

Diálogos disyuntivos: Psicoanálisis y Teoría crítica¹

Pablo Cabrera*

Universidad de Chile (Santiago, Chile)

Danilo Sanhueza**

Universidad de Chile (Santiago, Chile)

RESUMEN

Este artículo examina, en primer lugar, el lugar de lo social y la cultura en los escritos de Sigmund Freud y Jacques Lacan. A continuación, se reconstruyen los esfuerzos de diálogo entre Teoría Crítica y Psicoanálisis elaborados por Herbert Marcuse y Axel Honneth. Finalmente se destacan algunos criterios y problemas que permitan situar en distintos planos a los rendimientos teóricos del cruce entre teoría crítica y psicoanálisis.

Palabras clave: psicoanálisis, teoría crítica, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Hebert Marcuse.

Disjunctive Dialogues: Psychoanalysis and Critical Theory

ABSTRACT

This article examines, first, the place of the social and culture in the writings of Sigmund Freud and Jacques Lacan. Next, the dialogue efforts between Critical Theory and Psychoanalysis elaborated by Herbert Marcuse and Axel Honneth are reconstructed. Finally, some criteria and problems are highlighted that allow the theoretical performance of the cross between critical theory and psychoanalysis to be placed on different levels.

Keywords: psychoanalysis, critical theory, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Herbert Marcuse.

DOI: 10.25074/07198051.36.2053

¹ Artículo recibido: 05/05/2021. Artículo aceptado: 14/06/2021

* Doctor en Filosofía, mención en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Mail: pcabrerap@uchile.cl.

** Doctor (c) en Filosofía, mención en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Mail: danilosanhueza@u.uchile.cl.

INTRODUCCIÓN

Es sabido que uno de los primeros proyectos intelectuales de carácter interdisciplinar lo constituyó la Teoría Crítica de Frankfurt desde los años treinta en adelante. Una vez delimitadas las complejidades de la llamada sociedad industrial avanzada y las nuevas formas de integración, así como un diagnóstico crítico de las herramientas teóricas del marxismo, se constituye un campo cultural en el cual autores de la filosofía, las artes y las ciencias sociales constituirán el fundamento epistemológico y metodológico para dar lugar a un proyecto de teoría e investigación social crítica (Habermas, 1999; Rusconi, 1969). Será en este contexto que se producirá una lectura inédita del psicoanálisis de Freud. Esta perspectiva rescatará su potencial teórico valorando su manera de comprender complejamente la relación entre la subjetividad moderna, sus modos de integración y desintegración en referencia a las sociedades industriales, así como las posibilidades y límites de un cambio de orientación en las llamadas sociedades capitalistas. De acuerdo a esta tradición intelectual, la complejidad del argumento freudiano se expresa no sólo en sus postulados sino en su misma estructura argumental, donde se incorpora y denuncia la contradicción inherente a la idea de una totalidad social (Assoun, 1991; Jay, 1974; Marcuse, 1969a, 1970). Algo de esta envergadura encontrarán los frankfurtianos también en otros pensadores, como Kant, Hegel o Nietzsche, cuyo rasgo común es la crítica radical de la modernidad.

Desde la constitución del programa de investigación de la teoría crítica de Frankfurt en 1931 —con Horkheimer en la dirección— hasta la actualidad, el diálogo entre psicoanálisis y teoría crítica no ha dejado de producir importantes claves de análisis. Observamos así de manera precisa la manera en que el psicoanálisis ocupa un lugar fundamental en la reflexión de Marcuse y Honneth. El primero valorará el potencial crítico de la teoría freudiana de las pulsiones, a través de una historización radical de la oposición entre cultura y pulsión, para mostrar su obsolescencia clínica, de un lado, y su potencial crítico al mostrar el más allá del “principio de realidad” constituido desde una realidad social e histórica (Marcuse, 1968). Honneth (2009) por su parte, criticará el razonamiento monádico del sujeto freudiano y rescatará la referencia al Otro en términos de las condiciones y prácticas del reconocimiento a nivel estructural, comunitario e individual.

Ahora, si bien es cierto que estas lecturas han contribuido a constituir un campo de investigación fecundo, no han logrado dar cuenta de la complejidad del aporte del psicoanálisis al análisis social. Este es justamente el punto de interés de lo que desarrollaremos a continuación. En este sentido, reconstruiremos el argumento de Freud y Lacan en relación a lo social y los procesos de subjetivación que deben tener lugar en una cultura. Será importante establecer, por tanto, los problemas de lo pulsional y lo real, la identificación y su más allá en el ejercicio sublimatorio, el malestar en la cultura y el lugar del Otro. En ese mismo ejercicio, desarrollaremos el intento de historización del psicoanálisis que realiza Marcuse y el modo en que Honneth trabaja el lugar del Otro en su teoría del reconocimiento. Finalizaremos este ensayo, luego de esta reconstrucción argumental y de autores en específico, poniendo en relieve algunas de las claves que están omitidas dentro de los argumentos de Marcuse y Honneth, evidenciando antes que una crítica, las aristas que pueden mantener y deben establecerse como parte del diálogo entre teoría social y psicoanálisis bajo una metodología de no clausura del propio psicoanálisis, y por tanto, de no sociologización. En

este sentido, afirmamos que es posible constituir un espacio de trabajo interdisciplinar —o transdisciplinar— donde el psicoanálisis de Freud y Lacan evidencian aquellos restos que insisten en la experiencia social e individual, los cuales no sólo es posible integrar a una teoría crítica de la sociedad contemporánea, sino que sin ellos, la teoría misma dejaría velada las dimensiones que hacen consistente la radicalidad de la crítica.

SOBRE “LO SOCIOCULTURAL” EN LA TEORÍA FREUDIANA: IDENTIFICACIÓN, MALESTAR Y SUBLIMACIÓN

El interés de Freud por problemas relativos a la cultura, el lazo social y la civilización, fue una orientación que apareció tempranamente en su obra y que se mantuvo a lo largo de todo su trabajo. Sin embargo, constatar la presencia de estas temáticas al modo de una mera inquietud de Freud, sería reducir el verdadero alcance de “lo sociocultural” en la teoría psicoanalítica. Este tipo de cuestiones no son sólo un objeto de indagación para el psicoanálisis, más o menos distante del campo clínico que le dio origen y sobre el cual se podrían trasponer los descubrimientos allí realizados; se trata más bien de una dimensión inherente al modo en el cual Freud concibe al sujeto y los procesos que le son constitutivos (Assoun, 2006).

La perspectiva asumida por Freud en sus textos “socioculturales” permite el abordaje de problemas concernientes al orden social (Freud, 1913), las instituciones (Freud, 1927), la historia (Freud, 1939) o la cultura (Freud, 1930), a partir de un aparato conceptual construido desde su particular abordaje de los síntomas psíquicos y el sufrimiento. Distante respecto de la lógica médica predominante en la psiquiatría decimonónica, que veía en los síntomas psíquicos el correlato de un daño biológico o una falta moral —o una combinación de ambas (Bercherie, 1986)—, Freud elabora un modelo psicopatológico en el cual la neurosis se inscribe en los avatares siempre singulares de la constitución subjetiva. Así, patología y subjetividad serán indisociables en la perspectiva freudiana, en la medida en que es todo el sujeto el que se compromete en el síntoma por su relación a esa otra escena, a saber, lo inconsciente (Freud, 1900), que a su vez se constituye como una relación siempre conflictiva entre la naturaleza pulsional de la sexualidad y los ordenamientos socioculturales (Freud, 1930). Dicho de otro modo, en la teoría de Freud la relación entre lo individual y lo social es pensada en una lógica dialéctica, que al reconocer los mismos procesos en la configuración mental del sujeto y en las dinámicas colectivas —o sea, en su mutua constitución— inaugura un nuevo modo de inteligibilidad sobre el conflicto individuo-sociedad (Aceituno & Radiszcz, 2014).

