

FREUD EN FRANKFURT: LA FUNCIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN EL PENSAMIENTO DE THEODOR ADORNO

Vladimir Saflate

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de
São Paulo (FFLCH-USP).

<https://orcid.org/0000-0003-4428-0131>

vsafatle@yahoo.com

Traducción: Pablo Jiménez Cea

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Instituto de Ciencias
Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6977-9134>

RESUMEN

El siguiente artículo constituye una extensa reflexión sobre la apropiación crítica de la obra freudiana por los teóricos de la llamada Escuela de Frankfurt y, en particular, en el desarrollo filosófico de Theodor W. Adorno. Para ello, el autor analiza el concepto adorniano de vida correcta [*richtigen Leben*] bajo el prisma de la dimensión materialista de la obra de Freud, para luego indagar sobre la relación entre vida psíquica y sujeción social en la sociedad capitalista contemporánea. En este sentido, el artículo comporta una indagación reflexiva acerca de la posibilidad de una crítica de la economía libidinal de la sociedad capitalista a partir de una recepción crítica de la obra de Freud, pero teniendo como mediación de esta posibilidad la apropiación reflexiva de la teoría psicoanalítica por Theodor W. Adorno.

Palabras clave: vida correcta, Sigmund Freud, Th. W. Adorno, dialéctica del yo y las pulsiones, economía libidinal.

ABSTRACT

The following article is an extensive reflection on the critical appropriation of Freudian work by the theorists of the so-called Frankfurt School and, in particular, in the philosophical development of Theodor W. Adorno. To this end, the author analyzes the Adornian concept of righteous life [richtigen Leben] under the prism of the materialist dimension of Freud's work, and then inquires into the relationship between psychic life and social subjection in contemporary capitalist society. In this sense, the article involves a reflexive inquiry about the possibility of a critique of the libidinal economy of capitalist society from a critical reception of Freud's work, but having as a mediation of this possibility the reflexive appropriation of psychoanalytic theory by Theodor W. Adorno.

Keywords: righteous life, Sigmund Freud, Theodor W. Adorno, dialectics of the ego and drives, libidinal economy.

“La persona es el nudo históricamente atado que debe ser desatado por la libertad; en lugar de ser eternizado” (Adorno).

Uno de los puntos de partida de la reflexión adorniana sobre los problemas morales es aquello que podemos denominar como la “erosión de la ética”. Son múltiples los momentos en los cuales Adorno presenta afirmaciones del tipo “la sustancialidad de las costumbres, así como la posibilidad de una vida correcta (richtigen Leben) en la forma en que la sociedad existe⁹⁸, ya no es posible”

⁹⁸ Adorno, T. *Probleme der Moralphilosophie*, p. 22. Es por ello que Adorno afirmará: “La seguridad moral no existe, presuponerla ya sería

(Adorno, 2010, p. 22). Todo ello se resume en su famoso aforismo: “no hay vida correcta en la vida falsa”. En esos momentos, Adorno insiste en que las reflexiones morales deberían partir de la conciencia de la disociación entre las exigencias de reproducción material de la vida social contemporánea y las posibilidades de realización de una vida correcta. Incluso el sistema de costumbres, hábitos y juicios que se han mostrado como necesarios para la vida en común bajo el horizonte de los procesos de modernización capitalista no puede construir más que una “vida mutilada” (*beschädigten Leben*).

Es bastante conocida la manera en la que Adorno desarrolla tal crítica, apoyándose en el modo de escritura de los moralistas franceses (La Rochefoucauld, La Bruyère, Pascal, Chamford, entre otros). En *Mínima moralía* (Adorno, 1992), encontramos el desdoblamiento de esa escritura, elaborada muchas veces a partir de la observación de costumbres consideradas como síntomas de lo que en esa época llevaba el nombre de “amor propio”. Por detrás de esta denuncia de los móviles del amor propio estaba la conciencia histórica de que la emergencia de estructuras sociales fundadas en la individualidad moderna era indisoluble de la pérdida de lugares naturales que permitían orientarse en la acción. En este desarraigo que podía alcanzar la intensidad de inseguridades ontológicas (“El silencio eterno de estos espacios infinitos me aterra”, dirá Pascal [2005]), los comportamientos tendían a transformarse en un desdoblamiento de apariencias y de raciocinios estratégicos ligados a la autoconservación del individuo.

De hecho, la crítica del amor propio no desempeña ningún papel en los aforismos de Adorno. Su momento histórico es otro. No obstante, encontramos en los aforismos adornianos el mis-

inmoral, una falsa exoneración del individuo en relación con lo que de alguna manera podría recibir el nombre de eticidad. Cuanto más implacablemente la sociedad expresa cada situación como antagónica-objetiva, menos está garantizado que cualquier decisión moral individual sea correcta” (Adorno, 1975, p. 241).

mo *páthos* de denuncia del carácter teatral de nuestra gramática de los sentimientos, de la reducción de las relaciones intersubjetivas a expresiones de *personalidades jurídicas*. Denuncia que se manifiesta en afirmaciones como: “La visión de la vida se ha desarrollado en la ideología que crea la ilusión de que ya no hay vida” (Adorno, 1992, p. 7). Lo que nos deja con la interrogante sobre el lugar del sujeto de la enunciación crítica, al menos en el caso de Adorno. ¿Dónde se sitúa aquel que denuncia el carácter extensivo de la mutilación de las formas de vida socialmente necesarias? ¿Dónde se sitúa quien habla en nombre de una “vida correcta”?

Adorno no puede movilizar, por ejemplo, las mismas estrategias que Rousseau. Cabe recordar a Rousseau en este contexto, porque será un eje fundamental del desarrollo de la crítica social como crítica del carácter patológico de los procesos de modernización de los modos de vida. Modelo de crítica que, a su manera, Adorno adopta. Porque, tal como en Adorno, la crítica social rousseauiana es totalizante y está vinculada a la exposición del carácter mutilado de la vida social. Del mismo modo que en Adorno, esta mutilación es propiamente “patológica” porque la modernización social estaría ligada a sistemas de conducta y valoración cuya internalización es indisociable de la perpetuación de situaciones de sufrimiento que son claramente descritas a partir de lo que en la posteridad será conocido como “alienación”. Crítica y diagnóstico del sufrimiento social caminan juntos.

Sin embargo, en Rousseau la alienación está vinculada a la pérdida de un horizonte originario que proporciona un sentido ligado a las relaciones de inmanencia que individuos aislados establecen con la naturaleza. No es difícil percibir no hay nada de esto en Adorno. Su crítica moral de la sociedad no se fundamenta en ningún horizonte de recuperación de un origen perdido que es tematizado bajo la forma de un estado de naturaleza, incluso aunque Habermas afirme que esta perspectiva se encuentra latente en Adorno, principalmente a través del uso de la noción de mimesis: “un retorno a los orígenes por medio del cual se intenta retornar

más allá de la ruptura entre la cultura y la naturaleza”⁹⁹, o sea, una cierta creencia en la fuerza de una crítica a la figura antropológica del ser humano a través de la resurrección de su indistinción en el interior de la naturaleza. De ahí el porqué Habermas no se cansa de encontrar extraño, por ejemplo, como “el tema de un Yo que retorna a la naturaleza toma los trazos, en Adorno, de una utopía sexual y de cierta anarquía” (Habermas, 1980, p. 239). Utopía que, por ser irrealizable para los sujetos socializados, sólo podría llevar a una cierta posición depresiva en relación con los extravíos de la vida social. Posición descrita por el propio Habermas al hablar del “negativismo de Adorno que (...) sólo ve la confirmación de que no es más posible romper la magia de una razón instrumental aparatosamente transformada en totalidad social” (Habermas, 1989, p. 31).

Responder a tal provocación habermasiana sólo es posible si nos interrogamos respecto a las razones que llevan a Adorno a hacer resonar un concepto de “vida correcta” que no deja de tener tonalidades aristotélicas, pareciendo derivarse directamente de la noción de *eu zen* (buen vivir, vida buena), incluso aunque Adorno desconozca una *eudaimonía* que sea la expresión de la inmanencia entre virtudes públicas e individuales¹⁰⁰. Este concepto de “vida correcta” no fundará solamente un horizonte normativo moral, sino que será extensivo a todas las formas de praxis social, desde la política –ya que “la cuestión sobre la vida correcta es una cuestión sobre la forma política correcta”– hasta la estética. Será necesario aún comprender lo que significa exactamente “vida” en este contexto y como se fundamenta su horizonte valorativo, ya que no hay, al menos de forma directa, una “filosofía de la naturaleza” adorniana, una estrategia de recurso masivo a la biología, incluso

⁹⁹ Habermas, J. *Theorie des kommunikative Handels*, 1981, p. 513.

¹⁰⁰ No es por otra razón que comentaristas como Fabian Freyenhagen afirmarán la existencia de un “aristotelismo negativo” en Adorno que se fundamenta en la asunción de un buen vivir ligado a la realización de la humanidad y en la problematización del horizonte de realización actual de tal humanidad (véase Freyenhagen, F., 2013, p. 239).

aunque el concepto de naturaleza –y esto es lo que parece molestar a Habermas– no es sólo reificación discursiva en Adorno.

