

El sujeto en la frontera Theodor Adorno, Joel Whitebook y el legado de Freud

The subject on the boundary *Theodor Adorno, Joel Whitebook and the legacy of Freud*

Gustavo M. Robles*

Resumen

El objetivo del presente trabajo es analizar la crítica al concepto racionalista de subjetividad de Theodor Adorno y Joel Whitebook a partir de su reapropiación de ciertos motivos naturalistas de la obra de Sigmund Freud. Estos autores representan una corriente alternativa dentro de la teoría crítica que busca en Freud un concepto dual y no reductible a lo sociológico de sujeto en la frontera entre lo racional y lo natural, entre lo social-lingüístico y lo pulsional, entre el Yo socialmente constituido y lo Ello. Como pretendo mostrar en las siguientes líneas, Freud es para ellos la llave teórica para descentrar al sujeto y para rearticular formas más amplias y no autoritarias de subjetividad.

Palabras clave: sujeto, Teoría Crítica, Psicoanálisis, Adorno, Whitebook

Abstract

The aim of this paper is to analyze the criticism of a rationalist concept of subjectivity carried out by Theodor Adorno and Joel Whitebook considering their naturalistic reading of Freud's work. Both authors represent an alternative stream within the critical theory that seeks in Freud a dual and non-sociological concept of the subject located on the boundary between the rational and the natural, the social-linguistic and the drives, the socially constituted Ego and the untamed Id. I pretend to show in the following lines that Freud is for them the key to criticize a self-centered subject and to imagine post-idealistic and non-authoritarian forms of subjectivity.

Keywords: subject, Critical Theory, Psychoanalysis, Adorno, Whitebook

* Doctor en Filosofía, Master en Historia y Memoria, Universidad Nacional de La Plata (UNLP) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina. Correo electrónico: gustavomrobles@gmail.com

Introducción

El conocido relato de los orígenes de la denominada Escuela de Frankfurt cuenta que en 1931 arriba Max Horkheimer a la dirección del *Institut für Sozialforschung* en la ciudad de Frankfurt para dar impulso a la creación de un proyecto colectivo de investigación multidisciplinar denominado Teoría Crítica. Dicho proyecto tenía como propósito estudiar las transformaciones sociales producidas en el pasaje del capitalismo liberal clásico a una nueva forma de sociedad tardo-capitalista. Como lo esbozaba Horkheimer en su texto programático “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”, el proyecto debía ubicarse en la intersección de tres disciplinas: la economía política, la *Kulturkritik* y el psicoanálisis. La distancia temporal hace que hoy se nos escape lo novedoso y osado de incluir a la jovencísima teoría psicoanalítica en el marco de un proyecto de este calibre; pero la necesidad teórica de ese gesto radicaba en que para los frankfurtianos el “factor subjetivo” era clave en los procesos de reproducción social y de legitimación de las nuevas formas de dominación política. Fundamentalmente el psicoanálisis debía plantear la cuestión de las motivaciones que llevaban a los individuos a la aceptación conformista de relaciones sociales que iban en contra de sus intereses materiales causando cuotas altísimas de sacrificios y malestares sociales (Claussen, 1995; Maiso, 2013).

Los dos autores sobre los cuales trata este trabajo, Theodor Adorno y Joel Whitebook, tienen en común unas cuantas cosas en relación a esto: por un lado, ambos se inscriben dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt — Adorno como fundador y uno de sus máximos referentes, Whitebook como continuador contemporáneo de la misma en el ámbito norteamericano—. En ambos también Freud ocupa un lugar central en la construcción de sus categorías críticas y, fundamentalmente, ambos se esfuerzan por poner en cuestión lo que ellos entienden como formas racionalistas de subjetividad a partir de un motivo naturalista

que recuperan de Freud. Este motivo naturalista implica para ambos autores que la crítica debe remitirse a instancias no completamente racionales, es decir implica resaltar la importancia de ciertas dimensiones no subsumibles enteramente en un concepto de Yo, de lenguaje o de intersubjetividad. Es justamente esta operación conceptual la que aquí deseo analizar: la crítica al sujeto a partir de lo otro del sujeto. A diferencia de otros representantes de la Escuela de Frankfurt (Fromm, Habermas, Wellmer o Honneth), estos autores representan a mi entender una corriente alternativa que busca en Freud un concepto dual de sujeto ubicado en la frontera entre lo racional y lo natural, entre lo social-lingüístico y lo pulsional preyoico, entre el Yo socialmente constituido y lo preedípico. Como pretendo mostrar en las siguientes líneas, Freud es para ellos la puerta para descentrar al sujeto y para rearticular formas más amplias y no autoritarias de subjetividad.

