
INTIMIDAD, RELIGIÓN

Y ESPECTÁCULO*

José Antonio Zamora**

Resumo: este artigo apresenta as etapas mais importantes da construção social da intimidade e da sua relação com a religião. Baseia-se em duas abordagens teóricas cuja contribuição é relevante, a proto-história da subjetividade ocidental (Horkheimer/Adorno) e a genealogia crítica de privacidade (M. Foucault), e analisa a construção e a dissolução de intimidade burguesa e sua capitalização na indústria cultural, na sociedade do espetáculo e na web 2.0.

Palavras-chave: Intimidade. Espectáculo. Religião. Subjetivação. Confissão.

Que hoy se discuta sobre la relación entre intimidad y espectáculo y se postule la aparición de una especie de síntesis llamada “extimidad” (TISSERON, 2001) posee un carácter revelador de las profundas transformaciones que se han producido en la sociedad contemporánea y que parecen cuestionar no sólo las formas tradicionales de mediación entre individuo y sociedad, sino también las formas modernas que supuestamente las sustituyeron. La cesura a la que convencionalmente atribuimos la emergencia de la subjetividad autónoma moderna parece sumarse una nueva cesura para la que, sin embargo, no existe unanimidad a la hora de nombrarla o caracterizarla, pero que parece apuntar a la disolución de esa subjetividad canonizada como “autónoma”. La espectacularización de la intimidad representa para muchos uno de los signos más llamativos de dicha disolución. ¿Estamos ante un salto entre dos formas de subjetivación sin continuidad entre ellas? ¿Se trata de un vuelco incoado en la forma específicamente moderna de subjetivación, de

* Recebido em: 02.06.2014. Aprovado em: 28.06.2014.

** Doutor em Filosofia. Pesquisador Titular no Instituto de Filosofia do CCHS/CSIC (Conselho Superior de Investigações Científicas) – Madrid, Espanha. *E-mail*: joseantonio.zamora@cchs.csic.es.

un proceso de descomposición o de una ruptura? Para hacer más complicadas las cosas, las críticas a la subjetividad moderna o, al menos, los cuestionamientos generalizados de la autocomprensión que han acompañado su constitución y desarrollo, han venido a debilitar considerablemente la autoconciencia de corte y confrontación con las sociedades y las culturas pre-modernas de las que decía haberse emancipado; y lo han hecho reconstruyendo los elementos de esas formaciones sociales que soportan la génesis de la subjetividad moderna y perviven en ella. Aquí se sitúan buena parte de las genealogías o arqueologías de la subjetividad, ya sean postestructuralistas, desconstruccionistas, hermenéuticas o comunitaristas, y también algunas de las revisiones y reformulaciones de la tesis de la secularización, que como sabemos es uno de los grandes relatos autolegitimadores de la modernidad cultural como emancipación respecto al universo religioso (ZAMORA, 2008b). ¿Qué relación existe entre la codificación religiosa de los procesos de subjetivación tradicionales, si es que podemos usar este concepto en dichas formaciones sociales, y su recodificación en la cultura burguesa? ¿Existe alguna conexión o vínculo esencial de la subjetivación moderna y su disolución posmoderna con aquella codificación religiosa? A nadie se le puede ocultar que en estas cuestiones nos enfrentamos a problemas de enorme complejidad a los que aquí sólo podemos intentar una aproximación siguiendo el hilo que va desde la codificación religiosa de la intimidad hasta su espectacularización.

APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE INTIMIDAD

El concepto de intimidad posee un estatus inseguro y difícilmente delimitable frente los conceptos de interioridad y privacidad (PARDO, 2013). Aunque la intimidad no está referida exclusivamente al individuo, pues existen relaciones o ámbitos sociales que solemos considerar íntimos (la amistad, la familia, etc.), su concepto connota una cercanía y una proximidad que le hace apuntar tendencialmente hacia el ámbito interior (lo supuestamente más próximo a mí mismo), desde el que proyecta su significado a los ámbitos y relaciones en los que la interioridad puede ser compartida. La etimología de la palabra lo confirma: íntimo es lo máximamente interior. Íntimas son aquellas realidades y relaciones donde lo interior se comunica sin ser violentado, donde existe un clima de máxima confianza. Pero, evidentemente, también podría hacerse un recorrido inverso y situar el origen de la interioridad y la autoconciencia en los vínculos de proximidad, primero con la madre y luego con el entorno de personas más cercanas, de modo que la urdimbre de relaciones más próximas sería su condición de posibilidad y su primer soporte.

Por otro lado, también denominamos íntimo aquello que no está a la vista, que no es accesible a todos, que normalmente permanece oculto, de ahí que suela contra-

ponerse a lo público y se asimile a lo privado. Sin embargo, esta asimilación no está exenta de problemas. Una estricta separación de estos dos ámbitos es una característica del proceso de modernización y parece completamente desproporcionado restringir la existencia de intimidad a las sociedades modernas. Baste recordar la archiconocida frase de San Agustín en las *Confesiones* para referirse a Dios como “intimor intimo meo” (más íntimo que lo más íntimo a mí). Por otro lado, la esfera de lo privado incluye realidades (por ejemplo, un contrato privado, una iniciativa social o económica privada, etc.), que nadie consideraría como algo íntimo. No cabe pues asimilar lo íntimo a lo privado, por más que una identificación de ambos en las sociedades modernas quizás haya sido decisiva en el destino de los dos, una vez que en esas sociedades se ha transformado radicalmente la relación entre lo público y lo privado, tal como ha quedado diagnosticado por Sennett (2002) en su tesis sobre la Tiranía de la Intimidad.

Así pues, no queda otra posibilidad para definir lo íntimo que desplegar una constelación de conceptos que lo haga más o menos comprensible, conceptos con los que habitualmente lo asociamos y que delimitan su campo semántico. En primer lugar, la intimidad aparece asociada a la profundidad del yo o de las relaciones interpersonales en contraposición a lo superficial, lo periférico, lo epidérmico, lo exterior. La intimidad invita a entrar en un ámbito al que supuestamente se llega después de traspasar o desmontar capas que han ido cubriéndolo ya sea con convenciones, adherencias o máscaras sociales. Quizás por eso posea un halo de autenticidad. La intimidad está asociada al poseerse a sí mismo y al ser uno mismo en contraposición a perderse en lo otro o en los otros, que sería la alienación o el estar fuera de sí. De ahí que aparezca frecuentemente como el reducto interior capaz de sustraerse a la coacción externa, ese núcleo al que ésta no puede penetrar por más que quiera y que, por lo tanto, es o puede ser el fundamento de la autodeterminación y la libertad. Se trata de la conocida figura de la “libertad interior” como fuente de toda verdadera libertad. Prolongando esta figura, la intimidad es descrita con frecuencia como el espacio de las cavilaciones morales, como el ámbito en el que los sujetos ajustan cuentas con su conciencia, donde se dilucida la asunción de responsabilidades o la huida frente a ellas. Y, en cuanto espacio de la conciencia, posee una exigencia de autotransparencia, de desenmascaramiento de las tretas y los engaños que el sujeto no sólo puede hacer a otros, sino también a sí mismo. Exige pues una iluminación interior, dejar penetrar una luz que disipe la oscuridad y elimine la opacidad que impiden llegar hasta el núcleo de la verdad de sí mismo. Por eso la intimidad invita a desprenderse de distracciones o influjos exteriores, reclama un espacio de clausura que proteja frente a ellos y apacigüe el impulso intencional afectivo o intelectual, acalle los sentidos y las pasiones, para permitir el diálogo íntimo consigo mismo.

En la descripción de este campo semántico, con el que he pretendido realizar una primera aproximación al concepto de intimidad, se recogen los elementos más importantes, y podríamos decir tópicos, que han ido aportando a ese concepto tanto las culturas pre-modernas (religiosas) como la cultura moderna burguesa, que supuestamente se emancipa de ella, pero hereda y transforma muchas de sus aportaciones. Realizar una historia social y cultural de la intimidad occidental es una empresa casi imposible y, en todo caso, imposible dentro de los límites de esta contribución. Por eso los trazos más relevantes de la inevitable reconstrucción que nos ayude a alcanzar el objetivo que perseguimos serán necesariamente gruesos, y esperemos que no excesivamente simplificadores. En todo caso, intentar trazar un recorrido desde la epifanía prehistórica de lo santo hasta el shock audiovisual o desde la formación de las primitivas formas de conciencia e interioridad –cristalizadas en la autodefensa frente a la arremetida traumatizante de un entorno natural, hostil y peligroso, y apoyadas en unos vínculos sociales al mismo tiempo protectores y violentos- hasta las actuales formas de subjetivación basadas en las tecnologías electrónicas y digitales de las denominadas “redes sociales”, formas que conducen a una exhibición de la intimidad y una conectividad ininterrumpida, trazar como decimos un recorrido de esta magnitud está condenado de antemano al fracaso. Nos limitaremos, pues, a ofrecer algunas pistas, cuya pertinencia sólo podría ser probada por un recorrido efectivo que aquí sólo puede insinuarse.

LOS COMIENZOS DE LA INTERIORIDAD OCCIDENTAL: HELENISMO Y CRISTIANISMO

No sólo desde que M. Foucault reconstruyera la génesis de la subjetividad occidental moderna por medio del análisis de las “tecnologías del yo” (1990) sabemos del peso que en dicha constitución han tenido las técnicas de autorrevelación de los epicúreos y estoicos, como en general los ejercicios espirituales practicados tanto en la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles como en el resto de escuelas helenísticas (HADOT, 2006), así como otras prácticas religiosas cristianas. Foucault señala entre dichas tecnologías las prácticas ascéticas de dominio del yo a través de la meditación y la renuncia, el examen de conciencia (mnemotecnia), las prácticas de escritura de sí (confesiones, notas, correspondencia), confesiones públicas ante la comunidad reunida (*exomelogesis*) o las confesiones privadas ante el maestro o superior (*exagoreusis*). Que en estas prácticas confluyan desarrollos atribuibles a las escuelas helenísticas y al cristianismo presupone tanto una avanzada helenización de éste como su conversión en religión del imperio, lo que harían de él la instancia socializadora y subjetivadora más

importante de Occidente durante siglos (ZAMORA, 1995, p. 384ss.). En ese proceso de helenización terminan por amalgamarse elementos de los cultos místicos, de las escuelas filosóficas y de las tradiciones judeo-cristianas que serían determinantes para la historia espiritual europea y, naturalmente, para la formación de lo que hemos llamado más arriba intimidad. Que este proceso tuvo altos costes en relación al impulso originario del cristianismo primitivo está fuera de toda duda (METZ, 1987; 1989; 1990), pero esa es otra cuestión que debemos dejar de lado ahora.