De hecho, la naturaleza no es mera reificación discursiva en Adorno porque, si hay una “vida correcta”, entonces la vida no puede ser solamente el campo de actuación de las formas de administración de las poblaciones, o sea, el nombre que damos para el objeto de una biopolítica disciplinar. Ella precisará ser el nombre de aquello que nos lleva a nosotros a confrontarnos con el poder y sus disposiciones. La vida nos impulsa al conflicto social. Pero, de forma sintomática, esta vida correcta todavía no se ha realizado efectivamente, lo que no podría ser diferente para alguien como Adorno, aun fiel a la dimensión prospectiva de la filosofía de la historia en Marx. La inexistencia de la vida correcta, empero, paradójicamente nos hace sufrir porque ella es sentida en nuestro cuerpo y en nuestros deseos. *Hay una instauración sensible de la inexistencia de la vida correcta en nuestros cuerpos y deseos*. Porque es sólo a través de esta instauración sensible que esa inexistencia no adquiere el carácter de una quimera, sino más bien el de una latencia de la existencia.

VIDA PSÍQUICA COMO SUJECCIÓN SOCIAL

Éste es el horizonte para comprender el recurso abundante de Adorno al psicoanálisis. Es el psicoanálisis el que podrá responder, en amplia medida, la pregunta por la configuración de lo que en Adorno se entiende como “vida correcta”. En este sentido, hay en Adorno una reflexión ética que tiene uno de sus principales ejes en la experiencia psicoanalítica, y éste es el punto que tal vez aún no ha recibido la debida atención.

Recordemos inicialmente que Adorno no fue solamente un lector de Freud, sino también de Otto Fenichel, Hermann Nunberg, Franz Alexander, Sandor Ferenczi, Alexander Mitscherlich, aparte de crítico de Karen Horney, Anna Freud, Heinz Hartmann y Erich Fromm. Es decir, el recurso adorniano al psicoanálisis es plural

e intenso. Pese a ello, Adorno nunca se interesará por la clínica psicoanalítica, a la cual él constantemente acusaba de resbalar en procesos adaptativos: “incluso la curación satisfactoria carga el estigma de lo dañado, de una adaptación patéticamente exagerada” (Adorno, 2015, p. 90). Dará, por ejemplo, espacio importante a la crítica de los esfuerzos psicoanalíticos en separar un superyó sano de un superyó patológico –presente en Ferenczi y Karen Horney– por ser expresión de la incapacidad para comprender como crítica de la sociedad pasa por la crítica extensiva de la irracionalidad del superyó; esto es, por la crítica a un modelo de internalización de normas en el cual el sentimiento patológico de culpa y las demandas de amparo a figuras superyoicas de autoridad son los verdaderos pilares de la socialización¹⁰¹. Tal crítica adorniana expresa una creencia en la dificultad del psicoanálisis para abandonar el fortalecimiento de estructuras disciplinares.

El horizonte clínico, al cual Adorno se remite para hacer tales diagnósticos estará, sin embargo, siempre marcado por los debates de la *egopsychology*, e incluso sus comentarios sobre Freud raramente abordarán de forma directa los casos clínicos. Adorno no se interesará por la obra de Reich a pesar de que desarrolla un análisis de la economía pulsional del fascismo, como el propio Adorno más tarde hará en la década de 1950 a partir de una original lectura de *Psicología de las masas y análisis del yo*. También permanecerá al margen del desarrollo del psicoanálisis en Inglaterra –Klein y la teoría de las relaciones objetales– y en Francia; esta situación debió cambiar en los últimos años de su vida ya que, en su último curso –*Introducción a la sociología*–, encontramos la promesa de impartir un seminario sobre estructuralismo, en particular a partir de Claude Levi-Strauss y Jacques Lacan –véase

¹⁰¹Como dirá Dunker, respecto a Adorno: “la formación de la moral y su sentimiento de culpa no derivan de una distorsión de la ley, sino del hecho de que la propia ley, en sí misma, comporta una gran dosis de irracionalidad” (Dunker, C. *Introducción a los ensayos sobre psicología social y psicoanálisis de Th. W. Adorno*, p. 21).

Adorno (2008)–. Sin embargo, no hay indicaciones o notas relacionadas con el contenido de la configuración de los debates en el desarrollo del curso.

En realidad, el interés de Adorno se concentra en la metapsicología freudiana –particularmente en la teoría de la sexualidad infantil, de las pulsiones y de las escisiones del aparato psíquico– y en los llamados “textos sociológicos” de Freud, en especial *Psicología de las masas y análisis del yo* y *El malestar en la cultura*. En este sentido, la lectura de Adorno invierte cierto patrón de reflexión filosófica sobre Freud (presente, por ejemplo, en Habermas y Honneth) que consiste en intentar conservar la clínica y sus dinámicas de autorreflexión en cuanto crítica a la pretendida cientificidad de la metapsicología¹⁰². Tal inversión de intereses expresa una característica mayor del recurso adorniano al psicoanálisis: se trata de aprehender en la metapsicología freudiana, y no exactamente en su clínica, una dimensión fundamental de una crítica social renovada capaz de denunciar como “la dominación universal de la naturaleza se vuelve contra el propio sujeto pensante” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 38).

Esto aún no estaba claro en los primeros escritos de Adorno sobre Freud, que datan de la década de 1920. El joven Adorno leerá a Freud por primera vez en 1927 y propondrá en el mismo año una *Habilitationsschrift* a Hans Cornelius sobre “El concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma”. Cabe destacar, además, que éste es uno de los primeros trabajos filosóficos sobre el psicoanálisis del que se tiene noticia. La tesis, que será rechazada, presentaba un interés en gran medida epistemológico. Adorno espe-

¹⁰² El mayor ejemplo aquí es Jürgen Habermas, *Conhecimento e interesse*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro y las críticas de Honneth a la teoría freudiana de las pulsiones, como podemos encontrar en Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt Surkamp. Recordemos también que este modelo de lectura que pretende descalificar la metapsicología es hegemónico en el campo filosófico desde George Politzer: *Crítica dos fundamentos da psicologia*.

raba demostrar la compatibilidad entre la filosofía trascendental y la teoría psicoanalítica del inconsciente, a partir sobre todo de los problemas del estatuto de la cosa en sí, de su carácter ininteligible, de la espontaneidad y de la teleología en Kant. No obstante, esto obligará a definir el inconsciente como “todos los hechos complejos de nuestra vida consciente que nos son dados de forma indeterminada desde cierto punto de vista”¹⁰³. Ésta era su forma de intentar evitar toda forma de sustancialización del inconsciente en una especie de segundo cogito accesible, de forma privilegiada, a la intuición. Entretanto, al afirmar que todo inconsciente está relacionado a lo consciente, Adorno daba el paso arriesgado de concluir que podría ser posible tornar el inconsciente completamente comprensible con base en las leyes de nuestra conciencia. Adorno llega incluso a hablar de la posibilidad de una “reducción del inconsciente al consciente” por medio de mecanismos de rememoración.

En el fondo, esta visión reduce conceptualmente la especificidad del inconsciente, eliminando su condición de instancia y reduciéndolo a la condición de estado. De esta forma, se pierde una dimensión fundamental de la elaboración freudiana. Porque si la accesibilidad de los contenidos mentales inconscientes a la conciencia se da, de hecho, por la rememoración, existe también aquello que sólo puede expresarse a partir del momento en que el sistema de representaciones de la conciencia depone sus formas de estructuración de la experiencia. Esto exige reconocer, para ir más allá del problema de la accesibilidad de los contenidos mentales, un problema de incompatibilidad de las estructuras de la experiencia entre consciente e inconsciente, esto al menos en cuanto la conciencia es comprendida como una instancia de representacional, como lo es en el interior del pensamiento kantiano.

Nótese que en *Dialéctica negativa*, al retornar a la relación entre Freud y Kant, Adorno será mucho menos entusiasta respecto a las aproximaciones posibles ambos, comprendiendo, por ejemplo,

¹⁰³ Adorno, T. Primeiros escritos.

como la estructura de la espontaneidad resultante de la aceptación de la hipótesis del inconsciente no tiene compatibilidad posible con lo que podemos derivar de la filosofía trascendental kantiana. Este punto de inflexión en la relación entre el psicoanálisis y la filosofía trascendental marca la emergencia de un concepto de sujeto no idéntico, concepto del cual el joven Adorno no había sentido la necesidad. Esto es, un concepto de sujeto que no se reduce a la subjetividad constituyente kantiana.

Empero, es a partir de la *Dialéctica de la Ilustración* y de la antropología presupuesta en sus dos primeros capítulos, una antropología en gran medida elaborada a partir de la descripción freudiana del proceso civilizatorio, que la función del psicoanálisis al interior del pensamiento adorniano quedará trazada de forma más clara. Digamos que Freud proporcionará a Adorno, inicialmente, la posibilidad de *ampliar la reflexión sobre las formas de instauración sensible de la sujeción social*, o sea, la manera en que la sujeción se impone a través de múltiples formas disciplinares de constitución de la sensibilidad y de la vida sensible. Como vimos anteriormente, Marx pensará tales instauraciones sensibles de la sujeción privilegiando los procesos disciplinarios al interior del trabajo. Adorno, a su manera, da un paso que en mucho se asemeja a los presupuestos operatorios de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, al hacer derivar las dinámicas sociales del trabajo de una reflexión previa sobre la estructura del deseo. Y esta instauración sensible de la sujeción social a través del deseo es lo que se volverá pensable para Adorno gracias a Freud.