Tres momentos de la *Subjektkritik* adorniana

En este apartado voy a analizar tres momentos en los que Adorno recurre a Freud para mostrar que lo que el psicoanálisis le aporta a su teoría son las herramientas para someter a crítica un concepto racionalista de subjetividad; puntualmente le aporta la idea de que el Yo está atravesado por instancias no yoicas con las que éste debe lidiar y que pone límites a sus pretensiones de autonomía. Es decir, es gracias a Freud que Adorno puede plantear una visión dialéctica del Yo en la que la dimensión psíquica está atravesada por dimensiones naturales no completamente traducibles a sus términos, que son su condición de posibilidad pero que a la vez debe reprimir. De este modo, voy a analizar primero la crítica al sujeto en términos de una historia natural que Adorno elaborara principalmente en *Dialéctica de la Ilustración*; luego me voy a detener en el análisis de las formas de individualidad en el capitalismo tardío que Adorno estudia con su teoría del Yo débil; y finalmente la crítica adorniana a Kant en la que

aparece la idea del sujeto como una zona fronteriza entre lo somático y racional. En cada uno de estos momentos voy a mostrar cómo Adorno piensa al sujeto siempre como una instancia heterónoma, dual, atravesada por elementos no asimilables o no reducibles a lo racional y la importancia de la obra de Freud para dicho proyecto.

Historia natural de la subjetividad

Siguiendo la metapsicología freudiana Adorno intentaba comprender el origen del Yo en la tensión entre las pulsiones subjetivas libidinales guiadas por el principio de placer y las coacciones que se imponen a los individuos en la forma del principio de realidad y Superyó. El marco en el que Freud pensaba la relación de los hombres con sus ilusiones sociales en el *Porvenir de una Ilusión* le servía a Adorno como esquema para pensar el Yo en términos civilizatorios. En ese texto clave para la Teoría Crítica, Freud estudiaba el origen de la ilusión religiosa en el contexto de una relación con la naturaleza, en la que la civilización era entendida como aquello que nos protegía y nos permitía subsistir por sobre una naturaleza amenazante, ya que con “la cancelación de la cultura [...] sólo quedaría el estado de naturaleza, que es mucho más difícil de soportar” (Freud, 2001a, pp. 15). Para Freud la civilización es tanto la que posibilita la subsistencia del individuo como la que causa sus malestares ya que “le impone ciertas privaciones, y otra cuota de padecimiento le es deparada por los demás hombres, sea a despecho de las prescripciones culturales o a consecuencia de la imperfección de esa cultura” (Freud, 2001, p. 16). En la metapsicología freudiana el sujeto estaba planteado en un antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura, de modo que a medida que la cultura iba reprimiendo el desarrollo de las pulsiones sexuales y agresivas éstas iban interiorizándose y transformándose en conciencia moral en la forma del Superyó. En *El Malestar de la Cultura* Freud afirmaba que “cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en

síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpa” (Freud, 2001b, p. 134); esto ocurre debido a las cargas de agresividad liberadas sobre la conciencia en forma de preceptos morales de imposible cumplimiento. Esta es la causa de los fenómenos de “malestar cultural”: ansiedades, depresiones, etc.

Esta tensión entre unidad del Ego y naturaleza difusa es lo que Adorno va a retomar en su crítica al concepto idealista del sujeto, pero desarrollándola en un sentido marcadamente pesimista: el sujeto sería la unidad violenta en pos de la autoconservación por sobre las tendencias al placer y la disolución. Esta idea Adorno y Horkheimer la desarrollan en un capítulo titulado “Excuso sobre Odiseo” en *Dialéctica de la Ilustración* donde el concepto de sujeto será presentado como el resultado de una tensión con lo natural. No voy a entrar en los detalles de la muy creativa interpretación de la Odisea, sino que me voy a concentrar solamente en los contornos principales del análisis del surgimiento del sujeto racional a partir de la represión de lo natural. Adorno realiza allí lo que él denomina una “protohistoria (*Urgeschichte*) de la subjetividad” (Adorno y Horkheimer, 1980, p. 76): Odiseo representa la figura del héroe mítico en proceso de consolidación de su individualidad que recientemente ha emergido de la matriz arcaica, en él ve Adorno una suerte de *work in progress* de la individualidad. El viaje de Odiseo representa entonces el proceso de autodesarrollo de la individualidad en el que cada tarea y cada conflicto con las fuerzas míticas y los viejos demonios son estadios en el progreso psíquico hacia la integración del Ego. Esta “protohistoria de la subjetividad” intenta describir la transición de la naturaleza al Yo, es un equivalente especulativo de lo que Freud intentó describir con el desarrollo preedípico del Yo.