Aquello que Freud llamó identificación posiblemente es la dinámica en la cual la mencionada lógica dialéctica es más evidente. No es de extrañar entonces que sea precisamente en “Psicología de las masas y análisis del yo”, el texto en el cual dicho concepto alcanza su elaboración más acabada, donde Freud establece la célebre frase que explicita el lugar que lo social ocupa en su teoría: “desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social” (Freud, 1921, p. 67). En abierta oposición a cualquier concepción esencialista o innatista de la identidad, el carácter contingente, procesual y, por ende, histórico de la noción de identificación, opera como una aguda crítica a la concepción del yo como una categoría dada o fundada sobre sí misma en una lógica de la pura mismidad (Aceituno & Radiszcz, 2014).

De acuerdo con Freud, las dinámicas identificatorias actúan tanto en el origen de los “sentimientos sociales” (base para la indagación psicoanalítica de la institución) como en la constitución misma del aparato psíquico con sus respectivas instancias (Assoun, 2006). En la identificación el sujeto reconoce en el otro a un semejante, con el cual comparte al menos una característica común, lo que a su vez y al modo de un espejo, le permitirá reconocerse a sí mismo en el otro (Freud, 1921). Sobre la base de esta propuesta de Freud, Lacan (2005a) hará hincapié en la naturaleza especular —y por lo tanto, narcisista— de este proceso, subrayando así que se trata de una dinámica cuya dimensión imaginaria es central, pero por cierto, no excluyente. Sobre dicha base más o menos ilusoria de la comunidad entre el yo y el otro, Freud comprende lo central del lazo social al modo de un patrimonio común y colectivo, un “contrato narcisista” que funda de una vez las supuestas unidades del sujeto y de la sociedad.

Es necesario señalar acá que la matriz de los “sentimientos sociales” no es lo que comúnmente se comprende como “lo social”, a saber, el ámbito de la relación del sujeto con el colectivo, las instituciones o lo público. Será más bien el espacio íntimo de lo familiar el lugar en el cual se construyen los basamentos de la vida social en el sujeto. Esta cuestión es relevante porque permite comprender que los mecanismos de identificación acontecen en y se anudan con una serie compleja de dinámicas “interpersonales” que le preexisten o le suceden. Así, la identificación aparece simultáneamente como legado indirecto de la dependencia infantil, como sustituto del amor de objeto que ha debido ser resignado, y como antecedente de la conformación del superyó y la relación con el ideal (Freud, 1921). Los diversos modos de comprender la relación con el otro (y con el Otro) presente en las derivas teóricas posfreudianas, pueden ordenarse según cuáles de estos aspectos de la relación con el semejante sean enfatizados (Assoun, 2006), y que en una reducción esquemática podrían entenderse como posiciones relativas dentro de una línea cuyos extremos son el otro materno (la dependencia) y el paterno (el Ideal).

Respecto de la relación que la identificación sostiene con el Ideal del yo, cabe señalar que ella introduce una nueva dimensión en el lazo social, que como bien señala Lacan (2006), se inscribe en una lógica simbólica irreductible al plano imaginario de la identificación como ha sido expuesta hasta este punto. En el seno del conflicto edípico, el sujeto no sólo se identifica con un otro en tanto que semejante, sino que al mismo tiempo incorpora como suyo un Ideal transmitido por la instancia parental —social e histórica— y que opera fundamentalmente al modo de una Ley bajo la forma de los imperativos *superyoicos* (Freud, 1923). La entrada del sujeto en esta dimensión simbólica de la experiencia tanto psíquica como social, supondrá un efecto paradójico: a la vez que los conflictos imaginarios podrán apaciguarse por vía de la sujeción de los rivales a una Ley común (Lacan, 2006), el carácter desmedido, inagotable, y, en último término, obsceno de la Ley, determinará una relación sufriente del sujeto con ella (Žižek, 2003).

La relación ambivalente y paradójica del sujeto con la Ley, que actúa como representante psíquico de la normativa social y de los intereses de la cultura, determinará la producción de un resto inasimilable, al modo de un trágico residuo del proceso de socialización: el malestar en la cultura (Freud, 1930). El desasosiego del sujeto producido a causa de vivir con otros, es una paradoja que Freud entiende no como un signo de una época determinada, sino como condición misma de la

cultura. Como el fundamento de todo orden social es la renuncia, al menos parcial, del sujeto a su propia satisfacción, por definición la cultura no puede cumplir con las promesas de felicidad e integración que ofrece a sus sujetos. De este modo, la comprensión psicoanalítica de lo social quedará marcada por un sino “de negatividad real y de trágico destino” (Aceituno & Radiszcz, 2014). Paradójicamente, por el mismo estatuto de resto inasimilable, el malestar también contiene posibilidades productivas para los sujetos y la cultura, dadas ciertas condiciones que, por cierto, no son estrictamente individuales. Así como la negación de aquel resto puede conducir a utopías de realización de una felicidad totalitaria y totalizante, su reconocimiento puede dar lugar a diversos modos de hacer con y desde el malestar. El nombre de uno de estos destinos del malestar es la sublimación.

La sublimación es un concepto que aparece tempranamente en la obra freudiana, y que continúa presente hasta sus últimos textos, siendo planteado en lo fundamental como el mecanismo psíquico responsable de actividades creativas como el arte o la investigación científica, tendiendo así un puente que conecta en dichas producciones a la vida pulsional con la valoración social (Freud, 1910). Ciertamente, las posibilidades que la sublimación abre para la comprensión de la relación entre pulsión y cultura son inusitadas, en la medida que sería un mecanismo capaz de dar cuenta de la producción de valor en una cultura, pero que al mismo tiempo no puede ser reducida a la lógica de la idealización y su correlato represivo (Kuri, 2007).

La importancia de la sublimación en la obra de Freud permite situar políticamente la posición del psicoanálisis en relación con la cultura. Al articular las transformaciones de la pulsión con una forma particular de valoración social, la sublimación indica un horizonte político para el psicoanálisis, y en un sentido más amplio, fija las coordenadas en las cuales la cultura puede ser concebida en una relación dinámica con aquello que ella misma excluye como condición de su propia existencia. El arte, en su veta subversiva, se instala plenamente en dicha relación. O como apunta Adorno (1970), “el arte es la antítesis social de la sociedad y no se puede deducir inmediatamente de ella” (p. 18). De ahí la importancia que el concepto tiene para un autor como Marcuse (1969b).

Sin embargo, ni en la obra de Freud ni en toda la tradición psicoanalítica posterior, la sublimación alcanza un estado de elaboración teórica del todo acabada y coherente (Laplanche, 2002). Uno de los problemas teóricos más agudos contenidos en la noción de sublimación, guarda relación con concebir una forma de valor social que no responda al ideal. Esta sería la paradoja de la valorización o el reconocimiento social sublimatorio: un valor social que puede coincidir con una satisfacción que no le da la espalda a lo real de la pulsión (Lacan, 2005b). Si el asunto radica en la puesta en común de una forma de satisfacción, habría que preguntarse por lo que la sublimación puede enseñarnos respecto del lazo social, entendido no sólo como lo que pone en relación a los distintos sujetos entre sí, sino también como aquello que vincula sujeto y cultura por medio de las producciones subjetivas y culturales. Dicho de otra manera, habría que interrogar la modalidad específica de reconocimiento que se jugaría en la sublimación.