Ya en la comunidad cristiana primitiva conviven una mística del seguimiento específica y unas prácticas religiosas rituales y espirituales tradicionales que configuran tanto la relación personal y comunitaria con la trascendencia como los comportamientos morales y los hábitos cotidianos (aunque no conviene olvidar los puntos de ruptura que en este punto supone la propia praxis de Jesús recogida en los sinópticos). En la mística del seguimiento cristaliza una forma de subjetivación determinada por la urgencia escatológica, la radicalidad ética, la sensibilidad ante el sufrimiento ajeno y la confrontación con las manifestaciones del mal en un horizonte de corte apocalíptico, horizonte marcado tanto por las tribulaciones de los justos en medio de un mundo dominado por la injusticia como por la esperanza en su final próximo (ZAMORA, 1995, p. 369ss). Se trata de una mística que, hasta el giro constantiniano, se desplegaría como mística del martirio. Pero, por otro lado, los primeros cristianos no sólo viven la mística del seguimiento en una confrontación con el rechazo inicial del Imperio, sino también con las contradicciones internas que se derivan del retraso de la parusía y de la inmensa dificultad de armonizar el devenir histórico con la afirmación de una salvación ya acontecida. Para suavizar el primero y resolver las segundas jugaría un papel fundamental la apertura no exenta de tensiones hacia las escuelas filosóficas helenistas y hacia la gnosis. Si el fin de las persecuciones iría relegando la mística del martirio al recuerdo, las exigencias culturales, cosmovisionales y socializadoras del nuevo estatus, tanto más tras la caída de Roma (410), propiciarían un declive de la tensión escatológica y la pérdida del índice temporal de la mística, para dar paso a un dualismo antropológico y cosmológico determinante para la nueva forma de subjetivación espiritual, en la que la crítica del mundo injusto se vio progresivamente desplazada por el ideal de huida del mundo o de elevación mística por encima de él. El peso del gnosticismo en este desplazamiento es fundamental. “A diferencia de los apocalípticos, los gnósticos no se rebelan contra ningún tirano individual ni contra la ‘clase’ de los ricos o poderosos; no tienen ningún enemigo concreto a la vista, a no ser el mundo visible y perecedero en su totalidad” (KELLER, 1975, p. 88).

El dualismo metafísico, antropológico, gnoseológico y cosmológico propio de platonismo, popularizado por los gnósticos, las escuelas filosóficas y los pensadores neoplatónicos, es patrimonializado por el cristianismo y se convertirá en la matriz fundamental de la vida espiritual cristiana occidental. De manera muy simplificada, podemos decir que en esta visión el alma alcanza el conocimiento de la verdad rememorando su origen extramundano gracias a la participación en el arquetipo divino y a la similitud con él y por medio de un proceso de abstracción (intelectual) y de purificación (personal) respecto a lo sensible y temporal, proceso que no sólo posee una dimensión gnoseológica, sino también antropológica, moral y religiosa. No descubrimos nada nuevo, si decimos que la lectura platónica del mito de la caverna se convirtió en un paradigma fundamental de la filosofía occidental, pero no debemos olvidar que también lo hizo para la espiritualidad en general gracias a la mediación del cristianismo. A esto se unió un progresivo desplazamiento de la impronta profética por una impronta sacrificial tanto en la teología como en la praxis sacramental y la vida espiritual del cristianismo, impronta que recoge elementos del culto judío y de los cultos místicos. Así, la centralidad profética del sufrimiento injusto dejó paso a una soteriología centrada en el pecado, hostil a mundo y al cuerpo. Si a esto unimos la progresiva clericalización y jerarquización de la iglesia, que fusiona la praxis pastoral, la administración de los sacramentos y la dirección espiritual, el giro individualizador e interiorizador de la vida del creyente quedó marcado por la dependencia de la dirección y la guía exterior. El mundo pasó de ser una realidad necesitada de salvación en un horizonte escatológico a convertirse en mero escenario en el que el alma se juega su salvación, que no puede ser sino una salvación respecto del mundo bajo la dirección de los dirigentes espirituales, maestros en la guía de las almas y administradores de los bienes salvíficos.

La renuncia, el autodomínio, la ascética y la mortificación presidirán crecientemente la espiritualidad. Y es precisamente en el contexto de estas prácticas en el que adquieren enorme relevancia la introspección y el autoanálisis. Para ambas, San Agustín y sus *Confesiones* constituyen el referente más significativo de la historia de occidente. La verdad reside en el hombre interior, y es volcándose hacia el interior como se puede alcanzar la verdad, Dios. Pero, dado que el yo está escindido por el pecado, ese núcleo interior sólo se alcanza gracias a que lo habita el mismo Dios, que redime al hombre de sus cadenas, la carne y el mundo, posibilitando una claridad y plenitud de autopresencia que de otro modo serían inalcanzables. Aquí encuentra fundamento la necesidad de una guía, de un acompañamiento y apoyo exterior: alguien capaz de garantizar la apertura a quien es más íntimo a mí que yo mismo.

Evidentemente no es posible reconstruir aquí ni siquiera mínimamente los jalones de la historia de la espiritualidad occidental hasta los albores de la modernidad –los

ascetas itinerantes sirios, los monjes del desierto egipcios, los monjes irlandeses, Bernardo de Clairvaux, San Benito, Francisco de Asís, la mística alemana, la *devotio moderna*, Tomás de Kempis, Teresa de Ávila, la Reforma, Ignacio de Loyola o Francisco de Sales, etc. (SCHNEIDER, 2001)- y mucho menos hacer justicia a las importantes diferencias entre todos ellos, pero no cabe duda que hay un hilo rojo reconocible en un conjunto de prácticas al servicio de la *subjetivación* (Foucault) como *introyección del sacrificio* (Horkheimer/Adorno) en el que se dan cita una determinada relación con el mundo, consigo mismo y con los otros.

PROTO-HISTORIA DE LA SUBJETIVIDAD OCCIDENTAL Y GENEALOGÍA CRÍTICA DE LA INTIMIDAD

En este apartado nos serviremos de dos aportaciones de enorme relevancia para el análisis crítico de la subjetivación occidental y dentro de ella de lo que consideramos intimidad o interioridad, y lo haremos con la mirada puesta en las bases que ofrecen para entender la relación de ambas con la religión y el espectáculo. No son dos planteamientos complementarios ni asimilables, más bien ofrecen dos visiones diferentes que contribuyen a desentrañar la específica configuración de la subjetividad y la interioridad modernas y su disolución. Ninguno de los dos es identificable con una pretensión historiográfica de reconstrucción empírica de proceso histórico. En cierto sentido, su punto de partida son el presente y las manifestaciones actuales de la subjetivación y su liquidación. Por un lado, el análisis de Foucault ofrece elementos muy relevantes para una genealogía crítica de subjetividad y en ella del papel que juegan determinadas prácticas y tecnologías del yo sin las que es difícil entender la forma específica en la que cristaliza la intimidad en occidente y su doble vertiente de autoproducida y heterodeterminada, lo que en buena medida ayuda a entender, como veremos, la actual espectacularización de la intimidad. Sin embargo, no es menos pertinente explorar la aportación que puede realizar una protohistoria de la subjetividad occidental como la elaborada por la Teoría Crítica bajo la categoría del “introyección del sacrificio” (ZAMORA, 2008a, p. 167ss) y la perspectiva que esta ofrece sobre el proceso civilizatorio.

Introyección del sacrificio, epifanía de lo sagrado y formación de la reflexividad

La “proto-historia del sujeto” es una construcción teórica que pretende dar cuenta del proceso de autoproducción de la especie humana en cuanto doble proceso de distanciamiento frente a la naturaleza para su dominación y de configuración jerárquico-antagonista de las relaciones sociales a partir de sus manifestacio-

nes más actuales. Ese distanciamiento respecto a la naturaleza tiene unas bases cognitivas, afectivo-sensitivas y práctico-materiales determinadas por la lucha por la supervivencia, la adaptación a un medio en muchos sentidos hostil y prepotente, así como por impulsos miméticos de comunicación empática con el medio natural con el que los individuos se viven vinculados. Por otro lado, la configuración antagonista de las relaciones tiene su base en la determinación que le impone el intercambio y la apropiación particular de los excedentes de la producción, apropiación que necesita de alguna forma de dominación y elimina tendencialmente las espontaneidades y las cualidades singulares de los individuos. La relación instrumental de dominio sobre la naturaleza exterior e interior y las relaciones de dominación fundadas en el intercambio son la clave del proceso de subjetivación y de la dialéctica que lo preside, en el sentido de posibilitarla y, al mismo tiempo, socavarla. La interioridad sería la forma desarrollada de la reflexividad que, sin embargo, se eleva sobre la distancia y la abstracción frente a lo singular y concreto, así como frente a los propios impulsos somáticos; sería la forma desarrollada del espíritu autónomo que, sin embargo, se eleva sobre universo funcional dominado por el principio de intercambio. Y en la expresión “se eleva” se recoge la contradicción dialéctica que afecta al núcleo mismo de la interioridad.

Desde la perspectiva del proceso de hominización, la forma originaria de reflexividad, que constituye la base de todas las formas posteriores de conciencia y relación consigo (en las que se inscribe la intimidad), es una respuesta al impacto de la realidad exterior, de las impresiones externas y sus efectos sobre el dispositivo sensorial de los individuos, y tiene que ver con las sensaciones de placer y dolor, es decir, con la experiencia del shock y el exceso de excitación que les asalta y que ese dispositivo intenta canalizar con los mismos medios sensoriales. Las formas elementales de percepción, pensamiento y trato con lo otro y los otros nacen de la elaboración sensitivo neuronal del shock que su realidad sobrecogedora y prepotente produce. Eso no sólo vincula los procesos de subjetivación con la formación de la especie y su lucha por la supervivencia, sino también con el origen de la religión. Aunque éste siga permaneciendo oscuro, el sentimiento del *mysterium tremendum*, con el que lo identificara Rudolf Otto, está ciertamente emparentado con la elaboración de esa experiencia de shock: “Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobó, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir al alma en horrores y espantos casi brujescos” (OTTO, 2005, p. 22). Todas las proto-palabras religiosas –mana, wakanda, qados, hágios- no son sino fórmulas abreviadas de un milenario proceso de elaboración del shock que produce la sensación de lo tremendo, elaboración que forma parte de la constitución del mismo *homo sapiens*. Al mismo

tiempo ese proceso va cristalizando en formas de organización religiosa de lo social, desde el culto a los antepasados a las grandes religiones, pasando por el totemismo o el sacrificio de animales, en las que resulta identificarse una constante: la praxis del sacrificio. “La pregunta por el origen de la religión es la pregunta por el origen del sacrificio” (TÜRCKE, 2010, p. 140).