Por un lado, tal manera de leer a Freud como teórico capaz de desvelar una dimensión profunda y olvidada de la sujeción social no era extraña a las preocupaciones de la Escuela de Frankfurt, ya ésta era una tendencia que se manifestaba desde los estudios pioneros de Erich Fromm sobre la adhesión del proletariado alemán al nacionalsocialismo a partir del análisis de las articulaciones entre los “impulsos emocionales del individuo y sus opiniones políticas” (Fromm, 1980, p. 110). En este sentido, no es solamente un hecho anecdótico recordar que la aproximación entre la Escue-

la de Frankfurt y el psicoanálisis llegaba hasta compartir, entre la década de 1920 y principios de los años 1930, el mismo edificio y las mismas aulas entre el Instituto de Investigaciones Sociales y el Instituto Psicoanalítico de Frankfurt.

Erich Fromm procuraba, más allá de su expresión explícita de compromiso político, comprender y tipificar las estructuras motivacionales y emocionales que sustentaban tales decisiones. Su comprensión buscaba arrojar luz sobre las contradicciones inmanentes entre comportamientos públicos y representaciones psíquicas, lo que podría explicar el sistema de modificaciones bruscas de las posiciones políticas de la clase obrera, como el abandono del comunismo en favor del nacionalsocialismo. Es decir, este recurso al psicoanálisis para fundamentar una crítica social más amplia de la estructura psíquica producida por la sociedad capitalista, así como para fundamentar una comprensión profunda de los mecanismos de regresión social, será una de las características más evidentes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt¹⁰⁴.

De hecho, la naturaleza de tal recurso al psicoanálisis en el interior de la recuperación filosófica del campo de la crítica social, propuesta por los frankfurtianos, puede ser comprendida si recordamos una intuición mayor presente en momentos centrales de los llamados “escritos sociológicos” de Freud. Se trata, en efecto, de que la comprensión del análisis de los procesos de racionalización social y sus extravíos debe –si es que se quiere esclarecer su propio fundamento– incorporar consideraciones más amplias sobre la ontogénesis de las capacidades práctico-cognitivas de los sujetos¹⁰⁵.

¹⁰⁴ En una carta del año 1942 dirigida a Lowenthal, Horkheimer dirá: “Tenemos realmente una gran deuda con Freud y sus primeros colaboradores. Su pensamiento es una de las piedras de toque (*Bildungsmächte*) sin la cual nuestra filosofía nunca sería aquello que es”.

¹⁰⁵ De ahí que Adorno señale: “Freud mostró de manera muy convincente que las fuerzas que asumen la función de cimiento irracional de las masas, tal como son pensadas por autores como Gustave Le Bon, son en realidad efectivas en el interior de cada participante de la masa y

Ontogénesis que es, para Freud, indisociable de la reflexión sobre la dinámica conflictual de los procesos de socialización de las pulsiones y del deseo en el interior de las esferas de interacción social como la familia, las instituciones y el Estado. En otras palabras, y en última instancia, se trata de proporcionar una comprensión profunda de los fundamentos de los procesos de racionalización social y de desenvolvimiento de criterios de racionalidad operativos en nuestras formas de vida a partir de problemas ligados a la socialización de las pulsiones y el deseo, colocándose, así, en el punto indisociable de interfase entre la individualidad y la vida social.

Con todo, la perspectiva de Adorno irá más allá de los marcos de esta psicología social críticamente orientada al procurar, en el psicoanálisis, también la base material para un concepto fundamental en la reconstrucción del sentido de la dialéctica, a saber, el concepto de *sujeto no idéntico*. O sea, la reconstrucción adorniana del materialismo dialéctico pasa necesariamente por el psicoanálisis, puesto que es a través de la exposición de la génesis del individuo moderno como un verdadero sistema de cicatrices, de heridas (*Beschädigungen*) y escisiones producidas por los procesos de socialización de la libido y las pulsiones que el psicoanálisis mostrará como:

La insistencia en la totalidad como el opuesto del impulso único y fragmentario implica una creencia armónica en la unidad de la persona, que en la sociedad existente es imposible, tal vez ni siquiera deseable. El hecho de que Freud haya destruido el mito de la estructura orgánica de la psique cuenta como uno de sus mayores logros (Adorno, 2015, p. 49).

Es decir, Adorno es consciente de la manera en que la metapsicología psicoanalítica, y su teoría del aparato psíquico como

no pueden ser comprendidas como entidades independientes de las dinámicas psicológicas” (Adorno, *Vermischte Schriften I*, p. 279).

un sistema de conflictos, expone los móviles de sujeción internos al concepto mismo del individuo moderno. No es otra cosa lo que mueve afirmaciones como:

(...) es preciso recordar también que el propio individuo, o lo que es igual, la persona individualizada que se aterra testarudamente al propio interés, que se considera en cierto modo a sí misma como objetivo último, es también algo totalmente problemático. Así pues, si hoy el individuo sucumbe –lo siento, pero soy un viejo hegeliano–, cierto es también que el individuo recibe el pago secreto de lo que él mismo ha perpetrado¹⁰⁶ (Adorno, 1995, p. 153).

Sin embargo, solamente una teoría como el psicoanálisis podría mostrar como las escisiones de la vida psíquica constituyen simultáneamente la expresión más profunda de la capacidad de resistencia a la sujeción social. Adorno requiere de una teoría conflictual del aparato psíquico, ya que la existencia conflictual que el psicoanálisis problematiza permite el enraizamiento de la resistencia delante de las formas de alienación. Se ha de insistir que la experiencia freudiana se basa en la comprensión de que tales escisiones no son deficiencias para sanar mediante un proceso exitoso de adaptación social y fortalecimiento de la autonomía individual, como acreditaban los defensores de la *egopsychology*. Ellas son la expresión del carácter violento –mutilador– de las dinámicas de socialización y de constitución de estructuras de síntesis psíquicas a las cuales los sujetos están sometidos. En este sentido, es sintomática la manera en que Adorno comprende que el complejo de castración, como saldo necesario de los procesos de socialización del deseo, expresaba de manera clara como “la sociedad es mantenida en conjunto a través

¹⁰⁶ Incluso afirma que la psicología: “se abstrae del proceso social de producción y, por tanto, establece como absoluto algo producido: el individuo en su forma burguesa” (Adorno, 2015, p. 91).

de la amenaza de violencia corporal, aunque mediada de diversas maneras” (Adorno, 2015, p. 58). Si en la sociedad actualmente existente no hay socialización del deseo sin castración, es porque el deseo sólo se vincula a objetos socialmente dispuestos a partir del peso de la amenaza de la violencia corporal y de la mutilación.

Pero, y éste es un punto fundamental muchas veces negado, tales conflictos muestran cómo los sujetos no aspiran exactamente a una unidad reinstaurada en el interior de una vida social reconciliada, sino la emergencia de nuevas formas de síntesis capaces de liberarlos del primado de la identidad y de la unidad, de esta “identidad del yo que no se puede perder en la identificación con el otro, pero que toma definitivamente posesión de sí como máscara impenetrable” (Adorno, 1995, p. 23). Esto debido a que “la identidad del yo y la alienación del yo se acompañan la una a la otra”¹⁰⁷ (Adorno, 2009, p. 183). Por eso es precisamente en un texto dedicado al psicoanálisis donde Adorno dirá “el conocimiento no puede apoderarse de ninguna totalidad que no sea antagonica, y sólo en virtud de la contradicción puede alcanzar la totalidad”¹⁰⁸ (Adorno, 2009, p. 83). Notemos, empero, que la totalidad alcanzada a través de la contradicción ya no se parece en nada a aquella que sólo se sostenía a través de su realidad antagonica y que producía un Yo como máscara impenetrable. Antes bien, será el campo de circulación de lo que ya no se piensa más bajo la forma de la identidad; esta identidad que será la “forma originaria de la ideología”, según Adorno.

¹⁰⁷ Esto lleva a que Adorno afirme, por ejemplo, que: “la separación entre el yo y el superyó sobre la cual reposa la topología psicoanalítica es dudosa; desde el punto de vista genético los dos conducen igualmente a la interiorización de la imagen del padre. Es por eso por lo que las teorías analíticas sobre el superyó luego se extienden, por mayor que sea la audacia con la cual se da su punto de partida; de otro modo, ellas también necesitarían atacar el yo que tanto miman” (Adorno, 2009, p. 228).

¹⁰⁸ Ídem, p. 83.

Es en tal sentido que el recurso adorniano a Freud lo ayudará a definir el horizonte de una “vida correcta”. Freud proporcionará las bases materiales para la existencia de un deseo de no identidad capaz de impulsar a los sujetos al reconocimiento de alteridades efectivas, entregando la base pulsional para tal concepto que será decisivo para la reorientación de la dialéctica y de su potencial crítico, incluso aunque Adorno no comprenda como tal concepto podría estar operando en la clínica analítica¹⁰⁹. Ahora bien, si la realización de tal horizonte de esa vida correcta no está solamente vinculado a una crítica de la represión exigida por la vida social, sino también a la constitución de nuevas formas de síntesis psíquicas que no se toman simplemente de un “Yo” reforzado, entonces debemos admitir mayores consecuencias para conceptos de fuerte potencial emancipador, como libertad y autonomía.

No es posible hablar de libertad y autonomía de la misma forma antes y después del psicoanálisis¹¹⁰. Con el auxilio del psicoanálisis, la dialéctica producirá una modificación mayor en los concep-

¹⁰⁹ En otro trabajo, insistimos que este horizonte clínico puede ser encontrado en las reflexiones de un psicoanalista que Adorno conocerá solo tardíamente, a saber: Jacques Lacan. Ver, sobre todo, los dos últimos capítulos de Saflate, *V. A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, 2006.