Se puede extraer de allí de una forma un tanto rudimentaria una genealogía del Yo: el ser vivo, en un esfuerzo por mantener su existencia, debe moverse en un entorno natural que se le presenta como amenazante e infinitamente más

fuerte; este viviente habita un espacio de plena indiferenciación con su medio natural; pero para no ser devorado por el entorno biológico el viviente comienza a forjar las herramientas que van a permitir su autoconservación y su progresiva diferenciación —en un comienzo relativa, hacia el final absoluta— de ese entorno natural. Es así que para dominar a la naturaleza y para poder sobrevivir fue necesario una herramienta que lograra proteger al viviente de su destrucción, esto es el Yo racional. La subjetividad racional es realizada entonces mediante una estrategia de renuncia a la satisfacción inmediata en pos de la preservación de su vida, en la medida en que vea como mucho más peligroso la disolución de la muerte que el sacrificio que debe realizar. Es este mecanismo de renunciamiento sistemático el que terminará perpetuándose para Adorno como estructura de una subjetividad racional. Con esto Adorno trata de mostrar que la unidad de la conciencia es el producto de un determinado tipo de relación con la naturaleza y, al mismo tiempo, es la herramienta que permite llevar esa relación, es el producto del dominio de lo natural y la herramienta de ese dominio. Como dice más tarde en *Dialéctica Negativa*: “la conciencia autonomizada (*verselbständigte Bewußtsein*), el concepto de actividad en la teoría del conocimiento, es genéticamente energía libidinosa desviada (*abgezweigt*) de la especie humana” (Adorno, 1970, p. 186).

Adorno analiza la constitución de la subjetividad mediante una lectura de las peripecias de Odiseo a través de dos conceptos: astucia (*List*) e interiorización del sacrificio (*Verinnerlichung des Opfers*). Ambos conceptos representan, podríamos decir, la infraestructura de la racionalidad. Para ocuparse productivamente con la naturaleza externa deben los hombres resistir tanto el miedo como el placer que ésta provoca, y para esto se valen de un peculiar engaño contenido en la institución social del sacrificio. Odiseo se da cuenta de que todo sacrificio representa una contradicción: por un lado implica la sumisión del individuo a la potencia mítica pero, por otro lado, el sacrificio

contribuye a la autoconservación de ese individuo, ya que detrás del sacrificio existe siempre la búsqueda racional de la recompensa por haberse abandonado. Es así que mediante su “astucia” Odiseo engaña a los dioses haciendo valer el elemento racional contenido en el sacrificio: el astuto respeta escrupulosamente las cláusulas, da a las fuerzas míticas lo que éstas le reclaman y, a pesar de esto, termina engañándolas. En el relato Odiseo es perfectamente consciente de que cada figura mítica está condenada a repetirse eternamente: Polifemo debe devorar a sus huéspedes, Circe transformar a sus amantes, Escila y Caribdis hacerse con todo aquel que pasa por sus fronteras. Pero Odiseo antepone a esta ineluctabilidad mítica la universalidad racional, satisface la norma jurídica pero se vale de las lagunas en el contrato para sustraerse de ese círculo: por ejemplo, Odiseo no piensa en llevar su nave por otro camino que no sea por aquel en el que se hallan las Sirenas, pero descubre que en ese contrato no se especifica si el marinero debe atravesar el estrecho atado o no; de esa forma, las Sirenas obtienen lo que les corresponde pero aún así resultan burladas por el astuto Odiseo que cruza el estrecho atado al mástil de su nave.

Pero no sólo se trata de “astucia” sino también de “interiorización del sacrificio” ya que el héroe homérico, prototipo del sujeto moderno, consigue sus fines a costa de su felicidad, de la renuncia al placer que la naturaleza/mito le ofrece. Es a través de esta renuncia a la felicidad que el sujeto se construye asentado en la frialdad y en la negación del placer inmediato —no comer loto, no dejarse seducir por Caribdis, no perderse en el canto de las Sirenas—. En esta lectura el sujeto es interpretado como el resultado de esa “interiorización del sacrificio” mediante la astucia de la autoconservación. En el cálculo del provecho que pueden ocasionar las condiciones objetivas el sujeto niega su naturaleza y sus impulsos inmediatos para conservarse: “la dignidad del héroe se conquista sólo en la medida en que se mortifica el impulso a la felicidad total, universal e indivisa” (Adorno

y Horkheimer, 1980, p. 76). Las peripecias de Odiseo son leídas como la construcción de una autonomía ficticia del sujeto racional, como el proceso de superación de lo natural que devela a la identidad del Yo como una función de la represión sobre lo no-idéntico, lo disperso y disolvente de lo natural. En esta genealogía enmarcada en la metapsicología freudiana el sujeto aparece entonces atravesado por lo natural, que es su condición de posibilidad pero también aquello que él reprime para constituirse.

