de ideas compartidas por Adorno y Pasolini en relación con la dirección que estaban tomando las sociedades occidentales a mediados del siglo XX y, sobre todo, tras la expansión de la cultura de masas en los años 60. Una dirección que llega hasta nuestros días. El artículo pasará por la denuncia de los dos autores de las repercusiones de la falta de cultura profunda y de la mutación antropológica que, según ellos, estaría acarreado. Por último, daremos nuestra propia opinión acerca de la actualidad de sus ideas.

Palabras Clave: Mutación antropológica · Industria cultural · Individuo · Capitalismo · Pensamiento.

SHEILA LÓPEZ PÉREZ es defensora universitaria, coordinadora y profesora en la Universidad Isabel I. Doctora en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Salamanca y la Universidad de Valladolid. Sus líneas de investigación son la Teoría crítica de la primera Escuela de Frankfurt, la relación entre cultura y sociedad y la actualidad de la democracia. Universidad Isabel I, Burgos, España. **iD:** <https://orcid.org/0000-0003-4198-6884>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 30–Oct–2023; Accepted: 15–Nov–2023; Published Online: 30–Dec–2023

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

López Pérez, S. (2023). «El giro antropológico de los años 60 según Adorno y Pasolini. ¿Cómo retomar la labor del pensamiento en una época de cultura de masas?». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 12, no. 24: pp. 91–115.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2023