¹¹⁰ Joel Whitebok percibe que tales nuevas formas de síntesis están en operación, en el pensamiento de Adorno, sólo en el campo de la estética: “Adorno afirma que las nuevas formas de síntesis, consistentes en una relación no reificada entre lo universal y lo particular, entre el todo y la parte, habría sido ya alcanzada en obras ejemplares de arte de vanguardia, especialmente en la música de Schoenberg y el teatro de Beckett. Sugiere, además, que la especie de integración *estética* presente en esas obras podría prefigurar un modo post-reificado de síntesis social que podría ser realizado en una sociedad futura. Sin embargo, por alguna razón —quizás un prejuicio marxiano que perdura contra la psicología— Adorno nunca se permite a sí mismo la misma libertad especulativa respecto a la síntesis del Yo. (Whitebook, Freud y la Escuela de Frankfurt, p. 80). La respuesta pasa por la comprensión de la necesidad de síntesis psíquicas que no se derivan de la forma de

tos normativos de nuestros horizontes de vida. De cierta forma, la dialéctica negativa de Adorno depende de tales transformaciones, y no será por casualidad que uno de los capítulos más importantes de su libro será dedicado exactamente a las transformaciones necesarias en el concepto de libertad.

LA ECONOMÍA PULSIONAL DEL CAPITALISMO Y SUS DESCENTENTOS

Antes de adentrarnos en este punto, observemos las coordenadas históricas que fortalecerán el interés de Adorno por el psicoanálisis. Es entre 1945 y 1955 que son publicados algunos de los principales textos en los cuales el recurso al psicoanálisis se hace sentir. El libro *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, de Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson y Nevitt Sanford será publicado en 1950. *Teoría freudiana y el patrón de la propaganda fascista* es de 1951. *El psicoanálisis revisado*, con su crítica canónica al culturalismo de Karen Horney y Erich Fromm, hará su aparición en 1952. *Sobre la relación entre psicología y sociología* aparecerá ya en 1955. Después, el recurso más explícito al psicoanálisis aparecerá solamente en el referido capítulo sobre la libertad en *Dialéctica negativa*, cuya publicación es en el año 1966.

Es evidente el impacto del nacionalsocialismo y del antisemitismo en este interés renovado por el psicoanálisis después del final de la Segunda Guerra Mundial. Muchos de los trabajos en los cuales el psicoanálisis es convocado tienen como objeto explícito los mecanismos psicológicos de regresión social colocados en operación por el fascismo, siguiendo así la línea de investigación abierta por el Instituto de Investigaciones Sociales desde el inicio de la década de 1930.

un yo, por una ipseidad que no tiene forma de yo, como veremos más adelante.

Sin embargo, tal interés no puede ser abstraído del diagnóstico de que el capitalismo a mediados del siglo XX se ha transformado en un “capitalismo de Estado” (en versiones autoritarias y democráticas), que se habría impuesto como modelo de gestión social basado en la regulación y control de los agentes económicos por la capacidad de planificación propia de una economía de comando. En este modelo de gestión, la fuerza de transformación social ligada a los conflictos de clase y las luchas estructurales contra la pauperización habría sido en gran medida desactivada debido a los procesos de integración de la clase obrera en las redes de asistencia y participación limitada en la riqueza social. Esta dinámica del capitalismo de Estado era el punto de contacto, utilizado por los frankfurtianos, entre la democracia liberal y las experiencias totalitarias de la pre-guerra.

Vimos cómo, incluso sin admitir en su totalidad el diagnóstico de Friedrich Pollock respecto a la desactivación del conflicto social en el capitalismo de Estado, Adorno recordará más de una vez que el concepto de clase no sería más operativo por no existir siquiera las condiciones de apelar a una conciencia de clase. Esta imposibilidad de consolidación de la conciencia de clase no es solamente un dato sociológico. Habría una imposibilidad psicológica de los sujetos para verse como encarnaciones de una misma conciencia de clase debido a la anestesia en relación con el sufrimiento social de la alienación. En este sentido, la gestión social inherente a las sociedades del capitalismo de Estado habría profundizado lo que Adorno (2015) denominó “expropiación del inconsciente por el control social”, es decir, una expropiación pulsional directa que se sirve del debilitamiento del yo, del auge de las patologías narcisistas y del declive de los procesos de identificación dentro del núcleo familiar para neutralizar el conflicto entre principio de placer y principio de realidad por medio de una satisfacción administrada socialmente. Esta neutralización del conflicto a través de la integración produciría un nivel fundamental de anestesiamiento en relación con la experiencia social de la alienación que desbordaría el marco estricto del capitalismo de Estado, siendo una pieza

constitutiva de la desarticulación de los procesos de incorporación política del descontento social, incluso en fases posteriores, como en el caso del capitalismo neoliberal¹¹¹.

De hecho, las regulaciones e integraciones socioeconómicas no podrían imponerse sin regulaciones e integraciones psicológico-culturales. El énfasis en la imbricación entre estos dos modos de regulación será una característica de la crítica social frankfurtiana. En ese contexto, se ha de hablar de “expropiación pulsional” porque no se trata solamente de una dinámica social de socialización del deseo, sino de su inscripción en una red simbólica¹¹². El capitalismo sabrá, paulatinamente, expropiar el exceso pulsional (tópico mayor de lo que los frankfurtianos llamarán desublimación represiva), dar medida a lo que antes alimentaba las transgresiones de la pulsión, aunque se trate de contabilizar el exceso, o mejor dicho, de someter a contabilidad el exceso. Sabrá hacerlo a través de los mecanismos libidinales presentes en la industria cultural, no es por casualidad que encontramos una plétora de conceptos psicoanalíticos movilizados en los estudios adornianos sobre la industria cultural, comenzando por el concepto de “fetichismo” aplicado al campo de la cultura: resultado de una costura entre temáticas marxistas y psicoanalíticas¹¹³ (Adorno, 2006). Esto al punto de que Adorno llega a afirmar que la industria cultural sería una especie de “psicoanálisis inverso”.

¹¹¹ Desarrollamos este punto en el cuarto capítulo de Saflate, V. O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do individuo, 2016.

¹¹² Marcuse desarrolla el tópico de la expropiación pulsional a través de la desublimación represiva pensada como “liberalización controlada que realza la satisfacción obtenida con aquello que la sociedad ofrece”, pues “con la integración de la esfera de la sexualidad al campo de los negocios y de las diversiones, la propia represión es reforzada” (Marcuse, 1996, p. 106).

¹¹³ Véase también la presencia masiva de conceptos psicoanalíticos en los estudios sobre los medios de comunicación, como Adorno, *T.As estrelas descem à Terra* (2006).

Desarrollando las problemáticas de la desublimación represiva como forma de integración social y desactivación de conflictos, Adorno hablará, por ejemplo, de una “desexualización del propio sexo” en lo que tendría de desestabilizador por medio de su “pasteurización como *sex*, por así decirlo, como una variante del deporte” (Adorno, 2015, p. 202). Esta desexualización apoyaría el advenimiento de un discurso no represivo, más integrador de los conflictos mediante la eliminación de la fuerza disruptiva de las pulsiones parciales y de sus estructuras múltiples y sin *telos*¹¹⁴. Como si la sexualidad en circulación en la retórica del consumo y en la industria cultural se transformase ella misma en un mecanismo de defensa contra lo sexual. De esta forma, las bases motivacionales del rechazo y de la revuelta podrían ser solapadas por medio de la adaptación de los sujetos a una vida mutilada. Pero para entender tal colapso de las bases motivacionales de la revuelta, hay que preguntarse acerca de la estructura pulsional en el interior del capitalismo lo que, como veremos, implicará modificaciones sustanciales en lo que debemos entender por crítica.

Y teniendo tal diagnóstico en mente es que podemos entender por qué, para Adorno, las dinámicas de resistencia deben enraizarse ya no en la esfera de la clase social y la posible emergencia de su conciencia, sino en la esfera del sujeto y su inconsciente. Serán sus sufrimientos, su malestar, sus síntomas, los que testimoniarán la naturaleza violenta de un proceso de gestión social cuya regulación pasará por la búsqueda de desconstituir toda experiencia posible de la diferencia¹¹⁵. Serán sus sufrimientos, su malestar, sus

¹¹⁴ “La desexualización de la sexualidad debería ser comprendida psicodinámicamente como una forma del sexo genital en la que este mismo se transforma en el poder de imponer tabúes e inhibir las pulsiones parciales al eliminarlas” (Adorno, 2015, p. 205).

¹¹⁵ Esto empuja a Adorno a hablar, por ejemplo, acerca del contenido de verdad de las neurosis: “Todo el contenido de verdad de las neurosis radica en que demuestran al yo su no-libertad sobre la base de lo ajeno al yo, sobre la base del sentimiento de ‘pero esto no soy yo’; y es aquí

síntomas, los que sustentarán la posibilidad de una vida correcta radicalmente fuera de los modos de ordenamiento social vigentes, vida fundada en el rechazo a los modos de expropiación pulsional propios de las sociedades capitalistas. Esto planteará problemas relativos a las formas políticas de organización del conflicto social, problemas a los que Adorno no estará obligado a responder (o que, si lo deseamos, deberán permanecer temporalmente sin respuesta antes de que puedan ser efectivamente respondidos).

De esta forma, habrá de insistir en que *el psicoanálisis demostrará para Adorno cómo, en un horizonte de gestión social de máxima integración, la verdad tiene necesariamente la forma de síntoma*. Corresponde a la crítica no sólo saber escuchar el contenido social de lo que se expresa en los sujetos en forma de síntomas. Corresponde a ella comprender que sólo allí, donde encontramos la dimensión del síntoma, habrá un sujeto. Podemos incluso decir que la afirmación lacaniana de que “no hay sujeto sin síntoma” adquiere aquí una inesperada connotación política. Puesto que ha de recordarse que:

El sujeto, que la psicología preponderó como algo sustraído a la racionalidad social, siempre ha sido una anomalía, un excéntrico; en tiempos totalitarios sus lugares son los campos de trabajo o de concentración, donde está ‘preparado’, bien integrado (Adorno, 2015, p. 87).