El origen de la religión habría que buscarlo, según esto, en el esfuerzo por nombrar el horror y controlarlo por medio del sacrificio. La reducción de la terrible extrañeza que produce el horror del entorno natural y social violento y la aparición de un primer esbozo de autonomía están vinculadas a esa forma primordial del “espíritu” que consiste en ejecutar sobre uno mismo lo que ya se ha sufrido por causas externas, pasar de ser objeto a sujeto a través de la habituación al espanto y su dominio gracias a la repetición. Según Türcke, existe un vínculo entre la cristalización de las formas elementales de percepción, pensamiento y trato con lo otro y los otros y la praxis del sacrificio. Y ambas son inseparables de la coacción a la repetición: “La traumática coacción a la repetición es una forma elemental de introspección” (TÜRCKE, 2011, p. 61). En el ritual sacrificial se actualiza el espanto ante el horror que el sacrificio pretende apaciguar, recuerda lo que se quiere olvidar, precisamente porque se quiere olvidar. El intento de su reparación y eliminación, de aprehender lo inaprensible, de domesticar lo terrible, de controlar la violencia, la reproduce ritualmente. Y paradójicamente es así como se produce su control racional. Aquí encontramos el proceso de desactivación por repetición que convierte al *mysterium tremendum* en *mysterium fascinans*, primero a través de las formas de éxtasis o arrobos que acompañan y suavizan el ritual sacrificial, después a través de la imitación de los poderes de la naturaleza en la técnica para apoderarse de ella e imponerle los propios deseos: la magia. Los demonios o los dioses son objetivaciones simbólicas de esos poderes, en las que cristaliza aquella imitación que apunta a una posibilidad de negociación con el horror: haciéndolo inteligible, previsible y al mismo tiempo poniendo las bases para pactar una compensación apaciguadora. De modo que al mismo tiempo que nacen las formas primarias de objetivación racionalizadora de la naturaleza, también lo hacen las proto-formas de la equivalencia, el intercambio y la circulación (TÜRCKE, 2010, p. 207). Nos encontramos la encrucijada del sacrificio, cuya introyección produce y al mismo tiempo socava la subjetividad. En él confluyen el proceso subjetivador de distanciamiento dominador de la naturaleza, el proceso socializador de apaciguamiento de la violencia intragrupal y de jerarquización primitiva y el proceso de constitución de una reflexividad sobre la que se construirán las posteriores formas de conciencia.

Mana y *tabú*, la designación diferenciadora de un fragmento de la realidad y su elevación simbólica a un estado de excepción excitante, “van precedidos por

una renuncia a la violencia, que somete a los hombres a una ley que ellos no comprenden” (CLAUSSEN, 1987, p. 124). Se trata tanto de la violencia en las relaciones que se manifiesta en la apropiación por la fuerza, como de la violencia en el trato con una naturaleza prepotente. El horror ante la amenaza directa de esa violencia con dos caras exige estrategias de apaciguamiento tanto en la relación con la naturaleza como en la interacción. En el tabú se articula la dialéctica entre la satisfacción del instinto y su control represivo, pero también entre la impotencia frente a la naturaleza prepotente y su pretendida dominación. La ofrenda sacrificial pertenece al ritual mágico que acompañó desde el comienzo al tabú. El animal o el hombre tótem se convierten dentro del ritual sacrificial en el objeto vicario sobre el que se ejercita repetidamente esa dialéctica. Dicho ritual sacrificial regula tanto la relación con las prepotentes fuerzas naturales o con los dioses y demonios que las representan, como la relación de los miembros del clan entre sí: para garantizar la autoconservación se quiere controlar aquello que se teme. La víctima es puesta de esta manera al servicio de la restitución de la colectividad amenazada de escisión o efectivamente rota por la apropiación, pero también al servicio de la restitución del universo natural escindido y violentamente presente en las prepotentes fuerzas naturales y en el propio instinto natural.

El factor de (auto)engaño propio del sacrificio es la contribución más importante de Adorno y Horkheimer a la interpretación histórico-natural tanto del intercambio moderno como de la dominación instrumental de la naturaleza. La ofrenda sacrificial no sólo es engaño en relación a la restitución de la colectividad, sino también a la restitución del universo natural y, en última instancia, a la autoconservación del sujeto al precio de una negación de sí. La contradicción objetiva entre la autoconservación del individuo y su autosacrificio mágico por la comunidad, así como la contradicción objetiva entre el aseguramiento mágico de la autoconservación y los poderes de la naturaleza, ambas contradicciones empujan al despliegue del factor racional del sacrificio. Ese factor es la *astucia* (HORKHEIMER; ADORNO, 1947, p. 68, nota), órgano del yo, en la que el engaño inherente a la ofrenda sacrificial alcanza autoconciencia. Su mantenimiento más allá del momento en que el (auto)sacrificio es necesario para asegurar la supervivencia, es lo que la convierte en una “racionalidad sangrienta”, en instrumento de dominación de sí, de los otros y de la naturaleza exterior.

Horkheimer y Adorno hablan de la constitución psíquica del yo como una transformación del mecanismo del sacrificio. “El yo obstinado en su identidad, que surge en la superación del sacrificio, inmediatamente vuelve a ser un ritual sacrificial mantenido férreamente, que el hombre se celebra a sí mismo oponiendo su conciencia al contexto natural” (HORKHEIMER/ADORNO, 1947, p.72). La historia civilizatoria supone una “introyección del sacrificio” caracterizada

por una dialéctica paradójica entre la conservación y la pérdida del yo, en la que la renuncia a la satisfacción de los impulsos es el motor de la cultura y el origen del malestar; en la que la quiebra de la coacción natural la reproduce. En resumen, en el sacrificio se articula la dialéctica entre la satisfacción del instinto y su control represivo, pero también entre la impotencia frente a la naturaleza prepotente y su pretendida dominación. Pero, lejos de seguir una causalidad espontánea dictada por la naturaleza, tanto la víctima física del ritual mágico como el sacrificio introyectado del yo se producen bajo la coacción de las jerarquías sociales y expresan su dominación. La posibilidad de perseguir objetivos más allá de la autoconservación está mediada por el sometimiento de los otros. La formación de la interioridad en occidente pasa por la división del trabajo, por la constitución de formas abstractas de intercambio y su abstracción respecto a la materialidad sobre las que se aplican y por la distancia instrumental frente al entorno o la distancia ascética frente a los propios impulsos somáticos.

Esta vinculación de la subjetivación a la introyección del sacrificio supone, como hemos visto, una conexión entre la cristalización de las formas elementales de percepción, pensamiento y trato con lo otro y los otros y la praxis ritual del sacrificio. La concentración que constituye lo más interior de sí, la interioridad, se construye en torno a la experiencia traumática del shock y su cicatrización progresiva a través de la repetición compulsiva. Se trata de un proceso que va de la excitación traumática a la creación de la esfera mental de las representaciones y los conceptos pasando por la solidificación de las formas elementales de sensación y expresión. “La concentración es originariamente un residuo de ese tipo: la marca del espanto arcaico [...] y no obstante la prenda de su superación” (TÜRCKE, 2010, p.282). El yo idéntico, que se experimenta a sí mismo en sus sensaciones, representaciones y pensamientos tiene su origen en ese recogimiento elemental enterrado bajo las capas que se han ido adhiriendo a lo largo del proceso de subjetivación. Pero si la construcción de la interioridad responde al esfuerzo por nombrar el horror y controlarlo por medio del sacrificio, esto quiere decir que su relación con lo espectacular o sensacional es igualmente originaria. El ritual sacrificial, en el que acontece la epifanía de lo sagrado, es lo espectacular por excelencia. La formación del sensorio humano y la construcción del signo que codifica el sentimiento de lo numinoso, experimentado en una desmesurada excitación, van de la mano. Las formas más elementales de conciencia nacen rodeadas de lo numinoso, lo santo, lo sagrado, que es la cifra de la excitación atroz que esas formas pretenden absorber. El éxtasis - el estar fuera de sí - y el recogimiento - la concentración o la interioridad - son dos momentos que en su relación dialéctica determinan el proceso de subjetivación. En el mismo sentido no conviene olvidar que la lenta ritualización

del sacrificio y su sublimación cultural están tanto en el origen de aquella primitiva segregación de unos individuos investidos del poder sagrado y adscritos a un ámbito que posteriormente se identificará como el ámbito del espíritu como de la primitiva segregación y acumulación de excedentes no consumidos y de las formas elementales de intercambio y circulación en torno a los lugares de culto. La profanización de lo sagrado, guiada por la astucia que Horkheimer y Adorno identificaran como órgano del yo, arranca de su propia constitución como signo del espanto que pretende nombrar y someter a control. Al mismo tiempo, las más primitivas prefiguraciones del mercado, que como vemos sirven de base a al proceso de subjetivación y a la lenta profanización de lo sagrado y la normalización de su epifanía, un estallido de sensaciones, poseen ya una dimensión espectacular que permite reconocer en la epifanía de lo sagrado una prefiguración del shock audiovisual.

Tecnologías del Yo, Poder Pastoral y Génesis de la Interioridad

Como es conocido, Foucault concede enorme importancia al “poder pastoral” de la iglesia en la génesis de las formas de gubernamentalidad occidental, que han sido siempre unas formas de control y gobierno de la subjetividad. La función del poder pastoral consiste, según él, en favorecer una subjetivación en el sentido de una sujeción del individuo a las relaciones sociales dominantes. Contemplar las relaciones de poder desde la perspectiva del gobierno, entendido como el gozne entre poder y subjetividad, le permite analizar de qué modo las técnicas de dominio se conectan con las “tecnologías del yo” (FOUCAULT, 1990). En este sentido, su estudio del campo semántico del término “gobierno” hasta finales de la Edad Media pone de manifiesto que dicho término recoge sobre todo las diferentes formas de guiar, conducir y dirigir a las personas. Esto le permite a Foucault ampliar el campo de observación, más allá de los límites estrictamente políticos, a un conjunto de formas de acción y campos de praxis orientados a la conducción, control y manejo de los individuos y colectivos, conjunto que incluye tanto técnicas de autogobierno como técnicas de heterogobierno.

El “poder pastoral” designa la concepción cristiana de la relación entre pastor y rebaño, cuyo centro es el “gobierno de las almas”, es decir, la guía de los individuos hacia una meta que consiste en la salvación eterna (FOUCAULT, 2008, p. 149ss). Este gobierno desarrolla métodos de análisis, técnicas de reflexión y conducción cuya finalidad es el conocimiento de la “verdad interior” de los individuos y la formación de los sujetos. Como hemos visto, en este concepto de “poder pastoral” confluyen elementos de las religiones y culturas del Oriente Próximo y Medio, especialmente del Judaísmo, en la que la figura del rey-

-pastor posee un lugar central y se proyecta sobre Dios, verdadero pastor del pueblo de su elección; elementos de la filosofía griega, para la que el vínculo entre maestros y discípulos también es central y en el caso de los epicúreos exigía la completa sinceridad y transparencia del discípulo ante el maestro (*parrhesia*); elementos de la cultura monacal temprana, en la que los anacoretas del desierto no sólo poseían un halo de santidad, sino que ejercían de verdaderos guías espirituales e introductores en la práctica de la oración, la meditación y la ascesis, práctica centrada en el autocontrol. La guía ejercida por los ancianos poseía una doble función terapéutica - de vaciado del alma - y pedagógica - orientación por el camino recto. Con la posterior creación de los cenobios y el desarrollo de la vida monacal se rutinizarían determinadas prácticas y, al mismo tiempo, la confesión iría adquiriendo mayor relevancia como soporte del examen de conciencia, del abordaje de los escrúpulos morales y de la conformación de la conducta. La transparencia exigida se vuelve tan total como la instancia frente a la que debía ejercerse, Dios mismo, representado por el guía espiritual. Toda la sanación interior dependía de esa transparencia.