APORTES DE LACAN: EL ESTATUTO DEL OTRO Y LAS POLÍTICAS DE LO REAL

Desde el inicio de su obra Lacan comenzará a tematizar el lugar del Otro. Tempranamente, con la teorización del estadio del espejo, Lacan (2005a) plantea la constitución del yo como un acto encomendado al Otro, mostrando el carácter necesario de un reconocimiento acaecido sobre el plano imaginario como condición de la instauración del registro significativo en el sujeto y garantía de su entrada en la cultura. En la dinámica del estadio del espejo, la cría se re-encontrará en la imagen devuelta por el espejo, en virtud del gesto significativo de aquel que le permite inscribir esa imagen como suya, ingresando así al registro simbólico que lo antecede, tanto como a la dialéctica entre deseo y demanda que el Otro comanda. Este proceso supondrá para Lacan una serie de consecuencias “estructurales”: por una parte, el recorte que genera el lenguaje al ubicar a la cría como dependiente de una estructura simbólica alienará inevitablemente al sujeto por-venir; por otro lado, el establecimiento de esta matriz simbólica hará posible el despliegue de la dialéctica ser/tener, dinámica clave para que pueda acontecer la separación necesaria para la constitución de dicho sujeto. La salida de esta dialéctica podrá inaugurar una relación estructural referida a la falta, a la ley y al linaje, bajo la operación de la metáfora del Nombre del Padre y la inscripción del registro simbólico en los procesos de subjetivación.

Será en el “Seminario 3: Las Psicosis” donde Lacan sostendrá que se reconoce en el Nombre del Padre, desde los orígenes de una cultura, el sostén de la función simbólica, identificando así en aquel lugar la figura de la ley (Lacan, 2011). La función del registro simbólico inscrita bajo el tesoro significativo del Otro (A) en relación al sujeto (\$) y al yo (a), constituirá la condición de posibilidad del despliegue de la dinámica conocida como “complejo de Edipo” y de su resultante, la instauración de la represión como producto de la “salida” o “sepultamiento” de dicho complejo. Así, la psicosis será para Lacan el vivo testimonio de los efectos de un proceso donde el sujeto del inconsciente no habría alcanzado a estructurarse desde el lugar del Otro, quedando des-sujetado respecto a la ley que regula tanto la organización subjetiva como el anudamiento del sujeto respecto del lazo social. En la psicosis, aquello que Freud atribuía al padre de la horda primordial al ser forcluido en lugar de reprimido, no puede ser sustituido ni metaforizado bajo la lógica del Nombre del Padre, fracasando en su función reguladora y apaciguante (Lacan, 2008b).

Valiéndose de las estructuras elementales del parentesco y la eficacia simbólica de Lévi-Strauss, Lacan propondrá un inconsciente “ordenado” según las funciones de la lengua. “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”, nos indica Lacan, lo que supone que el orden del lenguaje opera articulando las funciones de la prohibición y de la deuda, inscribiendo en el sujeto la dimensión de la falta. No obstante, esa facultad que encontraremos en toda su dimensión bajo el ejercicio de la palabra reconoce un campo más allá de toda comunicación o metalenguaje: hay un exceso de sentido que retorna desde el trabajo de desciframiento del sujeto en su relación al Otro. Dicha condición posibilita, por otra parte, en la relación del sujeto con la palabra, el acto del pensamiento y el trabajo con la memoria, su apertura a la dinámica del deseo (Lacan, 2008b).

De esta manera el lugar del Otro dentro de la topología lacaniana traduce adecuadamente la función simbólica como mediadora de la rivalidad imaginaria entre la cría y el padre imaginario que participa de la dialéctica del complejo de Edipo. Ese padre imaginario, aquel que rivaliza y amenaza, se

distingue del padre simbólico en tanto alteridad referida a una ley pacificante, perteneciente al pacto que introduce una salida posible en esa conflictiva que en principio se presentaba para el sujeto en constitución como una lucha a muerte. Bajo la lectura que realiza Lacan del conflicto del amo y el esclavo hegeliano, el registro simbólico permitirá introducir no sólo la diferencia y el lugar de la falta, sino también la posibilidad del reconocimiento del linaje y las garantías mínimas del lazo social. Sin embargo, en el seno de la misma relación del sujeto al Otro, se introducirá una problemática respecto al goce y a la falta del Otro, mostrando una tarea siempre inacabada en relación al trabajo de simbolización.

En el “Seminario VII: La ética del psicoanálisis” se encuentra uno de los primeros intentos de Lacan por dar una respuesta a este problema, bajo la forma de la elaboración de la problemática freudiana de la Cosa (das Ding). Lacan tematiza primero el lugar mítico del objeto de la primera satisfacción, un goce inevitablemente perdido que ya había sido vislumbrado por Freud como condición de toda representación posterior. A propósito de dicho objeto perdido, Lacan asocia ese goce a un “real” que se ubicaría más allá de la trama significativa y del registro simbólico (Lacan, 2005b). Con esta operación de Lacan, la comprensión psicoanalítica del reconocimiento y de la función simbólica que se encuentra a su base, no sólo encuentra una mayor radicalidad respecto a su lugar y límite, sino también permite pensar el carácter permanentemente abierto e inconcluso de este proceso (Le Gaufey, 2013; Porge, 2001).

La categoría de lo “real” se ubica en esta topología como aquel resto imposible a toda simbolización, pero a su vez como condición de este proceso, pues si bien se distingue propiamente del registro simbólico, aparecerá siempre anudado a él (Žižek, 2003). Dicha paradoja pone en relieve la falta de garantía de todo reconocimiento, sea respecto del sujeto en relación a sí, al otro, o al campo cultural. Esto permite ubicar el conflicto —psíquico y social— no sólo a nivel de la simbolización, sino también respecto del acto. En relación con la simbolización, ese real tendrá que tramitarse, como ha sido mencionado, fundando en el significante una función que le sirva de límite. Pero a su vez, esa tramitación se juega en una praxis y en un hacer-con lo pulsional, encontrando en el acto un sello de singularidad y de invención (Morel, 2012). Esto hace de la comprensión lacaniana de la simbolización y la inscripción del sujeto en la cultura, un problema político antes que epistémico. No hay un saber-hacer universal respecto de esta cuestión, aunque en la referencia al Otro y su lugar opaco, podremos encontrar puntos de fuga que orientan una dirección que vehiculiza al deseo y pone límite al goce sin dejar de reconocerlo, obturarlo —y paradoja mediante— inscribirlo.

De este modo, para Lacan el goce del Otro se anuda a la Cosa ahí, más allá de la representación. Emerge, de esta manera, el afecto y su intenso desprendimiento del goce sin Ley en la figura obscena y feroz del súper yo. En esa modalidad del goce, que topológicamente quedaría por fuera de la simbolización, se inscribe la voz del Otro hecha acto bajo la forma de imperativos superyoicos que se han desligado de sus anudamientos simbólicos —por ende, de aquello que le sirve de límite— desprendiéndose de una dinámica tal las trayectorias de la crueldad inscritas en el horizonte de un goce imposible (Miller, 2013; Žižek, 2003) y una violencia que bordea los límites y el más allá de una cultura (Agamben, 2005; Cabrera, 2014; LaCapra, 2008).

Lo anterior tiene importantes consecuencias para la teoría social y la filosofía política, específicamente respecto de la cuestión del reconocimiento (Butler, Laclau & Žižek, 2011). Si el registro simbólico permitía una salida a la lucha imaginaria por el reconocimiento de las autoconciencias, el lugar de lo “real” como imposible, así como el goce del Otro asociado al superyó obscuro y feroz, implica agregar algo más a la teoría de la subjetividad y el lazo social (Žižek, 2003). El reconocimiento de una “política de lo real”, tal como la llama Zupancic (2011), implicaría no sólo dar lugar en los procesos de subjetivación y en la comprensión de la cultura a ese “real” irreductible, sino también la necesidad de construir permanentemente herramientas simbólicas capaces de introducir en la cultura aquello que se resiste a la simbolización, insistiendo bajo modalidades de expresión que se presentan como contrarias a dicha cultura, sin sujeción y sin ley.