Dialéctica del Yo

En la psicología social adorniana expresada en su tesis del fin de la individualidad durante el capitalismo tardío se puede ver también este carácter dual del sujeto que Adorno construye a partir de Freud. Lo que Adorno intenta explicar es el pasaje de la sociedad liberal tradicional a la sociedad de masas en la que la figura del individuo y sus patologías sociales se ven transformadas: ahora ya no son los diferentes tipos de neurosis obsesivas o histerias, sino formas de regresión narcisista lo que aqueja a los individuos (Reich, 2004). Esta nueva figura del Yo estaba ligado con la condición de pérdida de autoridad de la figura paterna debido a la precariedad de la autonomía económica; lo que implicaba que las estructuras extrafamiliares adquirirían mayor importancia en la socialización del niño que en las etapas anteriores. Esta idea de la autoridad paterna como esencial en el desarrollo del carácter autónomo durante la edad liberal fue desarrollada especialmente por Horkheimer. Para él era la figura del padre fuerte, como cabeza familiar autoritaria, el que poseía ciertas características luego internalizadas por el niño en la formación de su complejo de Edipo: “la valoración del carácter sincero, del cumplimiento de la propia palabra, de la autonomía del juicio etc.” eran “el resultado de una sociedad de sujetos económicos relativamente independientes” (Horkheimer, 2000, p. 71). Esa lucha edípica que el niño debía mantener con este modelo de padre era lo que abría el espacio para la formación de un carácter autónomo. Esto

implicaba por supuesto una serie de correspondientes patologías neuróticas ocasionadas por el conflicto con el Superego rígido y severo, pero era también lo que creaba las condiciones de un juicio racional necesario en la resistencia a la autoridad externa.

Pero, con el pasaje de la sociedad liberal a la sociedad tardo-capitalista, el individuo autónomo de la modernidad perdía su base económica y se modificaba su forma de socialización en una adaptación conformista a las estructuras sociales. Esta tendencia Adorno la explicaba mediante una teoría del Yo débil producto de la pérdida de la autoridad paterna en el seno de la familia burguesa. Se trataba entonces de un Yo que no había superado de forma convencional su fase edípica y que, cargado por las exigencias de un dominio de sus pulsiones y de la necesidad de una autoconservación racional, regresaba a un estado libidinal previo con el fin de huir de la experiencia de su impotencia social. Así, la libido disponible se dirigía, ya no hacia la propia persona sino, hacía las figuras que la sociedad ofrecía como modelo, hacia la *celebrity* de la industria cultural o hacia el líder totalitario. Mediante mecanismos de proyección en estas instancias sustitutas los individuos se aseguraban una superioridad sobre la situación que ya no estaban en condiciones psíquicas de controlar. Será esta etapa posliberal del capitalismo la que va a crear las condiciones necesarias para la regresión psíquica a una fase infantil del narcisismo, en el que las capacidades reflexivas se verán debilitadas en una dinámica pulsional del Yo de carácter más simple que la edípica liberal.

La idea sociológica de la liquidación del individuo tenía su contraparte psicoanalítica entonces en el denominado “narcisismo regresivo”, que constituía para Adorno la patología psicoanalítica por excelencia de las sociedades tardo-capitalistas. En un texto de 1955 llamado “Sobre la relación de la sociología y la psicología” Adorno analizaba este problema y afirmaba que el núcleo del narcisismo regresivo estaba en la identificación que se

produciría entre el Yo y el Ello ante el debilitamiento del Superyó, de modo que la conciencia se convertía en un simple punto de paso entre los instintos libidinales y los mandatos sociales (Adorno, 1972, p. 70). Esta identificación entre Yo y Ello se entendía en el marco de una visión dual, dialéctica del Yo: “el concepto de Yo es dialéctico: psíquico y no psíquico (*seelisch und nicht-seelisch*), un fragmento de libido (*ein Stück Libido*) y el representante del mundo [...]. El Yo debe ser en tanto que conciencia lo opuesto a la represión, como también es, él mismo en tanto inconsciente, instancia represora” (Adorno, 1972, p.70). El Yo pertenecería entonces, tal y como Freud afirmaba, a la conciencia como principio sintetizador y racional capaz de conocer y afirmarse en la realidad, pero al mismo tiempo, era una “pieza de la dinámica pulsional” (Adorno, 1972, p.70).

Con esta visión dialéctica del Yo explicaba Adorno la patología narcisista como recaída del Yo en el no-Yo, es decir, como triunfo de las pulsiones inconscientes sobre el aspecto consciente. Esto se producía porque en la sociedad tardo-capitalista “el Yo no puede en modo alguno cumplir adecuadamente la función que le asigna esta misma sociedad”, de modo tal que, para que “el individuo lleve a cabo las renunciaciones con frecuencia absurdas que le son impuestas, el Yo ha de establecer prohibiciones inconscientes y mantenerse el mismo en la inconsciencia. [...] El Yo ha de tornarse incluso inconsciente, ha de convertirse en una pieza de la dinámica pulsional (*Stück der Triebdynamik*)” (Adorno, 1972, p.70). En la sociedad del capitalismo tardío el aspecto racional del Yo no disponía de la fuerza necesaria para afrontar las descargas pulsionales que vienen del Ello, ni tampoco de la templanza para afrontar las exigencias sociales de una sociedad que se le volvía completamente extraña. Esta situación la resolvía entonces con una regresión de la libido con la que se encuentra emparentado, es así que “lo que propiamente aspira a ir más allá del inconsciente (el Yo como conciencia en relación con el principio de realidad) vuelve a ponerse al

servicio de éste y con ello a fortalecer sus impulsos (*Impulse*)” (Adorno, 1972, p. 72). El narcisismo entonces consistía en un Yo reducido a su aspecto pulsional, en un movimiento en el que “el yo se niega y al mismo tiempo se refuerza de una forma falsa e irracional” (Adorno, 1972, p. 72) ya que mantiene su función autoconservadora y adaptativa.