M. Foucault ha subrayado la importancia de tres elementos clave en la transformación del cuidado de sí helenista (*epimeleia*) en la cura de almas que define el poder pastoral del cristianismo: la trascendentalización de la salvación, la negación de sí y la praxis de la confesión (FOUCAULT, 2005; KARMY, 2009). En la antigüedad griega la epimeleia es una actitud general que afecta a la relación consigo mismo, con los otros y con el mundo. Implica una forma específica de atención y mirada dirigida hacia sí mismo, hacia el propio pensamiento y hacia lo que sucede en él. Y sobre todo designa ese conjunto de acciones por las que uno “se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura” (FOUCAULT, 2005, p. 26). Esta práctica de vida, que Foucault llama en alguna ocasión espiritualidad, implica la existencia de otra persona que actúa de ayudante en la subjetivación, un amigo o un mediador, que es maestro, ejemplo o trasmisor del conocimiento y apoyo en la formación del individuo como sujeto. Esta labor de mediación y guía la encarna como nadie en la antigüedad griega el filósofo (FOUCAULT, 2005, p. 136ss).

La trascendentalización de la salvación/salud que opera el cristianismo supone, según Foucault, un desplazamiento del equilibrio en el cuidado de sí hacia un mayor peso del saber teológico sobre la salvación en el más allá, que es un saber de expertos y pastores, lo que progresivamente irá estableciendo un monopolio en ese orden del saber y convirtiéndolo en saber dominador que abarca tanto a la persona guiada como a la meta hacia la que debe ser guiada: la salvación. Esto lo convierte en un núcleo fundamental del “poder pastoral”: el pastor sabe lo que sirve a la salvación de cada una de las almas a él confiadas y lo sabe en virtud de su propia condición de pastor. Otro elemento que subraya Foucault

en esta transformación del cuidado de sí en cura de almas es la renuncia al despliegue de sí. Esta autonegación posee una doble dimensión: la de poner el cuidado de sí en manos del mediador de la gracia divina y la desactivación de cualquier actitud crítica frente al saber salvífico que posee el pastor de almas. Con la pérdida de relevancia de la biografía concreta de los fieles, las verdades de fe y las normas morales adquieren un valor universal y una validez para todos, lo que las convierte en saber/poder aplicable de modo general, algo que afecta al tipo de relación entre las dimensiones psicagógica y pedagógica propias del cuidado de sí helenista. En su transformación por el poder pastoral, puesto que el sujeto no es capaz de esa verdad salvífica por sí mismo, éste tiene que pagar un precio por ella, el precio de su conversión y transformación. El alma guiada ha de decir ahora esa otra verdad que sólo ella puede decir, que sólo ella posee, como condición para su conversión y transformación. En esto es en lo que consiste la confesión cristiana (FOUCAULT, 2005, p. 383). El ideal de la *parrhesia* helenista, valentía del maestro para defender la verdad, pero también valentía recíproca entre el maestro y el discípulo y de los discípulos entre sí, deja paso a la unilateralidad de la confesión, crecientemente focalizada en los “pecados de la carne”.

No cabe duda que existe una conexión entre la praxis de la confesión y la cultura occidental de la sexualidad. Sin embargo, la tesis de la represión, y aquí hay que reconocerle a M. Foucault su innegable aportación, se queda corta para explicar esta conexión. El poder pastoral de la iglesia ejercido a través de la praxis de la confesión impone la obligación de dar cuenta de las prácticas sexuales, las fantasías y las trasgresiones. Pero no se trata sólo de reprimir y taubizar. De manera similar a como se produce una supuesta “humanización” de las penas corporales en el proceso civilizatorio de progresivo disciplinamiento de los cuerpos, la confesión permite la creación de un corpus de saberes sobre las prácticas sexuales de los individuos (*scientia sexualis*) y de sutiles mecanismos de interrogación y averiguación que podrán ser trasladados a otras muchas relaciones disciplinantes en contextos no religiosos. De lo que se trata, por tanto, es de hacer hablar y producir el discurso de la sexualidad. “La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo” (FOUCAULT, 1986, p. 79).

En cierto sentido, puede afirmarse que la confesión privada, que fue sustituyendo a la penitencia pública partir del siglo VI y VII y se convirtió en obligación para los fieles en el IV Concilio Lateranense de 1215, es un dispositivo clave en la creación una forma de individualidad e interioridad específicas basada en la obligación de decir lo que se es, lo que se ha hecho, aquello de lo que uno se acuerda y lo que ha olvidado. Su afianzamiento en la praxis pastoral y sacramental de la iglesia propició el desarrollo del interrogatorio preciso, el examen

y la inspección del propio yo, la búsqueda de motivos y fallos, que no sólo se referían a las acciones, sino que incluían “pensamientos, palabras y obras”. Y aunque la Reforma realizaría una crítica acerada de las indulgencias y de la mediación clerical, lejos de poner fin a la confesión la prolongó en forma de un examen escrupuloso de la conciencia, que suele ser considerado el origen de otras formas posteriores de autonarración y autoescritura como las autobiografías y las novelas psicológicas, en las que se trata de revelar y narrar lo oculto: “[...] la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero. [...] El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión” (FOUCAULT, 1986, 74S; LOREDO, BLANCO, 2011).

CONSTRUCCIÓN Y DISOLUCIÓN DE LA INTIMIDAD BURGUESA

Llegados a este punto, no se trata de reconstruir ahora por medio de una historia cultural o social la formación de la individualidad moderna y de la intimidad como expresión de esa individualidad o su formulación filosófica (ELIAS, 1989; KITTSTEINER, 1991; BÉJAR, 1993; TAYLOR, 1996; GUREVICH, 1997; DUBY, ARIÈS, 2001), más bien se trata de poner la mirada en dos transformaciones fundamentales que afectan a las sociedades burguesas capitalistas y que son determinantes en relación al marco social y cultural de la configuración específica de la intimidad en esas sociedades, configuración en la que es posible encontrar las claves de su disolución. Me refiero a la *división entre público y privado* y a la creación de una *esfera del espíritu como esfera autónoma* respecto a la esfera de reproducción material de la sociedad, que vamos a analizar en relación con la constitución de una nueva síntesis social bajo la forma de la mercancía (Marx). En este horizonte, conceptos como “industrial cultural” (HORKHEIMER; ADORNO, 1947) o “sociedad del espectáculo” (DEBORD, 1967) pretenden dar cuenta del vuelco dialéctico de estas dos características de las sociedades burguesas, uno de cuyos resultados es la disolución de la intimidad o su espectacularización. Desde el punto de vista de la relación con la religión, que como hemos visto juega un papel fundamental en la constitución de la interioridad occidental, ese vuelco dialéctico se presenta como un vuelco del movimiento de emancipación respecto a la religión en una nueva mitología.

La División Público/Privado y la Escisión de la Esfera Cultural

El dualismo entre “público” y “privado” posee una enorme importancia en el origen y desarrollo de las sociedades burguesas modernas y, al mismo tiempo, un sinfín

de connotaciones que no pueden ser abordadas aquí (SENNETT, 2002). Así pues, nos centraremos sólo en algunas más relevantes para nuestro propósito. En primer lugar, la referida a la separación entre empresa y hogar. El primero es el espacio social donde reinan la competitividad y la búsqueda del beneficio y en el que el varón procura y asegura el sostén económico de la familia; el segundo es el espacio al que queda adscrita la mujer y la prole bajo el control del varón y en el que se desarrollan las tareas reproductivas y domésticas, los cuidados de los niños y ancianos y se socializan los individuos en las costumbres, la urbanidad y los gustos. En segundo lugar, el dualismo público/privado está referido a la separación de economía y política. En este caso, hogar y empresa quedan adscritos al ámbito privado y lo público se identifica con lo político y con el Estado. De este modo las formas fundamentales de socialización y de división del trabajo quedan separadas de la esfera en la que los burgueses propietarios deliberan sobre política o cultura y se ponen de acuerdo sobre sus intereses económicos y políticos o sobre sus gustos estéticos. Esta separación establece el alcance real de la deliberación pública y lo que queda sustraído a la misma, por más que constituya el fundamento de su posibilidad: el principio de intercambio capitalista y el régimen de propiedad. Como puede apreciarse la configuración capitalista de las relaciones sociales va acompañada de un proceso de diferenciación de esferas, que produce la apariencia de una autonomía y de un funcionamiento bajo lógicas distintas cuando no contrapuestas. Pero, en realidad, la autonomía de la esfera familiar está posibilitada por el régimen de propiedad y mediada por él. Desde la división por sexos de las competencias hasta la socialización dual del cuidado de sí y los otros y de los inflexibles intereses burgueses, todo apunta a que la autonomía de la esfera de intimidad familiar y personal no sólo está posibilitada por la apropiación particular del beneficio y por tanto se basa en la fría y calculadora explotación del trabajo ajeno, sino que el aseguramiento de ese orden social de dominación por medio de la socialización en el “sano egoísmo racional” socava permanentemente los mismos principios de humanidad que el ámbito familiar dice estar llamado a realizar.

En este orden simbólico que establece la representación social de una separación entre dos esferas, que en realidad están mediadas, el hogar y la familia aparecen como el ámbito al que retirarse y encontrar amparo frente a un exterior hostil, dominado por el egoísmo y el conflicto de intereses. Es el lugar donde obtener apoyo moral y afecto, donde satisfacer las necesidades sexuales o disfrutar del cariño. Se trata por tanto del ámbito en el que encuentran expresión los sentimientos, las convicciones y las impresiones personales. Si a esto añadimos la privatización de la religión –pensemos por un momento en el influjo del pietismo en Centroeuropa y en los Estados Unidos- y re-

cordamos el papel que la religión juega en la codificación de las prácticas y las simbolizaciones de la interioridad, entenderemos por qué la religión se recluye progresivamente en la esfera familiar y la vida individual y vuelca sobre ellas su poder socializador, contribuyendo así a la identificación de la esfera privada con determinadas prácticas de cultivo de la interioridad espiritual. Esa esfera es el ámbito por antonomasia de la intimidad en la sociedad burguesa, lo que le confiere la apariencia de estar sustraída a las lógicas que imperan en la esfera pública: el conflicto de intereses, la razonabilidad universal, el principio de equivalencia, el cálculo, la persecución implacable del propio beneficio, etc. Lo inefable, lo singular, lo arbitrario, lo expresivo, lo sentimental, todo aquello que no encuentra encaje en las formas públicas y debe ser protegido frente a sus lógicas abstractas y objetivas, se refugia en el hogar, la fortaleza que con sus muros y paredes deja al individuo ejercer el cuidado de sí y de su interioridad. Esto va a promover lo que José Luis Pardo define como una de las falacias de la intimidad –la falacia de la privacidad-, que consistiría en considerar la intimidad “como una propiedad privada –constituida por creencias, convicciones, principios o fundamentos - que sería patrimonio de los individuos que fueran sus dueños, para quienes siempre estaría disponible, y para cuya conservación tendrían que guardarla celosamente de las miradas ajenas como si se tratase de una identidad o una naturaleza de carácter privado que debe mantenerse a salvo de su corrupción en la vida pública” (PARDO, 2013, p. 39). En la formulación de esta falacia sale a la luz lo que podríamos llamar la dialéctica de la privatización de la intimidad en la sociedad burguesa capitalista: su mediación por el principio mercantil de propiedad privada, a pesar de la apariencia de generar un ámbito sustraído a la forma de la mercancía, prepara y promueve su mercantilización en la industria cultural y la sociedad de espectáculo.