En las llamadas sociedades posindustriales esta “política de lo real” es crucial en la tarea del análisis, así como en la política misma. Pensar lo “real” en su límite, es a nuestro juicio la tarea política que se desprende de la comprensión psicoanalítica de lo social, que toda teoría que lleve el nombre de crítica debe asumir. No tanto en relación a aquellas perspectivas que hacen de lo “real” una dimensión metafísica de los llamados “impensables”, sino más bien dando lugar a aquel “real” y sus consecuencias en relación a las condiciones históricas del Otro, así como a la complejidad instituyente de un sujeto respecto a los procesos de subjetivación, invención y restitución del lazo social.

MARCUSE: HISTORIZACIÓN DEL PSICOANÁLISIS Y ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA

Marcuse es uno de los autores —dentro de la tradición de la teoría crítica de Frankfurt— que realizó una de las lecturas más prolíficas y contundentes de la teoría freudiana. Si bien el psicoanálisis entrará en diálogo con el Instituto de Investigación Social junto a Erich Fromm, éste no dejará de abortar el carácter más subversivo de la teoría freudiana cuando critica y abandona su metapsicología y, con más fuerza aún, realiza esa operación con la teoría freudiana de la pulsión sexual y la pulsión de muerte. Tal como denunciara Adorno en 1946 (Jay, 1974), argumento desde donde partirá la crítica de Marcuse al revisionismo psicoanalítico, la renuncia a la teoría pulsional, el énfasis en las determinaciones históricas sobre la subjetividad en lugar de deconstruir esa historia en la dinámica pulsional, la importancia que se le otorga al “yo” y la “realidad” en desmedro de la relación histórico-estructural con el “ello”, el énfasis en una teoría de la personalidad que tiende a unificar al sujeto en lugar del impacto disgregador que la sexualidad infantil impondría al sujeto así como a la contradicción social en el conflicto subjetivo, reducirían al psicoanálisis a un idealismo utópico. La reducción y unificación de la individualidad moderna llevada a cabo teóricamente por Fromm y el revisionismo psicoanalítico, junto con la corrección sociológica, por tanto, tendrían importantes implicancias conformistas en relación a la crítica que intentaba investigar y realizar la Teoría Crítica de Frankfurt (Marcuse, 1968).

Marcuse, si bien muestra interés por Freud desde la década de 1930, lo terminará de acercar al psicoanálisis las experiencias históricas así como su crítica —compartida por los frankfurtianos— al marxismo y las nuevas formas de dominación. El impacto de la guerra civil española, los procesos represivos de la URSS y los límites que encontraba en la teoría marxista ortodoxa para comprender

complejamente el sujeto moderno y su relación con el campo social, lo llevarán a adentrarse sistemáticamente en el corpus freudiano.

Es en *Eros y Civilización* donde propone hacer una lectura crítica de la obra freudiana en su conjunto. Esto le permite historizar el conflicto basal del sujeto y su relación con la Sociedad Industrial Avanzada. La característica más palmaria de esta última sería la integración de la negatividad y de lo que hasta comienzos del siglo XIX se podía leer como la cultura del Gran Rechazo. La escisión entre el principio del placer y el principio de realidad, la razón instrumental y la objetiva, la unidimensionalidad y la bidimensionalidad, si bien impedía ligar las prácticas socio-políticas a los horizontes utópicos inscritos en la alta cultura, al menos establecía las condiciones de posibilidad de una apertura del campo cultural desde el cual el Gran Rechazo y la negatividad podían tener lugar. En otros términos, la protesta tanto como la imaginación podían realizar una crítica radical a las condiciones de existencia. Ello, junto a una ética y un diagnóstico sobre las condiciones materiales, serían capaz de generar los fundamentos de una política revolucionaria (Marcuse, 1969a, 1970, 1971).

Ahora bien, varios textos emblemáticos del período como son *La dialéctica de la ilustración* (Horkheimer & Adorno, 1994), *la Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer, 1969), *El hombre unidimensional* (Marcuse, 1970) o *la Teoría Estética* (Adorno, 1970), cada una con sus respectivos énfasis, denunciaban que esta posibilidad histórica iba en franca decadencia debido a que el aparato social había llegado a un momento histórico en que era capaz —técnica y materialmente— de integrar la cultura del Gran Rechazo, a través de la des-erotización sexualizada, la desublimación represiva y la tolerancia represiva (Marcuse, 1970). Junto a esa tendencia, se observaba un aumento progresivo en el consumo y los estándares de vida a nivel global.

Marcuse, a diferencia de Fromm y el revisionismo psicoanalítico, será de los pocos autores del período que admitirá como conceptos fundamentales y no meramente históricos la metapsicología freudiana: la teoría de la represión (estructurante de sujeto), la teoría pulsional y la dialéctica de la pulsión de muerte, el complejo de Edipo así como *Lo Inconsciente* (Marcuse, 1968). Por esta vía, descubrirá en Freud a uno de los teóricos más agudos respecto a las tendencias de la subjetividad y la cultura moderna. Su obra daría testimonio y haría evidente aquellas contradicciones sociales inscritas no tanto en los contenidos cognitivos de la subjetividad, del arte y de la cultura, sino en las operaciones constitutivas y constituyentes de aquellas, es decir, en la manera en que se enlaza el sujeto con los destinos contradictorios de la propia modernidad dejando esos restos esparcidos a modo de un inventario por interpretar. Por otro lado, Marcuse junto con reconstruir los conceptos fundamentales de Freud, realizará una historización de su obra, analizando lo que Freud deja fuera de análisis: el contexto de enajenación y cosificación en los propios procesos de subjetivación, lo que hasta hoy no ha sido suficientemente considerado dentro del campo psicoanalítico.

Marcuse realiza esta operación teórica observando que el “principio de realidad” freudiano no develaba las condiciones históricas que le son propias: el contexto de enajenación propia de las sociedades capitalistas. Con el fin de introducir esos procesos de historización del psicoanálisis y develar la crítica misma del psicoanálisis a la cultura y a su producción de vida, propone las categorías de “principio de actuación”, “represión excedente” (Marcuse, 1968) y “sublimación

represiva” (Marcuse, 1970). El primero, permitirá analizar el “principio de realidad” inscribiéndolo en los avatares político - culturales del capitalismo tardío. Por tanto, al hacer esta distinción histórico-interpretativa, Marcuse logra no sólo comprender el sesgo de complicidad del psicoanálisis freudiano del sujeto con la cultura dominante, sino al mismo tiempo supone teóricamente que habría un más allá del “principio de realidad”, tal como se ha conocido en las sociedades capitalistas. Enseguida, la “represión excedente” le permite al autor, por un lado, aceptar que habría una necesidad lógica y constitutiva estructurante del sujeto y de la cultura, tal como entiende Freud (1913) en relación a la represión del complejo de Edipo y su relación con el futuro anterior del origen. Por otro lado, al analizar los mecanismos de sujeción que serían propios de las sociedades del capitalismo tardío con el fin de integrar de manera no reflexiva al sujeto y, sobre todo, al pliegue de sí del ideal mortífero y afirmativo de una sociedad de destrucción y barbarie, logra dar cuenta de una forma represiva propia de las sociedades industriales avanzadas (Marcuse, 1970). Por último, la “desublimación represiva” sería el mecanismo específico a través del cual la integración civilizatoria y el sometimiento del sujeto se llevaría a cabo. En tal sentido, el sujeto quedaría en libertad de dar libre curso a su sexualidad y a la sexualización de la vida cotidiana, manteniendo, sin embargo, intacto el aparato político-social, las condiciones de cosificación así como la “represión excedente”.