Más notemos que, lejos de una estrategia que reconoce el colapso de la acción política colectiva y predica un retorno al cultivo de la dimensión individual, la posición de Adorno revela la necesidad de una profundización del campo político, de la am-

donde se interrumpe su dominio sobre la naturaleza interior” (Adorno, 1975, p. 188). La neurosis es una expresión distorsionada de la falta de libertad que, aunque expulsada de la esfera de la conciencia, retorna bajo la forma del síntoma.

pliación de sus acciones por medio de una clara comprensión de los mecanismos psíquicos de sujeción e integración social como condición para la reorientación de la praxis. Así, no sólo la cultura se elevará claramente a campo de batalla político, teniendo en vista la posibilidad de la producción social de la diferencia. También la vida psíquica será un espacio de combate y no sería un error preguntarse por la función clínica del arte en Adorno, lo que podría explicar por qué, por ejemplo, varios conceptos clínicos son movilizados en la crítica musical adorniana, como en el caso Stravinsky (hebefrenia, disociación psicótica), de Berg (pulsión de muerte), entre tantos otros.

Pero notemos cómo, por medio de su discusión con el psicoanálisis, Adorno espera, de esta forma, recuperar un elemento fundamental para la acción política transformadora. Elemento este que habría sido descuidado por Freud, a saber, el potencial de la espontaneidad. En efecto, el embotamiento de la espontaneidad es la matriz de todo empobrecimiento de la imaginación política:

La teoría analítica denuncia la no libertad y la humillación de los seres humanos en la sociedad no libre de forma semejante a como la crítica materialista lo hace en relación con un estado de cosas ciegamente dominado por la economía. Bajo su prisma médico conjurado con la muerte, mientras tanto, la no-libertad se coagula transformándose en invariante antropológica, y así el aparato conceptual afín a las ciencias naturales deja escapar en su objeto aquello que no es solamente objeto: el potencial de espontaneidad (Adorno, 2015, p. 98).

La afirmación es ejemplar respecto a la manera en la que Adorno concibe al psicoanálisis. En primera instancia, se trata de defender cierta similitud entre la crítica de la economía política y la crítica de la economía pulsional. *Homo economicus* y *Homo psychologicus* son dos caras de la misma moneda. Por consiguiente, lo que podría quebrar tal ciclo de alienación, esto es, el potencial de

espontaneidad, pensado a partir del horizonte kantiano como la capacidad del sujeto para producir síntesis más allá de las relaciones mecánico-causales de la naturaleza, no es problematizado por la clínica psicoanalítica, que parece aceptar de buen grado la transformación de la no-libertad en invariante antropológica. No obstante, tal potencial está aún menos presente en los críticos de Freud que pregonan un “psicoanálisis revisado” bajo un horizonte adaptativo. La ironía dialéctica en este debate se encuentra en el hecho de que tal potencial de espontaneidad será pensado por Adorno exactamente a través de la metapsicología.

¿QUÉ FORMA DE AUTONOMÍA?

A este respecto, podemos comenzar por dos afirmaciones de Adorno que, de cierta forma, pueden inicialmente parecer contradictorias con la noción de un sujeto no idéntico que él procura defender y constituir. La primera: “El único poder efectivo contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, para usar la expresión kantiana; el poder para la reflexión, la autodeterminación, para la no participación” (Adorno, 1995, p. 125). Esta afirmación parece corroborar otra que se encuentra presente en *Estudios sobre la personalidad autoritaria*, según la cual, con el propósito de luchar contra el fascismo, serían necesarios programas para acciones democráticas dedicadas a “aumentar el tipo de autoconsciencia y autodeterminación que imposibilita toda forma de manipulación” (Adorno, 1950, p. 162). En otras palabras, si el mandato moral de nuestra época es hacer todo lo posible para que Auschwitz no se repita, si Auschwitz es el estadio supremo de la vida mutilada, entonces parece ser la autonomía individual en términos kantianos la que permitiría el desarrollo de una subjetividad moral dirigida a la realización de una vida correcta.

Sin embargo, hay algo singular en el concepto de autonomía defendido por Adorno, hasta el punto de que podemos preguntarnos si “autonomía” sigue siendo un concepto adecuado en este

contexto, o si sería necesario buscar otro término. Pues al menos el modelo kantiano de autonomía se basa en una división subjetiva ajena a Adorno. Incluso su estructura de reflexión plantea problemas que no dejarán de ser criticados por el filósofo de Fráncfort. Recordemos, por ejemplo, las consecuencias de uno de los rasgos fundamentales de la autonomía kantiana: la idea de que, al ser sus propios legisladores, los sujetos podían autodeterminarse. Esta noción de autodeterminación como legislación del sujeto por sí mismo es central porque introduce en lo humano un movimiento que es propio de lo que conocemos como “sustancia primera”, a saber, el movimiento de ser causa de sí mismo, *causa sui*. En Kant, el sujeto autónomo puede autodeterminarse porque, de una forma bastante peculiar, la causa de su acción le es inmanente –no le viene dada desde el exterior–, ya que es el fruto de su propia libertad. Hay un horizonte fundamental de autopertenencia aquí. A diferencia de la perspectiva voluntarista, Kant señala que el hombre tiene en su interior la ciencia de la ley debido a una especie de luz natural de la razón compartida por todos: “Todo ser humano, como un ser moral, posee en sí mismo, originalmente, una tal consciencia” (Kant, 2008, p. 243). Esta posesión es el establecimiento de una reflexividad en la que no me abandono cuando actúo de forma moral. Sin embargo, Adorno comprende que esta inmanencia de la acción a sus causas, en el caso de Kant, es pensada bajo las formas del autodomínio de la acción y de sus estructuras motivacionales por medio de la proyección. Pensando la libertad como causa y ley: “la normatividad de las formas de pensamiento, la *causa cognoscendi*, es proyectada sobre los objetos como *causa efficiens*” (Adorno, 2009, p. 197). Hablar de proyección, en este contexto, equivale necesariamente a criticar las estructuras de la reflexividad presupuestas por Kant. Y, por tanto, definir las como exteriores y abstractas.

De esta manera, recordemos la peculiaridad del *régimen de ipseidad*, de la estructura de autodeterminación producida por la ley moral. Sabemos que no estamos delante de una ley particular, expresión de los intereses de la persona privada. Si la razón no

pudiese postular la realidad objetiva de una ley que no fuese la simple expresión de los intereses particulares de la persona, ni del interés utilitarista en maximizar el placer y alejarse del displacer, entonces una voluntad libre sería, para Kant, carente de sentido. Pues no habría libertad allí donde el sentimiento fisiológico del bienestar guía la conducta. En este caso, el sujeto estaría sometido a una causalidad natural en la cual el objeto y los instintos ligados a la satisfacción de las necesidades físicas determinan la ley de la voluntad, y no al contrario. El principio de autopertenencia propio de la autonomía garantizada por la voluntad pura estaría quebrado. De esto resulta la siguiente afirmación: “Los que sólo están acostumbrados a explicaciones fisiológicas no pueden meterse en la cabeza el imperativo categórico” (Kant, 2008, p. 222). En este nivel, el ser humano no se distinguiría del animal, pues “sería entonces la naturaleza la que proporcionaría la ley”. Como se ve, entre otras cosas, tal perspectiva establece una distinción estricta entre libertad y naturaleza que nos remite a las distinciones clásicas entre *humanistas* y *animalistas*.

Con el objetivo de exorcizar este determinismo en la dimensión práctica, se torna necesario entonces que los sujetos posean algo más que deseos particulares o, como dirá Kant, “patológicos”, porque se tratan de deseos que se nos imponen como un *pathos*, como una afección externa. Deseos en relación con los cuales no es posible determinar, de manera autónoma, sus objetos, pero que son determinados por objetos que nos son exteriores. La estrategia kantiana pasa por defender la posibilidad de la existencia de una voluntad “pura” que, para ser libre, no puede ser condicionada por los objetos empíricos, debiendo estar marcada por cierta apatía propia de quien hace “abstracción de todo objeto, al punto de no ejercer la menor influencia sobre la voluntad” (Kant, 1974). Pero esto significará, al menos para Adorno, reducir la voluntad a la ilusión de un “puro logos”, crear una ipseidad que se confunde necesariamente con un régimen de dominio de sí: “como si la voluntad no fuese otra cosa sino la consciencia” (Adorno, 2009, p. 195). Ya que, de esta forma, si los deseos patológicos e impulsos sensibles

son una amenaza para mi libertad y autonomía, entonces el precio de la libertad sería la supresión de aquello que, en mí, se guía a partir de la contingencia de los sentimientos, de la inconstancia de las inclinaciones, de los encuentros fortuitos con objetos que no se deducen de una ley que yo me impongo a mí mismo. Esto explica porque Adorno insistirá que Kant necesita consagrar una “alianza entre una doctrina de la libertad y una práctica represiva” (Adorno, 2009, p. 182). Pues si “todos los conceptos que, en la *Crítica de la razón práctica*, en honra de la libertad, deben llenar el vacío entre el imperativo y los hombres son represivos: ley, obligación, respeto, deber” (Adorno, 2009, p. 196), es porque la libertad pensada como causalidad en moldes jurídico-normativos debe eliminar lo que ahora sólo puede aparecer como heteronomía y sustento de una división interna del sujeto.