En la misma medida en que la forma de la mercancía se expande y la mercantilización de la producción y el consumo avanzan, el interior burgués adquiere mayor apariencia de refugio de lo individual y de espacio de expresión de lo genuino y propio, de lo íntimo. El mundo de las mercancías cosifica las relaciones humanas y convierte los valores de uso en soporte de la revalorización del capital, los vacía de sentido propio y los degrada a estación de paso de la acumulación de beneficio. Con ello avanza también la experiencia de extrañamiento frente a un mundo en el que los productos de la acción humana no devuelven un rostro reconocible como humano. La exteriorización o extrañamiento de las capacidades creativas y productivas más que humanizar el mundo, como soñaran los grandes sistemas idealistas, genera en realidad un universo mercantilizado y tecnificado experimentado como extraño, el alma humana siente ese mundo como intemperie adversa. La lógica que despliega el sistema eco-

nómico se experimenta crecientemente como una lógica implacable que socava la libertad que ha contribuido a generar. Antes de que Marx denunciara este vaciamiento de la libertad en el concepto de “ejecutor de funciones sociales” (*Charaktermaske*), los burgueses ya notaban la escisión entre su pretensión de autenticidad y la reducción de su identidad al desempeño de roles socialmente prefijados por el régimen de intercambio y propiedad. “Mientras la realidad exterior perdía su transparencia, su cualidad objetiva y unívoca, el sujeto observador ganaba una complejidad y una opacidad que demandaban la autorreflexión, la introspección y la autoexploración” (SIBILIA, 2008, p. 119).

En este sentido, resulta pertinente recordar aquí la reflexión que Th. W. Adorno lleva a cabo sobre la figura del interior en el pensamiento de Kierkegaard, en el que esa contradicción burguesa alcanza máxima expresión. El *intérieur* representa una especie de alcázar de la interioridad en el que el yo trasporta las cosas extrañadas del mundo de los objetos a la soledad de sus dominios e intenta arrancarles una significación o dársela desde la potencia de la propia subjetividad en el hogar burgués. El yo, que ya no se ve capaz de ser dueño del mundo exterior y de dar vida con el aliento del espíritu a las cosas sin alma de ese mundo, realiza una especie de ‘aniquilación intelectual del mundo’ y se retira a su interior para escapar en sus dominios a la cosificación y allí redimir a las cosas de su alienación. Sin embargo, ese desplazamiento al interior, signo de la búsqueda de interioridad, no salva de la alienación; tan solo traslada hacia dentro la cosificación, porque simplemente la registra y le da acomodo sin desentrañar su origen. La casa del burgués se llena de mercancías que decoran sus espacios, de objetos exóticos que subliman su expansión colonial por el mundo, apropiándose de él con violencia. El refugio de la interioridad es el lugar de la exposición trasfigurada del mundo de la mercancía y del dominio violento, el lugar de exhibición de la propiedad. El abismo entre dentro y fuera, inmanencia y trascendencia, tiene que tener en Kierkegaard necesariamente carácter paradójico. La portadora del significado es sólo la subjetividad individual, que se ve llamada a realizar una tarea heroica sin soporte objetivo. El burgués ya no puede afirmar el sentido de un mundo material-objetivo (Hegel), ni darse por satisfecho con la unidad sintética abstracta de la apercepción (Kant). El individuo concreto debe ahora echarse encima toda la carga de dar sentido a las cosas y al mundo, pero habiendo perdido la capacidad de enfrentarse a los principios de su producción. Por eso resulta una misión imposible, un salto en el vacío. Kierkegaard no consigue escapar de la equivocidad entre una contingencia azarosa y una validez abstracta. Ambas se encuentran más bien juntas en el carácter abstracto de lo singular: ‘el yo abstracto’. “El yo, tesoro de toda concreción, se repliega de tal modo en su singularidad, que ya no puede ser precisado nada más sobre él: se convierte repentinamente en la

abstracción más extrema” (ADORNO, 1933, p. 108). La interioridad escindida del mundo es una interioridad vacía.

En cierto sentido, siguiendo a Walter Benjamin, podríamos decir que los *pasajes* comerciales de las capitales del siglo XIX son una especie de espejo social del *intérieur* burgués donde se realiza la subjetivación mercantilizada. Son al mismo tiempo espacio de exposición de las mercancías y espacio interior en el que despliegan las fantasías y los sueños de la burguesía en expansión. En el París del siglo XIX, capital de la moda y del consumo, lugar de las exposiciones universales y centro de la modernidad, se condensaba de modo incomparable el mundo de la circulación de mercancías. La ciudad misma, con sus pasajes y sus grandes almacenes, aparece a los ojos de Benjamin como materialización de las fantasmagorías emanadas del fetichismo de la mercancía. Para Benjamin, el carácter de la mercancía conforma todas las manifestaciones culturales, ya sean éstas de tipo literario, arquitectónico o estén referidas a la cotidianidad. Dichas manifestaciones poseen, según él, calidad onírica. Por ejemplo, los pasajes “son edificios o galerías que no tienen lado exterior — como el sueño” (BENJAMIN, 1989, p. 513). Con esto viene a decir que el mundo cultural de los objetos es la expresión del trabajo onírico e idealizador de la colectividad, que hay que descifrar como si se tratara de un enigma. Benjamin parte, igual que el psicoanálisis, de la existencia de una ‘represión ocultadora’ como contexto generador de la fantasmagoría: represión de la angustia, de la producción de mercancías como núcleo determinante de la sociedad, represión de la revolución no realizada, del dominio del valor de cambio de las mercancías, del antagonismo de las clases, etc. La represión en cuanto tal es inconsciente. Y las fantasmagorías representan la autoimagen de esa sociedad, una imagen de sí misma que es resultado de reprimir precisamente el dato fundamental de que ella es esencialmente una sociedad productora de mercancías: “La característica que le es propia a la mercancía por su carácter fetichista, es inherente a la sociedad productora de mercancías misma, no ciertamente tal como ella es en sí, pero sí tal como se representa a sí misma en cada momento y como cree entenderse a sí misma cuando hace abstracción del hecho de ser una sociedad productora de mercancías. La imagen que produce de sí misma de esta manera y que gusta rotular con el título de su cultura se corresponde con el concepto de fantasmagoría” (BEJAMIN, 1989, p. 822).

Este carácter fantasmagórico de toda la cultura constatado por Benjamin hace de ésta una transfiguración engañosa de la realidad, imagen desiderativa e ideal. El esplendor, la superficie de esa realidad, adquiere poder estupefaciente. Esto significa que no sólo el arte se ha vuelto mercancía, sino que la mercancía a su vez se ha transformado en arte, ha adquirido carácter fantástico y onírico. Pero en los *pasajes*, nuevos templos o museos dedicados a las mercancías, no sólo

las contemplamos y sucumbimos a su apariencia fantasmagórica reflejada en nuestra conciencia. Como muestra la figura del dandi, él mismo se convierte en mercancía que se ofrece a los otros paseantes. De modo que las fantasmagorías del dandi son las de la mercancía que él mismo es y no puramente los efectos narcotizantes de las que él contempla. «Empatización con lo anorgánico» llama Benjamin al carácter estupefaciente de la relación del dandi con la masa (cf. BENJAMIN, 1989, p. 558). La empatización del dandi con el alma de la mercancía, tal como se refleja en los versos y también en la persona de Baudelaire, muestra la expresión fantasmagórica de la misma realidad cuyo lado amargo ha de sufrir el proletariado en propia carne: que el hombre, en cuanto fuerza de trabajo, se ha convertido en mercancía.

La empatización supone una reducción casi total de la distancia frente al objeto del conocimiento o del deseo (JOHN, 2002). En el caso de la empatización con la mercancía nos encontramos con un acto de carácter eminentemente estético: la contemplación sensitiva de la misma. Hoy vemos con más claridad que lo decisivo del contacto con las mercancías en el capitalismo consumista no es tanto el acto de apropiación, cuanto dejarse embriagar por los bienes que no se adquirirán. Quizás por esta razón, Benjamin se fija en el dandi, figura literaria en Baudelaire y personaje social que vive ociosamente de las rentas. Precisamente él, que no se ve forzado al intercambio de mercancías por la necesidad, nos permite descubrir otras razones para la empatización con ellas, que posiblemente sean más reveladoras de las transformaciones que lleva a cabo el capitalismo. Lo que en este sentido se corresponde con las fantasmagorías y con la empatización con la mercancía no es la experiencia en un sentido enfático, sino la sensación.

En confrontación con H. Bergson, M. Proust y S. Freud, W. Benjamin elabora una teoría de la (destrucción de la) experiencia que intenta dar cuenta de los cambios que han introducido la industrialización y la universalización de la economía centrada en las mercancías. Con la transformación estructural del trabajo, de la forma de producción artesanal a la industrial, con la separación y contraposición de lo público y lo privado y la mediación universal del intercambio de mercancías, se produce una crisis de la articulación de la relación con el mundo y consigo mismo, en la que consiste fundamentalmente la experiencia. El colapso de la experiencia es compensado con la multiplicación de las vivencias (*Erlebnis*), que quizás cabría traducir en la actualidad como sensaciones. Si la experiencia es “producto del trabajo”, la sensación es “la fantasmagoría del paseante ocioso” (BENJAMIN, 1989, p. 962): el sujeto prototípico de la sociedad de las mercancías. En la empatización la mercancía se convierte en objeto de una vivencia o sensación, que hace del sujeto mismo un objeto conmocionado emocionalmente.

La sensación, en la que se dan cita la novedad y su pérdida instantánea de valor, consiste precisamente en la coincidencia de lo nuevo y su inmediato envejecimiento. Busca elevarse por encima del curso uniforme del tiempo, pero sólo lo consigue convirtiéndose en un shock de escasa duración: empatización con lo fugaz e instantáneo. Para Benjamin la vivencia fugaz y desconectada sustituye a la experiencia basada en la continuidad. La moda, la información, las sensaciones no poseen relevancia más que un breve instante, están destinadas a ser olvidadas o perder su más importante cualidad, la novedad. La sensación carece por tanto de vínculos con el pasado. Su significación nace de ser algo inesperado. Pero es el curso uniforme del tiempo el que explica la necesidad de sensaciones, la fetichización del instante: “La absoluta igualdad cualitativa del tiempo en el que transcurre el trabajo generador de valor de cambio es el trasfondo gris del que se diferencian los colores chillones de la sensación” (BENJAMIN, 1989, p. 488). No cabe duda de que el análisis de la empatización con la mercancía realizado por W. Benjamin ofrece una clave fundamental para entender el vínculo entre la construcción moderna/burguesa de la interioridad y su mercantilización postmoderna.