De esta manera, con estos niveles —para decirlo en un término— de integración de la negatividad y de administración del goce, se termina de conquistar la conciencia desventurada. Esa conquista no estará exenta de importantes consecuencias, siendo uno de los más importantes, el aumento de la agresión social directa e inconsciente. La desublimación implica, según Marcuse, una desligazón entre la pulsión de muerte y Eros, dado que Eros es subsumido por las exigencias sociales y, por el contrario, la pulsión de muerte, fuera del alcance del trabajo de ligadura, se pone en acto como agresión desatada.

Ahora bien, estableciendo la incidencia del capitalismo avanzado en la estructura subjetiva, Marcuse reconocía y afirmaba —como algo fundamental de la obra de Freud— la teoría pulsional. Al hacer este ejercicio afirmativo del argumento freudiano, Marcuse pone en relieve el lugar de la historia reprimida del sujeto tanto como del origen de la cultura, al ubicar la dinámica pulsional asociada a la sexualidad infantil y el complejo de Edipo. El infante enfrenta a la sexualidad perversa y polimorfa poniendo como objeto de su deseo a la madre en cuanto primer objeto de gratificación. En este sentido, el complejo de Edipo no se debe reducir a una mera protesta frente a la separación del objeto, sino también alude al anhelo radical del cumplimiento de deseo, que en último término es sexual e incestuoso. Esa característica del deseo primario que expresa el complejo de Edipo lo inscribe como el prototipo del conflicto pulsional entre el sujeto y la sociedad. Así, tal como Marcuse realza el complejo de Edipo como conflicto nuclear, no deja de afirmar la relevancia del mito de la horda primitiva y el asesinato del padre primordial abordado en la teoría de los orígenes de Freud. Más allá de toda evidencia empírica, sostiene que esa hipótesis radical tiene un valor simbólico que no debe ser abandonado (Marcuse, 1968).

Es necesario acá otro alcance. Marcuse va a re-construir e interpretar el valor de la pulsión de muerte en Freud, lo cual lo dejará más allá del revisionismo, pero también en distancia de Adorno y

Horkheimer. Marcuse sostendrá que, a diferencia de Freud, la pulsión de muerte tendría que ver menos con la destrucción que con llevar la existencia a su “pacificación”, haciéndose evidente acá los presupuestos y las categorías analíticas de su importante filiación al hegelianismo, como son las categorías de análisis de “identidad” y “reconciliación”. Bajo esta perspectiva, la finalidad última de Thanatos sería el fin de la tensión, más que de la vida en cuanto tal. En el registro histórico contemporáneo del capitalismo, la tendencia de la “pulsión de muerte” coincidiría con la muerte de la existencia. Sin embargo, bajo la lectura marcusiana, ella devela antes que la muerte, el fin de la existencia en un momento de gratificación. La muerte variaría su centro si la vida del individuo y el género se realizara a través de una re-erotización sin “represión excedente” —propia de la dinámica estructural del capitalismo y que a su vez incrementa la dimensión agresiva y destructiva de Thanatos (Marcuse, 1968). Dicha realización no represiva de la libido incidiría no sólo en la relación del sujeto individual y colectivo con el trabajo y la naturaleza, sino además generaría una variación en los vectores que organizan la propia sexualidad. La tiranía de los genitales sobre la sexualidad sufriría una regresión a la sexualidad perversa y polimorfa tal como acontecía en la infancia, permitiendo, en este nuevo contexto histórico y subjetivo, una re-erotización del cuerpo, el tiempo y el espacio.

De lo anterior se desprende su proyecto político. Para Marcuse, retomando parte de los postulados de Wilhem Reich, la superación de la alienación de la Sociedad Industrial Avanzada encontraría su correlato a nivel del sujeto, en la superación de la “represión excedente” y del “principio de actuación”, cuyo efecto global y singular coincidiría con el fin de la tensión y de la existencia. A esto lo denominará “pacificación de la existencia” (Marcuse, 1969). Tal como subraya Martin Jay: el “juego estetizado sustituiría a la labor; el principio de Nirvana y de destrucción provocada por la inhibición cesaría de dominar la vida del hombre. El resultado sería la pacificación de la existencia” (Jay, 1974, p. 190).

Así también, a nivel social, nos mostraría que el aparato social habría logrado producir aquello que sólo tenía cabida en la fantasía proletaria y de la alta cultura del siglo XIX. Esto generaría un desplazamiento tanto de los lugares como de los sujetos que estarían en condiciones de llevar a cabo el Gran Rechazo (Marcuse, 1969b). La clase trabajadora y el antiguo foco de las políticas izquierdistas que articulaban su política en la lucha de clases, entrarían en un tiempo de obsolescencia, dado que la base material habría cambiado sus coordenadas objetivamente (Marcuse, 1970). La integración de los trabajadores así como la posibilidad técnica de desdibujar el mundo fantasmático y subversivo de la imaginación, tal como testimoniaban los poetas y la literatura del siglo XIX, tendría una posibilidad superada de efectuación. Por tanto, el nuevo sujeto del Gran Rechazo se articulará aún en aquellos lugares socio-culturales de alteridad radical que durante la década de los setenta representaron el movimiento de los estudiantes, el movimiento feminista y de negros, inclusive en los márgenes del imaginario europeo, las guerrillas latinoamericanas (Marcuse, 1969b).

HONNETH: DINÁMICAS DE CONSTITUCIÓN (INTER)SUBJETIVA Y RECONOCIMIENTO

El punto de partida del trabajo de Honneth en relación con la tradición crítica es la constatación de la zozobra del proyecto original de la Escuela de Frankfurt, vale decir, el agotamiento de las posibilidades de un enfoque interdisciplinario capaz de levantar un diagnóstico crítico de la realidad, la cual en su complejidad y ritmo contemporáneo, se resiste a volverse inteligible a partir de una teoría unificada, por muy interdisciplinaria que esta sea. El problema de fondo tiene que ver con las posibilidades de construir una crítica de la realidad social que “al mismo tiempo sea capaz de informar sobre la instancia precientífica en la que se encuentra arraigado de modo extrateórico su propio punto de vista crítico en cuanto interés empírico o experiencia moral” (Honneth, 2009, p. 250). En su teoría, dicho arraigo estará dado por “la dinámica social del desprecio” (Honneth 2009).

La necesidad de delimitar una instancia de trascendencia intramundana sobre la cual la teoría crítica pudiese encontrar el fundamento moral de su propia actividad emancipadora terminó siendo el principal problema para el desarrollo del proyecto original de Horkheimer, quien termina sucumbiendo a un “funcionalismo marxista” al situar en la realidad social modos de explotación y manipulación cultural que no dejarían espacio para un ámbito sobre el cual la crítica pudiese llegar a construirse. El despliegue de los totalitarismos fascista y soviético contribuyó a reducir las esperanzas cifradas en intereses emancipadores o movimientos sociales, quedando relegada a la experiencia del arte la única posibilidad donde podría encontrarse un atisbo de trascendencia intramundana (Horkheimer & Adorno, 1969). El negativismo de la filosofía de la historia de Adorno (1966) acaba por sepultar este impulso fundamental de la Teoría Crítica. Ciertas derivas críticas actuales, particularmente aquel conjunto heterogéneo de perspectivas reunido bajo el nombre de “posestructuralismo”, no harían sino radicalizar el desarraigo social de los esfuerzos de la crítica.