Este repliegue narcisista en el que la libido se identifica con el Yo está muy lejos de ser lo que Adorno formuló como programa crítico-normativo de “rememoración (*Eingedenken*) de lo natural en el sujeto” (Adorno y Horkheimer, 1980, p. 57), es decir aquella idea de una reconsideración de lo impulsivo en lo racional. Esto porque “con la transposición del Yo al inconsciente se transforma a su vez la cualidad de la pulsión (*Trieb*), que asimismo se ve desviada a metas propiamente yoicas (*ichliche Ziele*) que contradicen aquello a lo que se dirige la libido primaria (*primäre Libido*)” (Adorno, 1972, p. 74). De modo que según Adorno los aspectos pulsionales y naturales, no sólo no bastaban para consumir subjetividades autónomas sino que, sin un complemento racional, poseían un potencial regresivo. Pero Adorno no especificaba demasiado la diferencia entre la libido en la que se apoyaba el Yo narcisista y la libido que él considera había que rescatar para una “rememoración de lo natural en el sujeto”. Sólo afirmaba que se trataba de una “una libido por así decir llena de impurezas (*verunreinigten*), orientada al Yo y, de este modo, sin sublimar e indiferenciada”, pero no especifica en qué debería consistir esa sublimación; o bien que “quizás se trata de una libido narcisista rebotada de sus metas reales y dirigida al sujeto, que se fusiona después con momentos yoicos específicos (*Ichmomente*)” (Adorno, 1972, p. 74), pero sin explicar cuáles serían las metas no-yoicas que le corresponderían a dicha libido. La función de la libido y cuál debería ser su relación con una subjetividad no regresiva quedaba aquí sin resolver. Pero más allá de estas deficiencias —y de otras críticas que se le hicieron a la psicología social adorniana en relación a una simplificación

de la dinámica interna del Yo (Benjamin, 1977) — me interesa remarcar que aún en las individualidades fijas del capitalismo tardío está la idea de un sujeto atravesado por instancias no yoicas de carácter natural o libidinal que Adorno no puede pensar sin Freud. Incluso las formaciones subjetivas regresivas eran producto de una configuración patológica de la dualidad del sujeto.

El sujeto moral y las pulsiones

Esta idea de ciertos elementos no yoicos que desmienten la autonomía de un Yo racional creo que son particularmente claros en la lectura que Adorno hace de la ética kantiana. Básicamente la crítica de Adorno consiste en denunciar a la ética kantiana —máximo paradigma de una ética racionalista— por suponer una correspondencia entre conciencia moral y autoafirmación de una subjetividad represora. Esta correspondencia era asegurada en Kant a partir de tres premisas: la prioridad de la obediencia sobre la libertad, el ocultamiento de los mandatos sociales en la forma de conciencia moral y la formalización del concepto de voluntad. Para Adorno la conjunción de estas premisas ocasionaban un cierto déficit a la hora de explicar la dimensión práctica —es decir, la pregunta: ¿cómo pasar de la ley universal a la acción concreta?— Esto se podía ver de forma acuciante en el concepto de voluntad de la filosofía práctica kantiana. Para Kant la voluntad no era una arbitrariedad indeterminada, sino que correspondía a la capacidad de comportarse espontáneamente según la ley de la razón. Esta voluntad en tanto libre y autónoma no podía ser el efecto de ninguna causalidad heterónoma empírica: nuestra libertad sólo era posible en la medida en que nuestra voluntad estuviera gobernada por la ley de la razón expresada en el imperativo categórico. Para Adorno esta autonomía de la voluntad implicaba escindir la voluntad de sus objetos: por un lado, una voluntad nouménica y, por el otro, su acción y sus fines en el reino fenoménico. Esta estrategia teórica era característica de la filosofía trascendental kantiana basada en una "separación rígida entre la razón y aquello a que

se dirige", que llevada a la filosofía moral tenía como consecuencia una "despracticización (*Entpraktizierung*) de la razón práctica" (Adorno, 1970, p. 287).