Si miramos ahora hacia la constitución de la esfera de “opinión pública”, nos encontraremos con una dialéctica similar a la que hemos analizado hasta aquí en relación con la esfera privada. No en vano, ésta se constituye todavía en el Antiguo Régimen como espacio de ‘publicidad interna’ que permite a todos los sectores cuyos intereses no encuentran representación adecuada en ese Estado –desde la nobleza antiabsolutista hasta los filósofos ilustrados, pasando por los comerciantes, los banqueros y las gentes de negocios, las minorías religiosas, ciertos grupos de funcionarios, etc.- crear una esfera de reconocimiento de dichos intereses y de despliegue de una moralidad independiente de la tutela y el control del Estado (KOSELLECK, 1989, p. 49ss). La revolución burguesa convertiría ese espacio de ‘publicidad interna’ en *opinión pública*, que se constituye como el puente que une el orden legal y la razón. Ha de ser universal y abarcar al conjunto de los ciudadanos. Se define como un debate público y participativo. Sirve para controlar el poder y sus instituciones. Sin embargo, la identificación entre el burgués propietario/varón y el ciudadano establece desde el comienzo unos claros límites a las exigencias de libertad de expresión, de prensa, de reunión y asociación, etc. constitutivas de la opinión pública burguesa. “Finalmente la publicidad burguesa desarrollada acaba basándose en la ficticia identidad de las personas privadas reunidas en calidad de público en sus dos roles de propietario y hombre” (HABERMAS, 1986, p. 92). Si la “opinión pública” debía constituirse por medio de la transformación de las opiniones particulares y los pareceres privados, los rumores y las habladurías, en ideas fundadas y juicios racionales –valor informativo, responsabilidad, autoría,

metodicidad, etc. son sus principios- los dispositivos que han de permitir esa transformación responden a la forma mercantil de organizar la producción (de información). La opinión pública no es sometida posteriormente y desde fuera al proceso de valorización del capital y, por lo tanto, al poder del capital, sino que ya desde su origen es un modo de valorización y control capitalista de la comunicación social. A medida que las condiciones de producción de la opinión pública se ven determinadas por los medios de comunicación de masas, es decir, la producción y distribución de libros, revistas y periódicos se organiza conforme al mercado y bajo la forma de mercancía, se va derrumbando la ilusión de una esfera de entendimiento público y saber de utilidad pública no afectada por los intereses económicos. La transformación estructural de la opinión pública, por usar la expresión de J. Habermas, se produce de la mano del principio mercantil que la rige desde el principio, pilota y orienta la conversión de expresiones privadas en públicas. Si inicialmente la prensa escrita sólo dejaba algunos huecos por los que se filtraba lo privado - las novelas folletinescas, la información de tribunales, las esquelas mortuorias o los obituarios -, los tabloides y los nuevos medios (radio y televisión) harán de las expresiones de los sentimientos, las vivencias, los acontecimientos y los aferes privados el material privilegiado de la valoración económica. La fascinación de los sentimientos de la interioridad privada, su capacidad para provocar espanto, asco, miedo o morbo, se convierte en el principal aval de su mercantilización. Los crímenes, los escándalos, las celebridades, los consultorios, las vidas ejemplares, la sexualidad, etc. penetran progresivamente la esfera pública y se expanden con gran rapidez. Como veremos más adelante, esta privatización de lo público va de la mano de una escenificación mediática de la interioridad subjetiva, que se convierte en material directo de valorización económica.

Pero, miremos brevemente otro de los “logros” de la sociedad burguesa: la constitución de una esfera del espíritu como esfera autónoma. Si la esfera pública burguesa surge como esfera literaria (HABERMAS, 1986) y “la intimidad está ligada al arte de contar la vida” (PARDO, 2013, p. 29), dicha esfera del espíritu tiene que poseer una función clave en la configuración de la intimidad burguesa (SIBILIA, 2008, p. 35ss.). Como señala Sibilía, la construcción de un ámbito privado en la sociedad burguesa fue el requisito para la confección de los relatos de sí, íntimos y confesionales, que exigían la soledad y la elaboración pausada. Al mismo tiempo, la comunicación de esa narrativa íntima buscaba una complicidad en la soledad y en la acogida reposada por parte de los destinatarios. El presupuesto de la comunicación literaria es lo que hemos llamado formación de la esfera del espíritu. En ella intervienen dos procesos simultáneos, uno de autonomización de la cultura en general respecto a la religión y otro de escisión entre los saberes científicos, técnicos y socio-jurídicos que se integran

de manera directa en la reproducción económica y burocrático-política de la sociedad, por un lado, y, por otro, los productos culturales y los saberes que parecen escapar a esa integración y que son entronizados como representantes únicos de una cultura que los individuos consumen como «bienes culturales» puros, pero cosificados y convertidos en privilegio de clase y signo de la posición social. El trabajo en cuanto trabajo asalariado debe estar disponible a discreción para la economía y la pretensión de autonomía y autorrealización de los sujetos, su búsqueda de identidad y humanidad, el cultivo de la intimidad, se desplazan a una “esfera del espíritu” separada. De este modo, la cultura del espíritu se recluye en los círculos del arte, donde es celebrada vanidosamente como autonomía frente a la praxis social alienada bajo los imperativos del sistema productivo y como ámbito de una individualidad ampliada o una interioridad no funcionalizada. Pero, en realidad, esto conduce a su neutralización y posibilita otra forma de funcionalización más profunda. Autorrealización y autoconocimiento se pueden hacer efectivas en el ámbito de lo cultural a condición de no interferir negativamente en otros ámbitos. Esta es la razón de que su potencial utópico y crítico no pueda ser realizado; al negar su imbricación con las estructuras de dominación social, es decir, al transfigurar ilusoriamente su separación como cualidad esencial del espíritu y no reconocerse como hecho social, en realidad la cultura del espíritu está sirviendo de sublimación, compensación, legitimación o simplemente evasión de dichas estructuras. En la época liberal-burguesa la autonomía de la cultura es inseparable del proceso de su progresiva conversión en mercancía, que si bien posibilita la libertad frente a la institución eclesiástica o al mecenazgo aristocrático, sin embargo, crea una dependencia respecto al mercado, sus preferencias y exigencias.

¿Cómo actúa la dialéctica entre autonomización y mercantilización de la cultura en la creación y disolución de la intimidad? A contestar a esta pregunta puede ayudarnos una mirada a las formas literarias de construcción de la intimidad. Las tecnologías del yo analizadas por Foucault en diferentes ámbitos como la justicia, la medicina, la psicología y la pedagogía e implicadas en la formación del *homo psychologicus* necesitaban un soporte narrativo. Pensar y estructurar la propia vida necesitan de una narración y ésta de modelos que sirvan de referencia a los géneros autorreferenciales. Esos modelos narrativos de la subjetivación burguesa aportan un caudal de mundos ficticios y narraciones poderosas que pueden ser interiorizados en las diferentes formas de contemplación estética. Pero este carácter referencial, unido a la nueva importancia de la autoría como fuente de la propiedad intelectual, convierte la intimidad del narrador en la fuente del caudal que nutre la narración. Si el genio creador del artista puede considerarse la primera marca de la mercancía cultural, su propia interioridad será percibida cada vez más como la fuente del material

que encuentra expresión en la obra. La mistificación del autor, la atribución de una interioridad especialmente rica y valiosa, promueve una creciente necesidad de exhibición de la autoría que termina convirtiendo el genio creador en marca al servicio de la venta del producto. El siguiente paso, que materializará la industria cultural, será convertir la visibilidad y el impacto comercial en origen y distintivo de la genialidad, que ha de ser alimentada permanentemente por la exhibición de una intimidad exótica, sublime o anómala. El papel que tradicionalmente jugaban los recursos ficcionales para transformar, gracias a la imaginación y la pericia artística, los materiales procedentes de la vida, debe ser sacrificado al servicio de una apariencia de realidad por medio de la banalización y cotidianización de la ficción. De esta manera es como se venga de la cultura elevada la misma lógica de visibilización y exteriorización del yo que presidía la elevación del genio creador a reclamo publicitario.

Industria Cultural y Sociedad Del Espectáculo

A estas alturas debería estar claro que la “industria cultural” no es simplemente lo contrario de la cultura elevada, no supone una degeneración de lo sublime y excelso de la cultura burguesa a causa de su masificación. Al contrario, dicho concepto analiza las últimas consecuencias de una autonomización de la cultura que tiene lugar gracias al mercado capitalista, del que es deudora y que, como en el caso del individuo burgués, termina produciendo un sometimiento a sus leyes y conduciendo a la casi aniquilación de toda autonomía. En el capitalismo avanzado, con el establecimiento de la industria cultural, ésta pierde el grado de autonomía (relativa) que poseía en la época liberal-burguesa. En la nueva etapa del capitalismo acechan por todos lados las instancias integradoras y al individuo no se le concede ni el privilegio de la cultura burguesa ni la experiencia de estar excluido de ella. Asistencia y control, diversión y entretenimiento, se funden en una poderosa instancia socializadora, que no sólo tiene su base en la realidad social, sino que coincide tendencialmente con ella. El conformismo es entrenado y exigido. “Existir en el capitalismo tardío es un permanente rito de iniciación. Cada uno tiene que mostrar que se identifica sin reservas con el poder que le golpea” (HORKHEIMER; ADORNO, 1947, p. 176).

En la industria cultural se da cumplimiento a las exigencias que provienen de la reestructuración del capitalismo en la fase que ha dado en denominarse fordista, que combina la racionalización de los procesos productivos, el disciplinamiento de la fuerza de trabajo, la producción masiva de bienes de consumo estandarizados y la elevación de la capacidad adquisitiva de la clase trabajadora, al menos en los países más desarrollados. Todas las mercancías necesitan crear la ilusión de un valor emocional, vivencial, cultural, etc., más allá, independientemente o incluso contra su utilidad, para lo que toman a su servicio la industria cultural. Pero también el ámbito cultural, vivencial, emocional, etc., es susceptible de comercialización. La cultura es producida de la misma forma y bajo las mismas condiciones que el resto de productos. Se producen de *modo masivo* las mismas categorías de mercancías por procedimientos especia-

lizados, es decir, de modo técnicamente eficiente, según cálculos de *rentabilidad y beneficio*. Para garantizar la rentabilidad y el beneficio la industria cultural promueve una *fusión de cultura y entretenimiento*.