En la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1999) existe un esfuerzo sistemático por dar cuenta de este problema, que a su vez servirá como antecedente para los planteamientos de Honneth. Habermas cambia el paradigma de lo social de Marx y de buena parte de la tradición marxista, siempre referido a la producción, por el de la acción comunicativa. Dicho de otro modo, las condiciones del cambio social no estarían en el trabajo, sino en la interacción. Ello conlleva la necesidad de desarrollar una pragmática lingüística que establezca los presupuestos normativos de la racionalidad en el proceso comunicativo, lo cual daría lugar a la formación de instancias de cambio social. Sin embargo, este programa convive en Habermas con un diagnóstico epocal ensombrecido por el poder destructor de los medios de control y su extensión hacia todas las esferas de la vida cotidiana, situación que finalmente disuelve el potencial de la comunicación lingüística. En la lectura propuesta por Honneth (2009), a pesar que la teoría de Habermas termina sucumbiendo así a una problemática análoga a la del posestructuralismo, la diferencia radica en que Habermas sí es capaz de conceptualizar aquello que se encontraría amenazado, y no completamente aún colonizado, por los crecientes sistemas de dominación.

Por su parte, la querrela de Honneth a Habermas gravita sobre la insuficiencia del paradigma lingüístico para dar cuenta de las instancias precientíficas que podrían articular la teoría crítica con el mundo de la vida, en tanto los sujetos no experimentan concretamente las restricciones de las

reglas lingüísticas que limitan sus potenciales comunicativos. En cambio, dichas restricciones se vivencian efectivamente como un detrimento de sus expectativas morales, particularmente aquellas referidas a la cuestión del reconocimiento de sí entregado por el otro social. Dicho de otro modo, es en el plano de la experiencia de la injusticia moral, y no en el de la restricción comunicativa, donde residiría el sustrato pre-reflexivo para una crítica de la sociedad (Honneth, 2009).

Consecuentemente, la teoría del reconocimiento de Honneth modifica de modo sustantivo el diagnóstico presente en la tradición de la Escuela de Frankfurt —desde Horkheimer a Habermas— respecto de aquello que “distorsiona” el lazo social al interior de las sociedades modernas. El problema ya no se sería únicamente la dominación del mundo de la vida por parte de sistemas animados por la razón instrumental, vale decir, por la meta de controlar la naturaleza, o por la racionalidad organizacional en el caso de Habermas. En la perspectiva de Honneth (2009), este tipo de diagnóstico reduce la complejidad del panorama social en la medida que descansa sobre un horizonte normativo excesivamente circunscrito al estado evolutivo de la racionalidad humana. La crítica de Honneth muestra que este tipo de operación no es consistente con los fundamentos de la vida social, los que no radicarían directamente en la racionalidad y sus encarnaciones históricas, sino de un modo más inmediato y empíricamente contrastable, en la experiencia individual formada a partir de la matriz intersubjetiva en la cual los sujetos ponen en juego sus demandas de reconocimiento.

El recurso de Honneth (1997) a las instancias de reconocimiento intersubjetivo no desecha la importancia de la comunicación, noción central en la teoría de Habermas. De hecho, las dinámicas de reconocimiento se encuentran ancladas en formas históricas de comunicación social. El punto de Honneth frente a Habermas tiene que ver más bien con la consideración de condiciones previas que puedan contribuir —o no— al desarrollo de la identidad humana, en un gesto teórico que lo acerca a los planteamientos del joven Hegel acerca del papel central de la “lucha por el reconocimiento” en el surgimiento de la autoconciencia.

En los planteamientos de Hegel, Honneth (1997, 2009) encuentra un concepto de identidad que va más allá de lo que psicoanalíticamente podría entenderse como la pura afirmación de los intereses yoicos (en el sentido que se trabaja desde perspectivas como la psicología del yo, por ejemplo). Dicha base conceptual, sumada al campo empíricamente contrastable abierto por el interaccionismo de Mead y especialmente, por la teoría de las relaciones objetales de Winnicott, permiten a Honneth la elaboración de una concepción interpersonal de los procesos de constitución subjetiva, en los cuales el reconocimiento recíproco es la condición de la autocomprensión y de la autonomía de los sujetos.

La teoría de Honneth permite así determinar ámbitos de la vida cotidiana en los cuales se articulan comunicacionalmente demandas por el reconocimiento mutuo, que operan como condiciones para la constitución y el desarrollo identitario de los sujetos². En las sociedades modernas coexisten

² Es preciso indicar acá que la teoría de Honneth comprende un concepto de identidad que se distancia de aquello que desde un punto de vista político se nomina como “políticas de la identidad”, en la medida que su noción de reconocimiento no escinde en las demandas sociales los aspectos identitarios o culturales respecto de los distributivos. Sobre esta última cuestión, véase el esclarecedor debate sostenido con Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2006).

distintas esferas de reconocimiento, que conducen a grados crecientes de autonomía: el amor, entendido como el campo relacional de naturaleza afectiva orientado al aseguramiento de la vida y el bienestar del sujeto en tanto que ser necesitado; el derecho, que corresponde al campo jurídico en el cual las personas son reconocidas como sujetos morales autónomos y responsables; y la solidaridad, como el campo de valoración de las capacidades de la persona para contribuir a la sociedad (Honneth, 1997).

La secuencia de dichos “modelos” de reconocimiento va ampliando en el sujeto sus niveles de autonomía, proceso movilizado a partir de situaciones en las cuales el reconocimiento demandado es denegado, infligiendo un daño moral a los sujetos y generando por ende sentimientos de “desprecio social” (Honneth, 2009, 1997). Por el contrario, el cumplimiento de dichas dinámicas de reconocimiento da lugar a tres modos de autorrelación del sujeto consigo mismo: respectivamente, la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.

Las reflexiones de Honneth (2009, 1997) respecto de la esfera del amor cobran un valor teórico y antropológico clave, ya que esta dinámica de “afectividad primaria” no sería sólo el primer estadio del reconocimiento, sino también su núcleo estructural (Petherbridge, 2013). A partir de la experiencia de sus relaciones tempranas, los sujetos se volverían capaces –o no- de experimentar el mundo y a sí mismos de un modo en el que sus propios deseos y necesidades puedan ser integrados, en la medida que las características de dichos vínculos constituyen el basamento de las posteriores posibilidades de auto-reconocimiento. Por lo tanto las dinámicas intersubjetivas tempranas ofrecen el modelo que permite comprender las formas básicas de reconocimiento a la vez que los fundamentos de la constitución subjetiva.

En este punto Honneth incorpora una particular lectura de la teoría psicoanalítica, basándose, como se ha señalado, en el pensamiento de D. W. Winnicott. A diferencia de aquello que se observa en la teoría de Marcuse y que podría nominarse, parafraseando a Lacan, como un “retorno a Freud”, Honneth critica abiertamente la antropología freudiana, en una interpretación que hace eco de ciertas corrientes del psicoanálisis anglosajón y norteamericano —lo que suele llamarse “psicoanálisis intersubjetivo”. En el trabajo de Freud, Honneth (2009) lee una orientación al establecimiento de ciertas pautas ideales basadas en un patrón de control racional, el fortalecimiento de un yo capaz de armonizar exigencias pulsionales y normas sociales, tendiente a generar un dominio adecuado de la realidad. De este modo, Honneth se aleja de las tendencias adaptativas, monádicas y biologicistas supuestamente presentes en la teoría freudiana, adoptando una perspectiva que sin llegar a caer en las aporías de la psicología del yo (ampliamente criticadas por Marcuse y Horkheimer), le otorga un rol central y explícito a factores interpersonales e incluso comunicacionales en su concepción de la constitución subjetiva, en detrimento de la radicalidad de la teoría freudiana de las pulsiones.

No deja de ser llamativa la omisión de la interpretación marcusiana de la teoría de Freud en los planteamientos de Honneth. Ello podría deberse a dos factores de diversa índole: por un lado, la importancia de contar con criterios “empíricos” para fundamentar su concepción de la “trascendencia intramundana”, cuestión que en principio parece más sencilla de operar desde el pragmatista intersubjetivista que desde las reflexiones filosóficas de Marcuse sobre la constitución

sociohistórica de las pulsiones (Marcuse, 1968). Por el otro, la injerencia de la teoría de Habermas, donde la comunicación cobra un rol central para dar cuenta de la vida social y subjetiva.