Notemos cómo, en una verdadera metacrítica de la razón práctica, Adorno reconoce el contenido de verdad de la estrategia kantiana destinada a insistir en una voluntad que va más allá de la configuración actual de los seres humanos. Para Adorno, tal voluntad guarda el deseo de no limitarnos en nuestra existencia a aquello que actualmente somos, a lo que actualmente nos determina. Ella es la expresión de que nada nos obliga a contentarnos con la imagen actual de la humanidad, con sus configuraciones locales y sus determinaciones antropológicas. Expresión de un deseo que aún no tienen imagen ni figura¹¹⁶, puesto que “estamos cultivados en alto grado por el arte y por la ciencia. Somos civilizados hasta el exceso, en toda clase de maneras y conductas sociales. Pero falta aún demasiado para considerarnos ya moralizados” (Kant, 2009, p. 34). De ahí que Kant recurra a lo sublime y su desmesura

¹¹⁶ Para Adorno, Kant “estipula la norma de la ley universal; en esa medida, a pesar de su abstracción e incluso a causa de ella, un cierto contenido, la idea de igualdad, sigue vivo” (Adorno, 1975, p. 199). E incluso también evidencia cómo “la humanidad, el principio del ser humano, de alguna manera la suma de todos los seres humanos, aún no se ha realizado” (Adorno, 1975, p. 215).

en relación con las exigencias antropológicas de autoconservación para definir el horizonte de la ley moral.

Empero, la comprensión de esta crítica de la finitud bajo la forma de la presión de trascendencia proporcionada por la ley y por el deber, sólo puede ser la perpetuación de un *impasse* que se expresa claramente por medio de la imposibilidad de Kant para dar cuenta de una espontaneidad que no sea solamente proyección de una ipseidad previamente asegurada. Para Adorno, salir de este *impasse* implica la reconfiguración de la espontaneidad del sujeto a través de la noción de *acción recíproca de entre sujeto y objeto* (véase Adorno, 2009, p. 183). Esta noción de acción recíproca sujeto y objeto es, para Adorno, el eje de una reconstrucción de los conceptos de libertad, autonomía e, incluso, de reflexión. Ello explica una afirmación tan sorprendente como:

La existencia o no de la autonomía depende de su opuesto y su contradicción, del objeto que concede o rechaza la autonomía del sujeto; desvinculado de eso, la autonomía es ficticia (Adorno, 2009, p. 226).

O también: “en la medida en que el sujeto está mediado (*Vermitteltes*), la praxis, correctamente entendida, es aquello que el objeto quiere: ella sigue su necesidad (*Bedürftigkeit*)”¹¹⁷.

Se ha de percibir la singularidad de tales afirmaciones. Después de todo, ¿qué puede significar decir que el objeto concede o rechaza la autonomía al sujeto, y no que el sujeto afirma su autonomía en un rechazo de toda causalidad externa procedente de los objetos?, ¿qué puede significar decir que, en la praxis correctamente entendida, es el objeto el que quiere, es decir, que la praxis sigue aquello que aparece como “la voluntad” de algo que tiene para nosotros la estructura de los objetos, como si se tratara de hacer nuestra la tendencia de los objetos? La contraposición a la

¹¹⁷ Adorno, T. *Marginalien zum Theorien und Praxis*, par. 4, 2003.

estrategia kantiana es aquí evidente. Como si Adorno nos recordara que la espontaneidad del sujeto está profundamente ligada a la capacidad de ser afectado por objetos que no controlamos, sin ser ellos completamente externos a nosotros. Esta espontaneidad nos retira de la condición de *sui iuris*, sin que, pese a ello, esto signifique servidumbre respecto a los objetos. Se trata más bien de la apertura a los objetos, vinculados a la dimensión corporal, que nos causan y con los que mantenemos una relación que rompe con las estructuras de dominación propias de la ipseidad.

Por esto, Adorno requiere afirmar que el reconocimiento de la agencia de tales objetos implica admitir que la estructura de las relaciones causales de la agencia moral y de su espontaneidad pide un “salto brusco”, cuyo “aspecto irracional” no deja de resonar al “salto” del pasaje de lo ético a lo religioso en Kierkegaard. No obstante, este salto recibe en Adorno una versión materialista al ser la emergencia de un “momento somático” capaz de exponer “la inextricable naturaleza corporal de la libre agencia” (Freyenhagen, 2013, p. 255). De ahí que tal salto exprese una motivación para la acción que tiene la forma de algo que se agrega (*das Hinzutretende*) y la estructura de una moción pulsional (Ídem, p. 193).

Notemos cómo insistir en su carácter de “salto” significa quebrar la tendencia kantiana a someter la libertad a una causalidad pensada bajo la forma de ejercicio subjetivo de normatividades expresadas como reglas y leyes comprendidas como la enunciación de la necesidad de sucesión de estados determinados. De ahí, la necesidad adorniana de afirmar:

(...) como la constitución de la causalidad por la razón pura –que debe ser por su lado la libertad–, ya que se haya sometida a la causalidad, a la libertad que está de antemano tan comprometida que no tiene casi ningún otro lugar más allá de la subordinación de la consciencia a la ley (Freyenhagen, 2013, p. 209).

Se ha de recordar que, lejos de ser un problema meramente lógico-ontológico, el destino de la causalidad tendrá una importancia profunda en la crítica social de Adorno, puesto que analiza la sociedad capitalista contemporánea al describirla como sometida a una “crisis de causalidad”, efecto de una sociedad en la cual “todo está igualmente cercano al centro” (Ídem, p. 224). Ésta era su manera de rechazar la comprensión de que las simples disoluciones de las estructuras jerárquicas y territorializadas de relaciones producidas por el capitalismo avanzado puedan equivaler a la realización de la libertad. Hay una crisis de causalidad que es solamente una sumisión generalizada a un principio abstracto. Que todo esté igualmente próximo al centro significa, en este contexto, que toda la producción social está inmediatamente indexada a una dinámica unificada de valorización del valor. Muy diferente es la apertura que inicialmente produce un salto en el orden de las razones.

En verdad, la crítica adorniana de la causalidad es el resultado de una costura improbable entre Kierkegaard y Hegel. Es evidente que la forma adorniana de apelar a la acción recíproca como modo de superación de un concepto exterior de causalidad sigue los pasos de las últimas páginas de la *Doctrina de la esencia*. Allí, Hegel presenta inicialmente su crítica a la parcialidad de las relaciones de causalidad al exponer, al final de las reflexiones sobre la realidad (*Wirklichkeit*), la noción de acción recíproca como una causalidad mutua de sustancias que se condicionan recíprocamente actuando cada una, simultáneamente, como activa y pasiva. Este proceso de imbricación mutua entre sustancias absolutas y, sin embargo, idénticas –“unidad originaria de la diversidad sustancial” (Hegel, 1830)–, sólo podrá ser aprehendido por medio del colapso de las categorías de la necesidad y de la contingencia. Colapso este que Hegel comprenderá como la emergencia de la libertad.

Este proceso, que Hegel comprende como el último estadio de la reflexión sobre la realidad, será retomado por Adorno para pensar la relación entre acción y pulsión (*Trieb*). De esa forma, esperaba realizar, tal como Hegel, la superación de la necesidad y de la contingencia en el interior de un concepto renovado de libertad.

Libertad fundada no en una noción autorreferencial de autonomía, sino en la consciencia de que: “la praxis necesita de un otro que no se agote en la consciencia, algo corpóreo, mediado por la razón y cualitativamente diferente de ella” (Hegel, 1830, p. 194). Así, el salto representado por el reconocimiento del inconsciente, o sea, el rechazo de que la voluntad no sería otra cosa que la consciencia y sus formas de normatividad nos lleva a otra figura de la libertad, en la cual la autodeterminación propia a la noción moderna de autonomía no desempeña más el papel de legataria de las expectativas de emancipación.

LA DIALÉCTICA DEL YO Y LAS PULSIONES PARCIALES

Es en este punto que podemos entender la importancia del recurso al psicoanálisis en la constitución de los móviles de la dialéctica negativa. Lo que el psicoanálisis proporciona a Adorno es la comprensión de cómo la relación con aquello que fue apartado del sujeto para que se constituyese como Yo, es decir, los objetos parciales de los cuales se separó y que, sin embargo, siguen causando su deseo, preserva la potencialidad de una libertad en la no-identidad, ya que se trata de un “causar” que obedece al mandato de una “determinación de las cosas mismas”¹¹⁸. Adorno es claro en este sentido al afirmar:

La consciencia naciente de la libertad se alimenta de la rememoración del impulso arcaico, aún no dirigido por ningún

¹¹⁸ Allí se encuentra el sentido de una crítica como: “Para Kant, libertad significa lo mismo que la razón pura práctica, productora ella misma de sus objetos. Esa razón práctica no tiene para él nada que ver ‘con los objetos para conocerlos, sino con su propia capacidad para realizarlos (según el concepto de estos objetos)’. Implícito está aquí que la autonomía absoluta de la voluntad sería lo mismo que el dominio absoluto sobre la naturaleza interna” (Adorno, 2009, p. 214).

Yo fijo. Cuanto más el Yo controla tales impulsos, más la libertad primitiva le aparece como cuestionable y caótica. Empero, sin la anamnesis del impulso indomado y pre-egoico, que posteriormente fue desterrado a la zona de la naturalidad (*Naturhörigkeit*) apaciguada, la idea de la libertad no podría ser creada, idea que, por su parte, se realiza en el empoderamiento del Yo (Adorno, 2009, p. 221).