A pesar de que la producción cultural está dominada por el principio de estandarización, el ardid comercial consiste en presentar los productos de la industria cultural como lo contrario, como algo modelado artísticamente de manera individual y completamente único. Los rituales de la cultura de masas *simulan la individualidad* que ellos mismos ayudan a sofocar. La espontaneidad que haría posible la constitución de la individualidad es eliminada al mismo tiempo que se celebra su simulacro. Cuanto “más deshumanizado” es el sistema de funcionamiento de la industria cultural, “tanto más diligente y exitosamente propaga las presuntas grandes personalidades y opera con tintes sentimentales” (ADORNO, 1967, p. 340). Aunque la industria cultural escenifique lo individualmente llamativo de la personalidad como aquello que constituye su atractivo, sin embargo, es lo suficientemente cínica como para revelar lo que su brillo exterior tiene de mera fachada. Del cultivo de la individualidad sólo queda su apariencia, pero eso es más que suficiente para unos individuos que intuyen que otra individualidad no sería tolerada. Con todo, “los seres humanos adoptan una actitud afirmativa respecto a la cultura de masas, porque saben o presienten que en ella les son enseñadas las *mores* de las que tienen necesidad como salvoconducto en la vida monopolizada. Dicho salvoconducto sólo tiene validez cuanto está pagado con sangre, con la cesión de toda la vida, con la obediencia apasionada frente a la odiada coacción. Por esa razón y no por la ‘idiotización’ de las masas, que llevan a cabo sus enemigos y denuncian sus amigos, resulta la cultura de masas tan irresistible” (ADORNO, 1980, p. 331).

La industria cultural se ha convertido en un instrumento clave para realizar la subjetivación de los individuos en el capitalismo avanzado. Para ello se sirve ahora de una omniabarcante estetización de la realidad por medio de una fusión de publicidad, diseño y marketing, así como del fetichismo de los aparatos tecnológicos que ha producido un mundo de vida tecnomorfo y dócil a una conversión de la existencia en mercancía que incluye a los cuerpos, los deseos, los sentimientos, las relaciones, etc. Pero esta conversión en mercancía ha perdido, además, toda connotación de imposición o manipulación externa, ya que se produce con el concurso y la participación activa de los individuos que identifican su propio yo con los procesos de la industria cultural, de los que se sienten creadores (MAISO, 2011, p. 326s). “Por ejemplo, en las llamadas ‘redes sociales’ los ‘usuarios’ son incitados a definir su ‘identidad’ a través de la música que oyen, de los libros que leen y de las películas que ven. De esa manera sus hábitos de consumo se convierten en el sucedáneo de su ‘interioridad’ y toda su vida en espacio publicitario” (MAISO, 2014). Los individuos, sus sentimientos, afectos, emociones, y relaciones, se ven reducidos a meros soportes de la producción de valor abstracto, ya sea a través de la compra

de nuevos terminales, cuya obsolescencia programada supera toda velocidad imaginable, o de la publicidad que acompaña los banales productos culturales o de entretenimiento que les asaltan constantemente desde esos terminales, unos productos que tendencialmente coinciden con la publicidad no menos que la vida de los usuarios/consumidores.

Junto a la venta del tiempo de la vida como mercancía ‘fuerza de trabajo’, Guy Debord define el tiempo espectacular como la compra de los usos del tiempo bajo la forma de la mercancía. Con esto apunta a la conversión en mercancía del así llamado ‘tiempo libre’ de la reproducción. Este no es el ámbito del libre despliegue de la individualidad, de la cultura y la experiencia, sino el complemento necesario del trabajo asalariado: ‘tiempo consumible’. Lo que acontece en él no es un tiempo experimentable o modelable, sino ‘imágenes’ que son consumidas como promesas de un tiempo pleno, por más que esas promesas nunca podrán encontrar cumplimiento. El tiempo espectacular es el “tiempo del consumo de imágenes, en el sentido restringido, y como imagen del consumo del tiempo en toda su extensión.” (DEBORD, 1967, § 153). Y en esto se manifiesta un rasgo esencial del “espectáculo”, la creación de un presente perpetuo. En ese presente perpetuo la atención es el material de la valorización. Esto tiene una importancia no desdeñable para una aproximación a la espectacularización de la intimidad, pues en ella con lo que se está jugando es con la atención, con el mirar y ser visto, con la capitalización de la atención.

En este sentido cabe interpretar la conocida declaración de que “el espectáculo es el capital en un grado tal de acumulación que se transforma en imagen” (§ 34). El conjunto de la vida de la sociedad se convierte en una “inmensa acumulación de espectáculos” (§ 1). Debord sugiere de esta manera una correspondencia entre la forma icónica y la forma de la mercancía, ambas son formas de mediación social que esconden y hacen olvidar su carácter de mediación social produciendo una apariencia de inmediatez. La forma icónica es la mediación de nuestras percepciones y representación que somete nuestra atención (tiempo) a la valorización del capital. En el espectáculo es “donde la totalidad del mundo mercantil aparece en bloque, como una equivalencia general a cuanto el conjunto de la sociedad pueda ser o hacer” (§ 49). El espectáculo es *quid pro quo* de las posibilidades sociales, es decir, de todo lo que puede ser y hacer el conjunto de la sociedad, de un lado, y la representación de la multiplicidad de ofertas de tiempo libre o mercancías, de otro. También las relaciones entre los individuos quedan subsumidas en el espectáculo por la mediación de las imágenes, lo que las convierte en unas relaciones imaginarias. En este sentido, el espectáculo es la “reconstrucción material de la ilusión religiosa” (§ 20), es la expresión evolucionada del fetichismo de la mercancía. Debord dirige su crítica contra la oleada de imágenes que asalta cotidianamente a los individuos

atomizados y que significa inversión concreta de la vida en movimiento autonomizado de lo que carece de ella. Los individuos que construyen su identidad y se relacionan a través de la multitud de imágenes del espectáculo no son más que “ejecutantes de una función” (*Charaktermasken*) que les impone el sujeto desubjetivado – el capital (GRIGAT, 2007, p. 195).

INDUSTRIA CULTURAL 2.0 Y CAPITALIZACIÓN DE LA INTIMIDAD

Retomando la imagen del *intérieur* que sirvió a Adorno para realizar una crítica de la interioridad burguesa, quizás podamos emplearla para referirnos a la blogosfera (webblogs, fotoblogs, videoblogs), Youtube, Tuenti, Facebook, Second-Life y, en fin, todo lo que se denomina la Web 2.0 (KURZ, 2012, p. 74). Hablar de tiranía de la intimidad (Sennett) resulta a todas luces insuficiente, pues no se trata simplemente de que la intimidad haya invadido la esfera pública y haya desplazado aquello que la definía, es decir, el discurso con pretensión de universalidad, las cuestiones que afectan al conjunto de los ciudadanos, la información relevante, el abordaje y resolución de los conflictos de intereses, etc. Se trata más bien de que la industria cultural o el espectáculo se comportan como una especie de interior, de hogar, en el que los individuos parecen compartir sus intimidades y escenificar su interioridad. La fórmula del *reality-show* “Big Brother” se ha convertido en un referente universal no sólo por su difusión planetaria, sino porque contamina y amenaza con imponer su matriz a toda la industria cultural (SILBILIA, 2008, p. 101). Millones de usuarios colocan vídeos caseros en las redes, se burlan de los percances de otros en círculos digitales de amigos, montan verdaderas guerras de tweets en torno a famosos, a aficiones o a eventos, etc. Portales como Facebook funcionan como foros de autopresentación, que exigen prácticas más o menos diferenciadas de autoescenificación.

Siguiendo con el símil del *intérieur*, el “muro” de Facebook simula las paredes de un hogar, los límites dentro de los que los “amigos” comparten la intimidad, aparentemente protegidos a voluntad de aquellos que no tiene acceso a ese interior. Lo sorprendente es que esa voluntad resulta ser bastante generosa. La ampliación de la proximidad construida electrónicamente va emparejada con la insustancialidad y la insignificancia de los contenidos que se comparten. Los fragmentos y retazos de realidad que digitalmente codificados se distribuyen en las redes carecen de relevancia, constituyen simplemente pequeños reclamos de atención que instauran una co-presencia virtual. Parece que tan solo ha alcanzado acabado cumplimiento el fetichismo de la mercancía, tal como queda formulado en la Dialéctica de la Ilustración en relación con la industria cultural llamémosla convencional: “Todo tiene valor sólo en la medida que

puede ser intercambiado, no en tanto que sea algo por sí mismo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1947, p. 181). Lo único que puede considerarse diferente, más allá del aparataje técnico, es el grado de insustancialidad alcanzado, tanto si nos referimos a las subjetividades que intercambian como a los contenidos del intercambio. Fenómenos como la “empatización con la mercancía” (W. Benjamin) o el “consumo del valor de cambio” (Adorno) apuntaban ya en los albores de la industria cultural en la dirección que ahora se hace explícita en la ocupación libidinal de la pura atención digitalizada (ZAMORA, 2012, p. 69-76). “El valor expositivo [...] debe su existencia exclusivamente a la producción de atención” (HANG, 2012, p. 19). Pero sería demasiado simple desvincular, como hace B. Ch. Hang, el valor de exposición del concepto de fetichismo en Marx, pues la producción de atención sigue tratando de producir valor abstracto. Facebook se ha establecido junto a Google como segunda herramienta publicitaria más importante y puede convertirse en la puerta de un nuevo universo del marketing (LEISTERT; RÖHLE, 2011, p. 10). La suspensión de la separación entre la esfera privada y la comercial, como ya vimos, incoada en su propia constitución, lejos de acabar con la esfera comercial, profundiza su dominio. Cada día, los usuarios de Facebook adjudican cincuenta millones de “likes” a empresas. Lo que ha llevado a acuñar el término “Like Economy” (GERLITZ, 2011, p. 101ss). En este sentido puede decirse que los usuarios realizan un trabajo, una actividad que sirve de fuente gratuita de datos para los procesos de marketing, distribución y reclutamiento de personal.