Independiente de lo anterior, cabe suponer que la intención de la revisión emprendida por Honneth no es otra que la revitalización del psicoanálisis asediado por las críticas provenientes de las elaboraciones “post” de la noción de yo (Honneth, 2009). En una actualidad marcada por la fragmentación de la identidad y el debilitamiento de los lazos, sostener la noción de un yo cuya función principal sería la síntesis, resultaría difícil de defender a ojos de Honneth. Sin embargo, frente a este problema Honneth no integra en la discusión otras formas de elaborar el corpus freudiano. Desde el punto de vista de Lacan, es posible sortear las críticas sobre la supuesta obsolescencia del yo, bajo el entendido de que éste no es otra cosa que una función de desconocimiento (Lacan, 2006), perspectiva que permite volver a la radicalidad del descubrimiento freudiano, desde luego que en una clave diversa a la de Marcuse.

Las investigaciones de Winnicott (1992, 1993, 1999) ponen de manifiesto la relevancia de las interacciones tempranas, en una comprensión que complejiza y diversifica la injerencia de los modos de presentación de aquel otro que cumple las funciones de cuidado (la madre). El desarrollo del *self* —noción que, como indica Assoun (2006), es preciso distinguir del yo por su mayor afinidad a la “identidad vital”— estaría marcado por las características de la relación materna, en la medida que el bebé es completamente dependiente de dicha matriz en sus primeros momentos de vida. Winnicott sostiene un punto de vista de la dependencia que va mucho más allá de la noción de apuntalamiento freudiano, planteando que en estricto rigor, el bebé no existe desde un punto de vista psíquico, puesto que en su experiencia no existe distinción posible entre el yo y el no-yo (Winnicott, 1993).

De este modo el desarrollo psíquico temprano sería un proceso que comienza en un estado de dependencia absoluta (simbiosis), moviéndose progresivamente hacia la diferenciación y el reconocimiento del sí mismo como un ser tendencialmente autónomo (Winnicott, 1993). En el proceso de convertirse en un individuo psíquico, Winnicott identifica ciertas funciones que la madre habrá de encarnar, siendo la más elemental de ellas el “holding” (sostén). Esta sería una forma de amor que contempla no sólo la capacidad física de sostener al bebé, sino todas las formas de contención ambientales, fisiológicas y psicológicas necesarias para su desarrollo psíquico.

Si la madre es “suficientemente buena” entregará las condiciones necesarias para aportarle continuidad vital a la experiencia del niño, a través de la satisfacción adecuada de sus demandas, lo cual es posible gracias a la identificación entre la madre y el bebé. Nótese acá que la noción de “simbiosis” planteada por Winnicott y enfatizada por Honneth (1997) asume que tanto madre como bebé son dependientes del otro en el mismo grado e intensidad. Esta propuesta, que ha sido ampliamente criticada por su visión idealista y romántica del vínculo materno, tiende a invisibilizar la asimetría de la relación y las problemáticas concernientes al poder que de ella derivan (Petherbridge, 2013).

Otra cuestión relevante en lo que respecta a las funciones maternas, especialmente por su pertinencia para abordar el ámbito de la cultura y la relación que el sujeto establece con ella, es lo

que Winnicott (1982) llamaba “objetos” o “fenómenos transicionales”. Estas dinámicas vendrían a complementar el reconocimiento ejecutado en la función de “holding”, en la medida que movilizan el proceso en el sentido opuesto de la demarcación y la independencia. Estos objetos, primeras pertenencias del infante, proveen de un área intermedia entre el mundo interno y la percepción externa, que sin ser ni puramente subjetivos ni objetivos, entran en continuidad con la capacidad desplegada anteriormente por la madre de entregar la ilusión de que la realidad exterior se corresponde con las necesidades internas. Así se reafirma la capacidad creativa, a través de la introducción de una esfera de experiencia que permite la apropiación de algo que es “no-yo”.

La lógica de los fenómenos transicionales encontrará soluciones de continuidad en la vida adulta, fundamentalmente a partir de espacios y objetos culturales, proveyendo así de una especie de mediación entre el mundo interior y exterior, entre la imaginación y la realidad. Este espacio, que es el de la ilusión, se sostiene sobre la base de un marco intersubjetivo capaz de otorgar un marco a los deseos y la creatividad de los sujetos, cuestión que en el fondo no es otra cosa que el reconocimiento bajo la forma del amor o la amistad. En esta esfera la “lucha por el reconocimiento” se libra en la constante tensión entre la independencia y la tendencia regresiva a un estado de indistinción con el otro.

CONCLUSIONES: DIÁLOGOS, DISYUNCIONES, DIFERENCIAS

A la hora de concluir, parece necesario delimitar algunos criterios que permitan situar en distintos planos a los rendimientos teóricos del cruce entre teoría crítica y psicoanálisis, atendiendo a los diversos modos en los que esta relación ha sido abordada, así como a la compleja historia conceptual e institucional que los urde entre sí.

Una primera cuestión dice relación con la capacidad de generar desplazamientos teóricos tanto en la teoría crítica como en el psicoanálisis a partir de su mutuo encuentro, en el horizonte de aquello que Rancière (2005) ha denominado como transdisciplinariedad. La reflexión de Rancière permite pensar la relación entre disciplinas disímiles como un encuentro en el que las respectivas continuidades discursivas no se hallan aseguradas de antemano; por el contrario, se trataría de la capacidad de interrogar aquello propio en cuyo nombre se realizan dichos intercambios.

En esta perspectiva, la historización de Marcuse operada sobre la teoría freudiana abre todo un campo de indagación que comienza por el reconocimiento de lo libidinal en las formas históricas de relación social. En dicho ejercicio, Marcuse logra dar cuenta de las determinaciones sociales de la subjetividad sin abandonar la radicalidad del descubrimiento freudiano, lo que al mismo tiempo permite situar lo histórico en el pensamiento psicoanalítico, más que ocuparse de la historia desde el psicoanálisis. Así, se instala una doble exigencia: el psicoanálisis debe ser capaz de pensar sus propios límites a partir de un distanciamiento respecto de la realidad supuestamente dada, a la vez que la teoría crítica debe hacerse cargo de un resto libidinal irreductible en el sujeto mismo. A su vez, en la lectura marcusiana podemos observar un problema interno, sino una escisión, al desligar del corpus de fundamentos freudianos la pulsión de muerte. En este punto, desplaza su lugar fundamental a un problema histórico, restando así la radicalidad que tiene dicho concepto en tanto límite y fundamento de una ética del sujeto tanto como del propio psicoanálisis. En esa operación

realizada con el concepto de pulsión de muerte, deja fuera de lugar el conflicto constitutivo tanto del sujeto como del lazo social. Esa misma operación la podemos observar en el intento de inscribir el inconsciente freudiano en la dimensión estética abierta por Kant, Nietzsche y principalmente, para el autor, el romanticismo alemán con Schiller.