Adorno acusaba a Kant de emplear en su moral un concepto de razón legisladora alejada de aquello sobre lo que debía legislar. Con este modelo era imposible explicar la capacidad de actuar moralmente ya que la cualidad de las razones que se dan para, o en contra de, un modo de acción —es decir el problema de la racionalidad de una acción— no dice nada sobre la cualidad de ese modo de acción —es decir, sobre la moralidad de esa acción—. Había pues un salto entre la racionalidad de la acción y su moralidad, entre la ley moral misma y su aplicación correcta, que Kant era incapaz de explicar. Esa contradicción entre "la determinación de la razón como capacidad de dar leyes y la determinación de la razón como capacidad productora de decisiones prácticas y con ello de acciones" era, según palabras de Christoph Menke, "la consecuencia paradójica del intento de identificarlas" (Menke, 2006, p. 159). Es decir el problema estaba en la equiparación entre voluntad y razón, o mejor dicho en la extrema racionalización de la acción moral. El trabajo sería entonces desanudar esa relación, romper la identidad entre razón y voluntad para pensar la idea de espontaneidad práctica.

La solución a este problema la encontraba Adorno recurriendo otra vez a Freud: entre la ley moral y su aplicación, entre la voluntad y su objeto hay que pensar un tercer elemento no reducible a ninguno de los dos, esto es el momento de los impulsos. Para Kant la voluntad correspondía a la capacidad de sintetizar bajo el principio de la razón los impulsos singulares, y aquella debía determinarse "solamente por la ley, como voluntad libre; por consiguiente, no sólo sin la intervención de impulsos sensibles, sino aún rechazándolos y menoscabando todas las inclinaciones que puedan ser contrarias a la ley" (Kant, 2003, p. 63). Es por esto que Adorno afirmaba que la moral kantiana se definía como la continuación en el plano de la filosofía

práctica de la “interiorización del sacrificio”, de la represión de los impulsos bajo la unidad de la conciencia. Al determinar Kant a la voluntad según una razón abstracta suprimía la dimensión de lo corporal y natural en el edificio moral y, por ende, suprimía también la contingencia necesaria para pensar una acción libre y espontánea. Con esta figura de los impulsos Adorno quería decir, contra Kant, que la razón práctica sólo podía ser práctica si no se reducía a pura racionalidad, en concreto: si se remitía siempre a un tercer elemento olvidado y reprimido pero que era, al mismo tiempo, condición de su practicidad. Esto porque, tal y como intenté mostrar, la razón para Adorno era ella misma parte de la naturaleza.

Pero ¿qué son los impulsos? Para Adorno estos aludían a una dimensión arcaica reprimida en los orígenes de la unidad psicológica, a aquello que los procesos de renunciamento no pudieron extirpar del todo y que “sobrevive como si fuera la fase no destruida en la cual la separación entre interior o exterior no había sido consolidada” (Adorno, 1996, p. 235). De esta manera, la acción moral sólo sería entendible para Adorno a partir de una mediación entre el Yo racional y un plano impulsivo que proviene de una dimensión superada por la individuación, de estadios preyoicos donde el Yo no había sido erigido como instancia autónoma. En los impulsos entonces se puede ver que lo natural no es algo tan excéntrico al sujeto ya que el Ego consistiría justamente en energía libidinosa recortada y volcada hacia la realidad. Esos estados arcaicos desmienten la autonomía del Yo y, a la vez, son la condición necesaria para ejecutar las acciones libres y consumir un Yo autónomo: “Sólo teniendo en cuenta la alteridad, el no-Yo (*das Nichtich*), puede juzgarse sobre lo decisivo para el Yo: su independencia (*Selbständigkeit*) y su autonomía” (Adorno, 1970, p. 222). Con esta referencia a los impulsos, el concepto kantiano de autonomía se entiende ahora como identidad atravesada por la heteronomía del “no-Yo”, deja de ser concebida como autolegislación racional para transformarse en

conciencia de la heteronomía natural. Esos impulsos son “restos primitivos de una fase en la que el dualismo de lo extramental e intramental aún no estaba completamente fijado” (Adorno, 1970, p. 228); por lo que en la acción se produce una especie de regreso a estadios preyoicos que aún perviven en el Yo, a dimensiones del sujeto que el centro racional no puede controlar. Para Adorno esta dimensión no es ni enteramente racional ni enteramente natural: “El impulso, a la vez intramental y somático, se sale de la esfera de la conciencia, a la que con todo también pertenece” (Adorno, 1970, p. 227). Esta condición límite del concepto de impulso Adorno lo toma del concepto de “pulsión” (*Trieb*) de Freud quien en “Pulsión y destinos de pulsión” afirmaba que la “pulsión” era “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, un representante psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, una medida de la exigencia de trabajo que le es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (Freud, 1992, p. 117). Esta idea de naturaleza pulsional como no identidad con respecto al sujeto no debe ser entendida en términos biologicistas, sino que al igual que la noción de pulsión en Freud representa algo que se encuentra en la frontera entre lo somático y lo mental donde se disuelve el sujeto constituyente y surge la posibilidad de una subjetividad no violenta, que pueda poner en cuestión su fijeza.