La pregunta de por qué los usuarios realizan “libremente” este trabajo no resulta fácil de contestar. Siguiendo la tesis de Horkheimer y Adorno (1947, p. 168) en el capítulo sobre la “industria cultural”, Jordi Maiso apunta a los sentimientos de impotencia de los sujetos completamente socializados, cuya menesterosidad y cuyas necesidades son explotadas y convertidas en material de valorización abstracta; necesidad de “encontrar espacios (virtuales) en los que poder buscar aquello a lo que no pueden acceder en su vida cotidiana: la posibilidad de expresarse y de afirmarse, de ser ‘reconocidos’, de alcanzar estima - en última instancia, la sed de autoafirmación” (MAISO, 2014). La disposición a dejar explotar los sentimientos, los afectos, las vivencias y las relaciones, está precedida por la experiencia de nulidad social que cada vez se hace más perceptible para un número mayor de individuos (ZAMORA, 2014b). A esto quizás cabría añadir, que esta forma de explotación voluntaria de la subjetividad cierra el círculo de lo que en el ámbito laboral se viene denominando “subjetivación del trabajo” (ZAMORA, 2014a). Con ella se quiere designar la significación que adquieren los potenciales subjetivos y las capacidades no sólo laborales (relacionales, sentimentales, afectivas, motivacionales, comunicativas, etc.) en la nueva organización del trabajo. La totalidad de la persona

con todo lo que constituye su vida personal adquiere nueva relevancia en el funcionamiento de la empresa. Una nueva máxima pasa a presidir la orientación de las biografías individuales y profesionales: ¡actúa de modo empresarial! (BRÖCKLING, 2007). La competitividad somete al “yo empresario” al dictado de una permanente optimización de sí mismo, lo convierte de manera cada vez más totalizadora en “valor de cambio personificado” (MAISO, 2014). La capitalización de la subjetividad y con ella de la intimidad ha alcanzado en la actualidad cotas insospechadas. La flexibilidad y la autorrealización, la experimentación con identidades y el cambio de máscaras, la fragmentación del sujeto y la sobreexposición de sus fragmentos, etc. no son opciones, se han convertido en una exigencia frente a la que se juega la supervivencia social y, a veces también, la material. Con todas esas prácticas se entrenan los individuos para responder a los requerimientos cada vez más enérgicos de autovigilarse, de evaluarse a sí mismos, de optimizarse y de “gestionarse” (RAUNIG, 2011, p. 145ss; LUMMERDING, 2011, p. 199ss). Así pues, la capitalización de la intimidad en la industria cultural 2.0 es congruente con estos requerimientos, como señala el propio fundador y dueño de Facebook: “Tú posees una identidad [...] Los días en que tenías una imagen diferente para tus compañeros de trabajo o socios y otra para los demás conocidos, probablemente están llegando a su fin, y muy rápidamente [...] Poseer dos identidades es un ejemplo de falta de integridad” (KIRKPATRICK, 2011). Con todo, esa capitalización en la Web 2.0 resulta tanto más eficaz, por cuanto que en ella los requerimientos han perdido todo aspecto de coacción, poseen la apariencia de una participación voluntaria y lúdica.

Llegados a este punto, conviene realizar una recapitulación y ofrecer alguna perspectiva. La capitalización de la intimidad representa un punto álgido de la totalización del fetichismo de la mercancía y de su capacidad de subsunción real de la sustancia vida de los individuos y de la naturaleza. Si, como hemos mostrado, dicha capitalización mantiene un vínculo con la dinámica de acumulación y no representa un ejercicio de poder autorreferencial autonomizado respecto a toda realidad material y frente a toda individualidad somática, si por lo tanto no puede autorrevalorizarse infinitamente al margen de ellas, podemos decir que paradójicamente su dominación choca con límites internos y externos, que continuamente abren una posibilidad de distancia y resistencia. Dicho de manera poco pretenciosa, ni la financiarización de la economía ha conseguido instaurar un capitalismo inmaterial desconectado de la reproducción material de la humanidad y libre de crisis, ni *Facebook* puede sostenerse sin ingresos que provengan de la economía real vía publicidad. La crisis económica actual, como ha mostrado Kurz (2012, p. 88ss), es también una crisis económica de la industria cultural. Al mismo tiempo, el agotamiento de la reservas cultu-

rales vampirizadas por la industria cultural y el no menos grave agotamiento de las reservas somáticas y psíquicas de los individuos cuya intimidad ven destruida o bloqueada desde el inicio, que sufren en sus propias carnes y en el propio psiquismo el vaciamiento que produce la agotadora economía de la atención, ese agotamiento quizás esté revelando, en su fragilidad, un límite de la integración total. “La reproducción de los seres humanos como sujetos de necesidades, intereses y expectativas quizás todavía deje abierta la posibilidad de ir más allá del círculo eterno de las pseudo-satisfacciones” (MAISO, 2014).

PRIVACY, RELIGION AND SHOW

Abstract: this article presents the most important phases of the social construction of intimacy and its relationship with the religion. This is based on two theoretical approaches, whose contribution is relevant: the proto-history of the Western subjectivity (Horkheimer / Adorno) and critical genealogy of the intimacy (M. Foucault), and analyzes the construction and the dissolution of the bourgeois intimacy as their capitalization and spectacularisation in the cultural industry, in the society of the spectacle and in the web 2.0.

Keywords: Intimacy. Spectacle. Religion. Subjectivation. Confession.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. In: ADORNO, Th. W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979. Tomo 2.
- ADORNO, Theodor W. “Schema der Kulturindustrie”, en *Gesammelte Schriften* 3, 1942, p. 299-335.
- ADORNO, Theodor W. *Résumé über Kulturindustrie*. *Gesammelte Schriften* 10.1, p. 337-345, 1967.
- BÉJAR, Helena. *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Madrid: Alianza, 1993.
- BENJAMIN, Walter. *Passagen-Werk*, en *Gesammelte Schriften*, con la colab. de Th.W. Adorno y G. Scholem, ed. por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser. 7 Tomos y supl. Frankfurt: Suhrkamp 1972-1989, T. V.
- BRÖCKLING, Ulrich. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007.
- CLAUSSEN, Detlev. *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1987.
- DEBORD, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Buchet-Chastel, 1967.
- DUBY, George; ARIÈS, Philippe. *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus, 2001.
- ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*.

2. ed. México: FCE, 1989.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. Tomo I: *La voluntad de saber*. México: Ed Siglo XXI, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.

FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France de 1981-1982*; edición establecida bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, por F. Gross, Tres Cantos (Madrid): Akal, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Clases en el Collège de France de 1977-1978*; edición establecida bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, por M. Senellart, Tres Cantos (Madrid): Akal, 2008.

GERLITZ, Carolin. *Die Like Economy. Digitaler Raum, Daten und Wertschöpfung*. In: LEISTERT, Oliver; RÖHLE, Theo (Eds.). *Generation Facebook. Über das Leben im Social Net*. Bielefeld: transcript Verlag, 101-121, 2011.

GRIGAT, Stephan. *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*. Freiburg: ça ira-Verlag, 2007.

GUREVICH, Aaron. *Los orígenes del individualismo europeo*. Barcelona: Crítica, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. 3. ed. México: G. Gil, 1986.

HANG, Byung-Chul. *Transparenzgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz, 2012.

HARDOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela, 2006.

HORKEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung* en Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften* 3. Ed. R. Tiedemann et all. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.

JOHN, Ottmar. *Einfühlung in die Ware» - Eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne*. *Concordia*, v. 21, p. 20-40, 1992.

KARMY BOLTON, Rodrigo. *Aporías de la gubernamentalidad. Elementos para una genealogía 'teológica' de la subjetividad en el pensamiento de Michel Foucault*. *Psicoperspectivas*, v. VIII, n. 2, p. 193-223. Recuperado el 12 de enero de 2014 desde <http://www.psicoperspectivas.cl>.

KELLER, Carl-A. *Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik*, en *Gnosis und Gnosticism*. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, Sept. 8th-13th 1975), ed. M. Krause, Leiden: E.J. Brill, p. 70-90, 1975.

KIRKPATRICK, David. *El efecto Facebook*, Barcelona, Gestión 2000, S.A., 2011.

KITTSTEINER, Heinz D. *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M.: Insel, 1991.

KURZ, Robert. *Kulturindustrie im 21. Jahrhundert Zur Aktualität des Konzepts von Adorno und Horkheimer*. *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 9, Marzo, p. 59-100, 2012.

LEISTERT, Oliver; RÖHLE, Theo. *Identifizieren, Verbinden, Verkaufen. Einleitendes zur Maschine Facebook, ihren Konsequenzen und den Beiträgen in diesem Band*. N LEISTERT, Oliver;

- RÖHLE, Theo (Eds.). *Generation Facebook. Über das Leben im Social Net*. Bielefeld: transcript Verlag, 2011. p. 7-30.
- LOREDO, José-Carlos; BLANCO, Florentino. La práctica de la confesión y su génesis como tecnología del yo. *Estudios de Psicología*, v. 32, n. 1, p. 85-101, 2011.
- LUMMERDING, Susanne. Facebooking. What You Book is What You Get – What Else? In: LEISTERT, Oliver; RÖHLE, Theo (Eds.). *Generation Facebook. Über das Leben im Social Net*. Bielefeld: transcript Verlag, 2011. p. 199-216.
- MAISO, Jordi. “Continuar la crítica de la industria cultural”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 3, 322-330, 2011.
- MAISO, Jordi. Vergebliche Wiederholung? Kulturindustrie, gestern und heute. EUSTERSCHULTE, A.; MAISO, J. (Eds.). *Kritische Theorie der Kulturindustrie. Fortzusetzen*. Würzburg: Königsheusen & Neumann, 2014. En prensa.
- METZ, Johann Baptist. Kampf um jüdische Traditionen in der christlichen Gottesrede. *Kirche und Israel. Neukirchener Zeitschrift* 1, p. 14-23, 1987.
- METZ, Johann Baptist. Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften. In: HONNETH, A. et al. (Eds.). *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. p. 773-778.
- METZ, Johann Baptist. Theologie und Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus. In: MARQUARD, O. (Ed.). *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie* (Gießen 21.-26. Sept. 1987). Hamburg: F. Meiner, 1990. p. 170-186.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 2005.
- PARDO, José Luis. *La intimidación*. 2ª reimpr. Valencia: Pre-Textos, 2013.
- RAUNIG, Gerald. Dividuen des Facebook. Das neue Begehren nach Selbsterteilung. In: LEISTERT, Oliver; RÖHLE, Theo (Eds.). *Generation Facebook. Über das Leben im Social Net*. Bielefeld: transcript Verlag, 2011. p. 145-160.
- SCHNEIDER, Michael. *Zur Geschichte der christlichen Spiritualität. Ein Leitfaden*, Köln: Patristisches Zentrum Koinonia - Oriens e.V., 2001.
- SENNETT, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 2002.
- SIBILIA, Paula. *La intimidación como espectáculo*. Buenos Aires: FCE, 2008.
- TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós: Barcelona, 1996.
- TISSERON, Serge. *L'intimité surexposée*. Paris: Ramsay, 2001.
- TÜRCKE, Christoph. *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*. München: C. H. Beck, 2010.
- TÜRCKE, Christoph. *Philosophie des Traums*. München: C. H. Beck, 2011.
- ZAMORA, José A. *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*. Münster/Hamburg: Lit, 1995.

ZAMORA, José A. *Th. W. Adorno: pensar contra a barbárie*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2008a.

ZAMORA, José A. Modernidad, secularización, apocalíptica. *Crítica: Revista de Filosofía* (Brasil), v. 13, n° 38, p. 117-131 Oct. 2008b.

ZAMORA, José A. Religión y fetichismo de la mercancía. In: MOREIRA, A. da Silva (Org.). *O capitalismo como religião*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012. p. 51-91.

ZAMORA, José A. “En cuerpo y alma: subjetivación del trabajo y captura total del individuo”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 5, (en prensa), 2014^a.

ZAMORA, José A. *Enfrentar la crisis desde la perspectiva de las víctimas*. Madrid: FOESSA, 2014b. Em prensa.