Hay todo un itinerario de problemas contemporáneos que se desprenden de estos desplazamientos y reformulaciones realizadas por Marcuse. Ellos fueron parte de los problemas abordados por Freud, la tradición posfreudiana y la teoría crítica contemporánea. En el contexto de las sociedades neoliberales hay que volver a situar —ahora en plural— los malestares en la cultura así como los procesos de subjetivación; la referencia irrecusable al origen y a la violencia pulsional inscrita en la historia, re-editada en lo actual, cuyo destino histórico se expresa en los modos de tramitación a nivel social e individual; por último, hay toda una temática del trabajo de pensamiento referido a la elaboración y al registro simbólico así como en los contextos de disolución traumática de aquello y su mortífero afuera que retorna sin mediación. De esto se desprende, algo que podemos llamar advertencia epistémico-política del psicoanálisis en torno a un verdadero imperativo de volver a ubicar —topográficamente— las operaciones del pensamiento y del juicio. Aquel que tiene que ejercer aún hoy el trabajo de recuerdo, admisión y restitución —en los casos de catástrofes— con el fin de poner en movimiento el advenimiento de lo nuevo y la invención tanto de las transformaciones pulsionales como de la producción de sujeto.

Desde este criterio, la teoría Honneth parece situarse desde otra posición. La incorporación de la teoría de Winnicott efectivamente entrega un sustento teórico a la importancia radical de la interacción en los procesos tempranos de constitución subjetiva, lo que permite establecer que las dinámicas de reconocimiento juegan un papel fundamental desde los albores de la (inter)subjetividad. Sin embargo, la ausencia de una discusión teórica fuerte de los alcances de la teoría de Winnicott introduce sintomáticamente en los planteamientos de Honneth un sesgo que no puede ser desdeñado. Al pensar la presencia de un otro en términos de interacción afectiva, y no como una relación a, o dicho de otro modo, al reducir dicha presencia a la dimensión del otro, omitiendo al Otro, la perspectiva de Honneth difícilmente puede hacerse cargo de la amplia gama de problemas abiertos en la teoría de Lacan a propósito de la distinción entre los registros Real, Simbólico e Imaginario. De este modo, las dinámicas de reconocimiento presentan una versión del Otro puramente pacificadora, omitiendo problemas importantes para una comprensión crítica de la relación entre el sujeto y lo social, tales como la cuestión del goce del Otro y la dimensión obscena de la Ley.

No obstante ello, es preciso reconocer en la teoría de Honneth la apertura de un campo reflexivo sumamente relevante a la luz de la discusión política contemporánea, que a su vez, también debe someterse a un examen crítico. Frente al supuesto auge de las demandas políticas identitarias, una lectura de la teoría freudiana de la formación del yo al modo de sucesivas identificaciones entrega las herramientas teóricas necesarias para complejizar el problema, ya no sólo por la vía de la integración planteada por Honneth de otras demandas de una naturaleza supuestamente diversa (las demandas distributivas), sino además por un cuestionamiento más radical de la noción misma de identidad. La distinción fuerte entre yo y sujeto, operada por Lacan, permite situar esta discusión

en otro plano, que vuelve patentes los límites del reconocimiento de un modo dramático. La cuestión que aquí se abre es la pregunta por las condiciones de posibilidad de aquellas demandas de reconocimiento que difícilmente pueden integrarse a un horizonte normativo, en tanto dan cuenta del goce de un sujeto.

Por último y a propósito de los límites del sujeto, pero también de la teoría, el campo abierto por Freud bajo el nombre de sublimación —y continuado por Lacan— sigue señalando una perspectiva ética para el psicoanálisis y para la teoría crítica. A pesar de su estatuto conceptual inacabado e internamente tensionado —o quizás sea a propósito de ello—, la sublimación permite imaginar un campo social en el cual el reconocimiento social y los aspectos irreductibles de la pulsión encuentran simultáneamente su punto de realización. Esta cuestión, que teóricamente sigue siendo una dificultad para el psicoanálisis, demanda una perspectiva que asuma la radicalidad del descubrimiento freudiano y lacaniano, al incorporar en la propia reflexión la dimensión de un imposible —Real, diría Lacan— que, sin embargo, se sostiene como una perspectiva ética. Aunque la sublimación no pueda dar cuenta del malestar en la cultura, al trabajar con la Cosa permite la producción de otra cosa, radicalmente diferente a las vías de la repetición sintomática o la anulación subjetiva del sometimiento a lo dado.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceituno, R. & Radiszcz, E. (2014). Psicoanálisis e investigación social: la herencia freudiana. En M. Canales (editor). *Escucha de la escucha*. Santiago, Chile: LOM
- Adorno, Th. W. (1966). Dialéctica negativa. En *Obra completa (2004)*, Vol. 6. Madrid, España: Akal.
- Adorno, Th. W. (1970). Teoría estética. En *Obra completa (2004)*, Vol. 7. Madrid, España: Akal
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Assoun, P.-L. (1991). *¿Qué es la escuela de Frankfurt?*. México D.F, México: Cruz.
- Assoun, P.-L. (2006). *Perspectivas del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Bercherie, P. (1986). *Los fundamentos de la clínica*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Butler, J., Laclau, E., & Žižek, S. (2011). *Contingencia, hegemonía y universalidad*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Cabrera, P. (2014) (editor). *Construcciones y procesos de figurabilidad*. Santiago, Chile: El Buen Aire.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate filosófico-político*. Madrid, España: Morata.
- Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños. En *Obras completas (2010)*, Vol. XI. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- Freud, S. (1910). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En *Obras completas (2010)*, Vol. XI. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1913). Tótem y tabú. En *Obras completas (2010)*, Vol. XIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas (2010)*, Vol. XVIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1923). El yo y el ello. En *Obras completas (2010)*, Vol. XIX. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1927). "El provenir de una ilusión". En *Obras completas (2010)*, Vol. XXI. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. En *Obras completas (2010)*, Vol. XXI. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1939). Moisés y la religión monoteísta. En *Obras completas (2010)*, Vol. XXIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, España: Taurus.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, España: Grijalbo.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura económica.
- Horkheimer, M. (1969). *Crítica a la razón instrumental*. Barcelona, España: Sur.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, España: Trotta.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923 – 1950)*. Madrid, España: Taurus.
- Kuri, C. (2007). *Estética de lo pulsional. Lazo y exclusión entre psicoanálisis y arte*. Santa Fe, Argentina: UNL
- Lacan, J. (2005a). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005b). *El Seminario libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El Seminario libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008a) De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la psicosis. En *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

- Lacan, J. (2008b). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En *Escritos 1*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2011). *El Seminario libro 3: Las Psicosis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- LaCapra, D. (2008). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Laplanche, J. (2002). *La sublimación*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Le Gaufey, G. (2013). *El objeto a de Lacan*. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de la plata.
- Marcuse, H. (1968). *Eros y Civilización*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Marcuse, H. (1969a). *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Sur.
- Marcuse, H. (1969b). *Un ensayo sobre la liberación*. México D.F, México: Joaquin Mortiz
- Marcuse, H. (1970). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Madrid, España: Seix Barral.
- Marcuse, H. (1971). *Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*. Madrid, España: Alianza.
- Miller, J-A. (2013). *El lugar y el lazo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Morel, G. (2012). *La ley de la madre*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Petherbridge, D. (2013). *The critical theory of Axel Honneth*. Plymouth, Reino Unido: Lexington Books.
- Porge, E. (2001). *Jacques Lacan, un psicoanalista. Recorrido de una enseñanza*. Madrid, España: Síntesis.
- Rancière, J. (2005). *El inconsciente estético*. Buenos Aires, Argentina: Del estante.
- Rusconi, G.E. (1969). *La teoría crítica de la sociedad*. México D.F, México: Martínez Roca.
- Winnicott, D. W. (1982). *Realidad y Juego*. Barcelona, España: Gedisa.
- Winnicott, D. W. (1992). *Exploraciones psicoanalíticas I*. Barcelona, España: Paidós.
- Winnicott, D. W. (1993). *Los procesos de maduración en el niño*. Barcelona, España: Paidós.
- Winnicott, D. W. (1999). *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona, España: Paidós.
- Žižek, S. (2003). *Las metástasis del goce*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Zupancic, A. (2011). *Ética de lo real. Kant, Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.