En resumen, tanto la idea de un sujeto racional como violencia contra una naturaleza interna y difusa, o la del Yo débil narcisista como recaída en estadios libidinales no sublimados, o bien el concepto de impulso que ubica al sujeto en una zona fronteriza entre lo racional y lo no racional, son todos momentos que ponen en entredicho la idea de autonomía del concepto racional de Yo a partir de una apropiación de motivos naturalistas freudianos. Motivos que se van a perder sin embargo en los trabajos de las generaciones más jóvenes de frankfurtianos. Será el psicoanalista norteamericano Joel Whitebook quien va a intentar rescatar el lega-

do de esta primera generación de la teoría crítica relejendo a Freud para discutir con las visiones racionalistas del sujeto de Jürgen Habermas y Axel Honneth como analizaré en el siguiente apartado.

La crítica al giro comunicativo/intersubjetivo de Joel Whitebook

Se puede leer la obra del psicoanalista y filósofo norteamericano Joel Whitebook como un intento de repensar el motivo adorniano de “rememoración de la naturaleza” para continuar el legado de la Teoría Crítica, intento que se articula fundamentalmente en diálogo con la obra de Freud. A lo largo de sus textos Whitebook ejerce una interesante crítica al giro lingüístico y al giro intersubjetivo que toma la teoría crítica fundamentalmente con Habermas y Honneth, tratando de mostrar que estas dos propuestas de renovación se comprometen con un concepto extremadamente racionalista de subjetividad con los mismos problemas del idealismo que Adorno ya había denunciado. Lo que en este texto me interesa es leer los escritos de Whitebook como continuación de la crítica adorniana al sujeto idealista, es decir, el modelo de una crítica naturalista a un sujeto omnipotente que determina autoritariamente el mundo con sus propias categorías. En este debate contra el racionalismo habermasiano y honnethiano Whitebook va a resaltar los elementos preyoicos como elementos que no pueden ser reducidos a una dimensión intersubjetiva, sino que poseen potencialidades tanto destructivas como creativas que hay que tener en cuenta a la hora de pensar formas de individualidad no autoritarias. Esta discusión es la que me interesa analizar entonces en el presente apartado.

Voy a comenzar con una breve descripción sobre la mencionada renovación de la teoría crítica emprendida primero por Habermas y luego continuada por Honneth. La intención de Habermas era replantear el andamiaje teórico de la primera Teoría Crítica para superar los

conflictos planteados por la modernidad y no resueltos por la primera generación de frankfurtianos. Esta tarea implicaba leer la obra de Adorno como el lugar en el que los atolladeros de la Teoría Crítica se hacían manifiestamente agudos, ya que éste habría despojado de normatividad a la crítica para terminar en un escepticismo irracionalista, en una “contradicción realizativa” sin salida teórica (Habermas, 2008, p. 137). En su *Teoría de la Acción Comunicativa* Habermas criticaba el modelo sujeto-objeto que se hacía evidente, por ejemplo, cuando Adorno extendía la categoría de cosificación más allá de la sociedad capitalista hacia estructuras fundamentales del “pensamiento identificante”, ligando así la cosificación a principios antropológicos de la especie en su enfrentamiento con la naturaleza (Habermas, 1987 p. 483). Habermas proponía ante esto una reconceptualización de la teoría crítica asentado en un concepto comunicativo de racionalidad que tendría como requisito la superación del paradigma de conciencia; es decir, pasar del modelo sujeto-objeto adorniano al modelo sujeto-sujeto atento a las pretensiones de validez que se pondrían en juego en las prácticas discursivas. También Axel Honneth denunciaba lo estrecho del planteamiento de Adorno, a quien acusaba de quedar anclado en un marco conceptual funcionalista en la medida que la contradicción fundamental era la contradicción sociedad-naturaleza sofocando así toda posibilidad de autonomía cultural y política. Para Honneth lo único que podría encontrarse en Adorno con características de una teoría social está basado en tres premisas problemáticas: “la reproducción político-económica, la manipulación administrativa y la integración psíquica” (Honneth, 1991, p. 50), lo que daría como resultado una “represión definitiva de lo social” (Honneth, 1991, p. 72). Por lo tanto, para superar este impasse teórico, habría que volver al espacio de confrontación pública y de antagonismo social, sólo planteable desde una teoría intersubjetivista. Como dije Whitebook emprende una crítica a estos “giros” de la teoría crítica retomando motivos de la primera teoría

crítica, en el que la obra de Freud va a cumplir un papel fundamental como voy a mostrar.