En otro contexto, Adorno recordará que “sobrevive en la genitalidad la libido parcial que en ella se unifica. Toda felicidad se inflama en la tensión entre ambas” (Adorno, 2015, p. 205). O sea, libertad y felicidad aparecen aquí ligadas al destino de las transposiciones pulsionales. Destino cuya resolución exige una “dialéctica”. Se ha de saber manejar con cuidado esta “dialéctica del Yo” propuesta por Adorno a partir del modo de integración de las pulsiones parciales, con todas las consecuencias que podemos derivar de ella. Sólo una comprensión dialéctica de las determinaciones de esas reflexiones puede esclarecer el horizonte efectivo de Adorno en afirmaciones que parecen conjugar dos determinaciones contrarias: el fortalecimiento del Yo y la rememoración de las pulsiones parciales pre-egoicas. Concepto de reflexión que no es, como veremos por primera vez en Locke, simplemente: “la observación que la mente tiene de sus propias operaciones”¹¹⁹, es decir, una experiencia de la autoaprehensión del pensamiento que se funda en la inmediatez del dominio de sí, una capacidad del pensamiento para inspeccionar su propio modo de aprehensión que instauro la identidad. En realidad, más correcto sería señalar que: “la reflexión es ella misma y su no-ser, y sólo es ella misma en cuanto negativo de sí misma, porque sólo así la superación de lo negativo es al mismo tiempo coincidencia consigo misma” (Hegel, 1830). En tal sentido, la reflexión presupuesta por Adorno es el movimiento de aprehen-

¹¹⁹ Locke, J. *Essay concerning the human understanding*. Libro II, Capítulo I, parágrafo 4.

sión de un concepto de la experiencia pensado como el movimiento de alienación y retorno a sí mismo capaz de transformar las primeras representaciones naturales del “sí mismo”.

Por esto, es preciso enfatizar que hablar de “dialéctica” del Yo implica aceptar un movimiento que no es una operación de retorno a las presuposiciones del tipo Yo = Yo, sino que comprende la alienación del Yo en un otro como embrión de otra forma de síntesis. El retorno al Yo en el interior de una dialéctica no puede significar la reinstauración de la representación inicial, sino la descomposición de la naturalidad de la primera representación y la constitución de relaciones en un nivel hasta entonces inexistente. En caso contrario, carecería de sentido hablar de una dialéctica. La reflexión aquí no es proyectiva, como una forma que constituye una materia informe, sino que es más bien implicativa, entendiendo la “materia” como ya preñada de forma.

La mayoría de las lecturas críticas de Adorno acaban por reducir tal instauración de otras formas de síntesis presupuestas por el reconocimiento de sí en la dimensión de lo que permanece pregoico a una especie de flexibilización de identidades en los moldes, en la mejor de las hipótesis, de aquello que encontramos en psicoanalistas como Hans Loewald. Por ejemplo, Axel Honneth, con su defensa del reconocimiento de la identidad personal como horizonte para las formas de emancipación, partirá de Loewald para hablar de la necesidad de abandonar temporalmente las experiencias que disuelven los límites del Yo permitiendo un retorno más allá de las diferenciaciones intrapsíquicas que se consolidaron a través de los procesos de maduración¹²⁰ (Loewald, 2000, p. 11). Proceso que Honneth (2006) denominará como “pluralización intrapsíquica de los sujetos” (p. 328). Porque él sabe que:

¹²⁰Véanse afirmaciones de Hans Loewald como: “El yo media, unifica e integra porque es su esencia mantener la unidad original en niveles cada vez más complejos de diferenciación y objetivación de la realidad” (Loewald, 2000, p. 11).

(...) conceptos como 'identidad' y 'sí mismo' designan, en las corrientes más avanzadas de la tradición sociológica, solamente operaciones de síntesis que el sujeto debe efectuar para poder percibir una multitud de experiencias, de convicciones y de acciones pertenecientes a planos temporales y sociales dispares como manifestaciones coherentes de un mismo Yo (Honneth, 2006, p. 328).

Sin embargo, tal modelo requiere admitir que los modos actuales de síntesis psíquica ya son potencialmente realizadores de la emancipación, como si la situación actual y su horizonte de vivencias ya proporcionase la gramática de la emancipación, lo que va totalmente en contra de la dirección propuesta por Adorno. De ahí que el horizonte de reconocimiento propuesto por Honneth nunca se liberó de la creencia en la racionalidad del potencial comunicacional inherente a las relaciones sociales que actualmente operan en los procesos de socialización. Ya la resolución de la dialéctica del Yo presente en Adorno se mueve a contrapelo de esas certezas, pues exigiría la emergencia de algo cercano a un "sí mismo desprovisto de Yo" que no se realiza bajo las formas de la persona individualizada tal como la conocemos hasta ahora.

Pero, antes de avanzar, preguntémonos más claramente acerca de la naturaleza de tales pulsiones y objetos parciales. ¿Por qué Adorno deposita tal grado de expectativa de emancipación en este reconocimiento del sí mismo en impulsos pregoicos y libidos parciales? A este respecto, recordemos como Adorno afirmará, décadas después de retomar el texto de su *Habilitationsschrift*, que su error estaba en haber "relacionado Freud de forma unilateral a la epistemología de la escuela de Mach y Avenarius, descuidando, desde el inicio, el momento materialista existente en Freud que se manifiesta mediante el concepto fundamental de placer del órgano"¹²¹. En otras palabras, habría

¹²¹ Adorno, T. *Philosophische Frühschriften*. "Editorische Nachbemerkung", p. 382.

un pasaje adorniano de la reflexión trascendental al materialismo que se realiza *a través* del psicoanálisis y *en* el psicoanálisis. Tal pasaje esclarecerá la importancia dada al horizonte más materialista del pensamiento freudiano sobre la estructura de la motivación para la acción. Más aún, nos muestra cómo la teoría adorniana del sujeto no idéntico se realiza por medio del reconocimiento de la complejidad de su corporeidad.

Recurramos a la teoría freudiana del desarrollo y la maduración para intentar comprender mejor lo que Adorno tendría en mente. Sabemos cómo Freud insiste que hay algo, en el sujeto, anterior al advenimiento del Yo como resultado de los procesos de socialización y de individuación; el Yo entendido aquí como unidad sintética de las representaciones que permite el despliegue de una personalidad coherente, el establecimiento de una jerarquización de las voluntades capaz de abrir espacio para el advenimiento de una voluntad autónoma. Hay un cuerpo libidinal polimórfico que orienta su conducta a partir de la búsqueda de satisfacción de pulsiones parciales (o aún pre-egoicas), esto es, impulsos que no responden a la jerarquía funcional de una unidad. Esta estructura polimórfica y fragmentada de las pulsiones vendría de la ausencia de un principio unificador como el Yo, estructura que no estaría presente antes de cierto proceso de maduración individual, proceso por medio del cual el sujeto internaliza la representación social de un principio de conducta y coherencia, principio que permite la unificación de las pulsiones y la organización de las conductas a partir de la identificación con un Otro en la posición de tipo ideal.

Si retornamos a la primera tópica freudiana, con su distinción entre pulsiones sexuales y pulsiones de autoconservación, podemos encontrar elementos que serán importantes para la discusión. Sabemos que las pulsiones sexuales no describen las actividades sometidas a los imperativos de reproducción, sino que son tendencialmente polimórficas, siempre prontas a desviarse, invertirse y transponerse de manera aparentemente inagotable a los objetos y objetivos sexuales. El primado de la sexualidad genital al servicio de la reproducción es la última fase que la organización sexual

atraviesa y sólo se impone a través de profundos procesos de represión y desplazamiento. Es esto lo que Freud tiene en mente cuando afirma: “La vida sexual comprende la función de obtención de placer a través de zonas corporales, ella solo es puesta posteriormente (*nachträglich*) al servicio de la reproducción”¹²². Ésta es la causa de la existencia de “algo de innato en la base de las perversiones, pero algo que es innato a todos los seres humanos”¹²³. Algo que concierne a la perversidad polimórfica que encontramos en toda sexualidad infantil.

Polimorfia que debe ser comprendida aquí como reconocimiento de esta posición en la cual la multiplicidad de los placeres corporales no se somete a la jerarquía teleológica de los imperativos de la reproducción con su primado del placer genital. Ello implica que, en Freud, la sexualidad nos proporciona el modelo de experiencias corporales carentes de un *télos* finalista, de experiencias indeterminadas, como si a través de ellas los sujetos se encontraran frente a un extraño *proceso carente de principio unificador* que nos sitúa ante una dinámica constante de indeterminación.

Así, dado que los placeres corporales no están sometidos inmediatamente a una jerarquía funcional, cada zona erógena (boca, ano, oídos, órganos genitales, etc.) parece seguir su propia economía del goce y cada objeto asociado a ellas (pecho, heces, voz, orina) satisface una pulsión específica, produciendo un “placer específico de órgano”¹²⁴. Freud llamará “pulsiones parciales” a tales pulsiones que no se someten a la satisfacción, mediada

¹²² Freud, S. *Gesammelte Werke*, vol. XVII, op. cit., p. 75.

¹²³ Ídem. *Gesammelte Werke*, vol. V, op. cit., p. 71.

¹²⁴ El mejor comentario del sentido de este placer de órgano viene de Alenka Zupancic: “En relación con la necesidad de alimentarse, con la cual ella inicialmente se vincula, la pulsión oral persigue un objeto distinto del alimento: persigue (y procura repetir) la pura satisfacción producida en la región de la boca durante el acto de la nutrición (...). En los seres humanos, toda satisfacción de una necesidad permite, al principio, la ocurrencia de otra satisfacción que tiende a surgir inde-

por representaciones globales, producidas como resultado de una imagen unificada del cuerpo. También llamará “autoerótica” a esta satisfacción porque busca y encuentra sus objetos en el propio cuerpo del sujeto deseante, ya que incluso el pecho y la voz del Otro materno son comprendidos por el bebé como objetos internos a su propia esfera de existencia.

Sabemos, por otro lado, como las pulsiones de autoconservación –o pulsiones del Yo, permiten elevar las exigencias de conservación del individuo y del *principium individuationis*, que determina la imagen unificada de sí, a condición de principio de orientación de la conducta. En un tono que nos recuerda a Nietzsche, Freud vincula el desarrollo de la conciencia, el lenguaje, la memoria y el juicio a las exigencias de autoconservación provocadas por el principio de realidad. Se trata, en todos los casos, de cómo construir el mejor camino para alcanzar un objeto capaz de satisfacer las pulsiones del yo. A este respecto, llega a decir que “El Yo real (*Real-Ich*) no tiene otra cosa que hacer que tender hacia el beneficio y distanciarse del perjuicio (*Schaden*)”¹²⁵.

Pero notemos cómo esta asunción del principio de realidad es, simultáneamente, la sumisión de la estructura polimórfica de la pulsión a la orientación de lo que permite la autoconservación del yo. Esto implica transformaciones en la estructura de las relaciones con los objetos. Una de estas transformaciones fundamentales se refiere a la integración de las pulsiones parciales en las representaciones globales de las personas. Porque el amor objetal, en el sentido del amor propio a la relación interpersonal con un otro, sólo sería posible mediante la operación de transposición de las mociones pulsionales parciales. La orientación de la conducta del Yo exige la sumisión de los objetos a representaciones que llevan dentro de sí las marcas de las disposiciones disciplinares de los

pendientemente y a perpetuarse en la búsqueda y en la reproducción de sí” (Zupancic, 2008, p. 16).

¹²⁵ Freud, S. *Gesammelte Werke*, vol.VIII, op. cit., p. 135.

procesos de socialización. El sujeto deja de vincularse a objetos parciales para encontrar la realización de su deseo en las representaciones de personas que, a su vez, nos remiten a las figuras del romance familiar y de sus declinaciones.

De este modo, las pulsiones parciales serían *integradas* en representaciones globales de personas o *sublimadas* en representaciones sociales. Esta integración de objetos parciales no planteará problemas insalvables para psicoanalistas como Karl Abraham (responsable de la constitución del término “objeto parcial”) o para sus seguidores como Melanie Klein y otros representantes de la escuela inglesa. Puesto que tales objetos serán partes de un todo que estará disponible *a posteriori*. El deseo por el seno se resuelve lógicamente en el amor por la madre. El deseo por el pene se resuelve lógicamente en el amor por el hombre portador del falo¹²⁶. Aquí la metonimia del objeto es reconocimiento de la presuposición de su integración en una totalidad funcional proporcionada por la vida social y asegurada por su reproducción.

No obstante, post-freudianos, como Jacques Lacan, insistirán en repensar tales procesos de integración, señalando que ellos nunca son completos¹²⁷. En tal sentido, Adorno parece más cercano a perspectivas como estas que señalan el potencial desestabilizador de tales relaciones. Lacan, por ejemplo, afirmará que los

¹²⁶Es en este punto que se sitúa, por ejemplo, la pertinente crítica de Deleuze y Guattari: “Desde el nacimiento, la cuna, el pecho, los excrementos son máquinas deseantes en conexión con partes del cuerpo del bebé. No parece contradictorio decir al mismo tiempo que el niño vive entre objetos parciales y que lo que se apodera de él en estos objetos son personas parentales en pedazos” (Deleuze & Guattari, *L’anti-Oedipe*, p. 53).

¹²⁷“Las aspiraciones más arcaicas del niño son, simultáneamente, un punto de partida y un núcleo nunca totalmente resuelto bajo alguna forma de primacía genital o de pura y simple *Vorstellung* [representación] del hombre bajo forma humana tan total que la suponemos andrógina por fusión” (Lacan, 1986, p. 112).

objetos parciales son objetos que el sujeto debe perder para permitir el desarrollo de procesos autorreferenciales por medio de la formación del Yo. En tanto que imagen especular del propio cuerpo, el Yo es inicialmente el resultado de una sucesión de cortes que se centran en una especie de *cuerpo pulsional* pre-especular, un ensamblaje inconsistente de objetos *parciales* como los pechos, los excrementos, la mirada, la voz, etcétera.

La insistencia en este proceso de *separación interna* o, más precisamente, de automutilación que deja trazos en la forma de marcas de cortes y bordes en la configuración de las zonas erógenas, permitirá el advenimiento de un pensamiento del cuerpo no especular y no narcisista. Tal tensión entre los objetos *parciales* y la imagen del cuerpo propio sometida a la instancia del Yo llevará a Lacan a hablar de “objetos que, *en el cuerpo*, se definen por estar – de alguna forma– en la perspectiva del principio de placer, *fuera del cuerpo*”¹²⁸. La relación con tales objetos sólo podrá darse a través del reconocimiento de sí en algo que ya no reviste la imagen de uno mismo. Ésta será el eje de una operación de “descentramiento” fundamental para el advenimiento del sujeto como tal.

Sin embargo, lejos de una forma de regresión a estadios pre-individuales, el reconocimiento de tales relaciones es una forma de apertura a relaciones sociales olvidadas, relaciones, empero, anteriores a la consolidación de estructuras intersubjetivas en el interior de la vida social. Pues estos objetos están marcados por un cierto espacio de entrelazamiento entre el *cuerpo* del sujeto y el *cuerpo* del Otro. Es un procedimiento de entrelazamiento entre el deseo del sujeto y el deseo del Otro, o aún, una *demanda de reconocimiento dirigida al Otro* que sólo puede expresarse como disposición corporal.

En este sentido, existe una dialéctica que no deja de aclarar puntos importantes de la estrategia de Adorno. Estos “impulsos pre-egoicos” ligados a objetos que el sujeto dejó de ver como dis-

¹²⁸ Lacan, *Seminaire XIV*, sesión del 14/06/67.

puestos en el campo de una referencia a sí mismo, como condición para constituirse como un “Yo”, no son los resquicios de una naturaleza indómita, de una aspiración arcaica marcada con el sello de lo ahistórico. Por el contrario, se trata de una dimensión de las relaciones sociales constitutivas que, sin embargo, sólo pueden tematizarse como exterior a la historia del individuo.

En una configuración social como la actual, hay una dimensión de las relaciones que sólo se expresa de manera corporal, porque ellas necesariamente recuerdan la violencia que el orden simbólico necesitó producir para poder instaurarse. Éstas requieren ser relaciones corporales no porque sean “naturales”, “originarias” o incluso “arcaicas”. Necesitan ser relaciones corporales porque son la forma de realización de una “sociedad inconsciente de sí misma”. Dimensiones estas que sólo pueden llegar a ser conscientes a condición de la destrucción de la conciencia tal como está determinada actualmente. Lo que vemos es una dialéctica entre naturaleza e historia, dialéctica en la que la naturaleza aparece, una vez más, como historia olvidada de sí misma. Historia que sólo puede encontrarse a sí misma a condición de negar la violencia que la propia historia ha representado hasta ahora. Es decir, sólo puede encontrarse a condición de forzar a la historia a ser lo que todavía no es y lo que nunca ha sido. Es en este sentido en el que el psicoanálisis pudo proporcionar a Adorno las coordenadas de una vida correcta que aún no ha existido, que aún no ha alcanzado la existencia reconocida en cuanto tal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. *Studies in the authoritarian personality*. New York: Harper & Brothers, 1950.
- _____. (1975). *Negative dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2009.
- _____. *Minima moralia*. Sao Paulo: Ática, 1992.
- _____. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

- _____. Educação após Auschwitz. In: *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- _____. *Marginalien zum Theorien und Praxis*, par. 4, 2003.
- _____. *As estrelas descem a Terra*. São Paulo: Unesp, 2006.
- _____. (1968) *Introdução à sociologia*. São Paulo: Unesp, 2008.
- _____. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2009.
- _____. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt Suhrkamp Verlag, 2010. p. 22.
- _____. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2015.
- Adorno, T. e Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- Freyenhagen, F. *Adorno's practical philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Fromm, E. *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980.
- Habermas, J. *Profils philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, 1980.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- Hegel, G. W. F. (1830) Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. I. *Ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- Honneth, A. *La société du mépris*. Paris: Éditions La Découverte, 2006.
- Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1974.
- _____. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmológico. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.
- Lacan, J. *Seminaire VII*. Paris: Seuil, 1986.
- Loewald, H. *Collected papers and monographs*. Washington: university Publishing Group, 2000. p. 11.
- Marcuse, H. *Cultura e sociedade*, vol. II. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- Pascal, B. *Pensées*. Indiana: Hackett Publishing, 2005.
- Politzer, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Portugal: Ed. Presença, 1975.

- Saflate, V. *A paixão do negative: Lacan e dialética*. São Paulo: Unesp, 2006.
- _____. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- Zupancic, A. Sexuality and ontology. In: *Why psychoanalysis?* Uppsala: NSU Press, 2008.