Ahora bien, según Whitebook al postular el giro comunicativo habermasiano la posibilidad de articular plenamente todos los contenidos subjetivos en términos discursivos se caería en un “idealismo lingüístico implícito” que no deja nada por fuera de la esfera discursiva (Whitebook, 1991, p. 244). Esta dimensión externa a lo lingüístico es lo que Whitebook va a intentar rescatar volviendo a la tradición naturalista que va “desde Feuerbach, pasando por el joven Marx y Freud hasta la primera generación de la Escuela de Frankfurt” (Whitebook, 1991, p. 252). Básicamente la idea de Whitebook es que para pensar individualidades no signadas por el principio de omnipotencia idealista y capaces de entablar relaciones transformadoras con el mundo hay que aceptar la existencia de una dimensión no articulada discursivamente, que no sólo pondría límites a las pretensiones de la razón lingüística sino que también sería condición necesaria de ella. Voy a intentar desarrollar esta idea.

El problema de una dimensión previa a la articulación racional estaba para Whitebook ya en el idealismo y es algo que la superación comunicativa de Habermas no habría logrado resolver desplazando simplemente el problema. En la reconstrucción que hace Whitebook del problema está planteado lo que me interesa de su posición: según el idealismo el Yo se constituye en la medida en que forma una representación de sí mismo, es decir en la medida en que él mismo se toma como objeto. Para Whitebook esto supone “una X preexistente o un tipo de preyo (*Vor-Selbst*)” (Whitebook, 2001, p. 199) capaz de llevar a cabo dicha acción. En el marco del idealismo la existencia de este no-Yo era inaceptable a menos que uno “asuma la existencia de una intuición del Yo prereflexiva y dada antes de toda representación”, lo que nos llevaría a un intuicionismo prekantiano. Como vimos, para Habermas este problema se solucionaría con un cambio de paradigma que explique la génesis del Yo en la interacción y no en la autoreflexión.

Pero, denuncia Whitebook, esto “supondría al igual que el paradigma de la conciencia un concepto inicial del Yo”, puesto que “la interacción, al igual que la autoreflexión, supone la primaria familiaridad consigo mismo como corazón de la autoconciencia” (Whitebook, 2001, p. 200). Por lo tanto, el giro habermasiano no lograría resolver el problema del idealismo porque no sería capaz de conceptualizar esa instancia preyoica. Esto se ve en la forma en la que Habermas concibe la formación del Yo en tanto interiorización de normas intersubjetivas de carácter lingüístico. Es justamente esta lingüistificación de la génesis del Yo lo que Whitebook rechaza al afirmar que “de lo lingüístico de la sociedad y de lo lingüístico del proceso de socialización no se sigue [...] que exista una armonía preestablecida entre la sociedad y la naturaleza interior” (Whitebook, 1991, p. 244). Whitebook, al igual que Adorno, desea sostener esa ruptura entre el Yo y la sociedad recurriendo a elementos no adaptativos en la construcción de la individualidad; para esto debe sostener la diferencia esencial entre psique y socialización lingüística, es decir la idea de que los contenidos psicológicos no son enteramente traducibles en términos lingüísticos puesto que “la posibilidad de un lenguaje completamente público no se deduce a partir de la imposibilidad de un lenguaje totalmente privado” (Whitebook, 1991, p. 244).

Para Habermas la emergencia del Ego tiene lugar mediante la adquisición del lenguaje cuando el niño entra en interacciones comunicativas e internaliza estructuras del lenguaje ordinario; este Yo así constituido tiende a maximizar su apertura comunicativa abarcando incluso la vida inconsciente instintiva (McCarthy, 1998: 386). Esta lingüistificación de la vida psíquica tiene que ver para Whitebook con la apropiación meramente metodológica del psicoanálisis que Habermas realiza al concebirlo simplemente como modelo de “una instancia real de teoría crítica exitosa” y desechar su teoría sustantiva (Whitebook, 2004b, p. 91). El modelo de psicología que

Habermas realmente tiene en mente es el de Piaget y Kohlberg puesto que su interés crítico está en esclarecer las etapas de un proceso evolutivo impersonal de aprendizaje portador de una racionalidad universalizable sobre el cual la teoría crítica debería fundamentar sus esperanzas (Whitebook, 1995, p. 83). Pero, al desechar el psicoanálisis como fuente de su concepción del Yo, Habermas perdería ciertas distinciones freudianas esenciales, entre ellas la distinción entre representación-palabra y representación-cosa; distinción que alude a la diferencia entre pensamiento consciente racional y una forma radicalmente diferente de, en palabras de Freud, “funciones mentales arcaicas” (Whitebook, 1995, p. 170; Freud, 2000). Esta distinción, afirma Whitebook, haría posible pensar la diferencia entre psique y sociedad o, en otros términos, se haría inteligible un motivo fundamental del programa freudiano: “la realidad e independencia del cuerpo según se formula en la teoría de los impulsos” (Whitebook, 1995, p. 245). Es decir, al igual que para Adorno, para Whitebook la teoría de la libido es “una teoría de la frontera entre la psique y el soma —una teoría de la representación del cuerpo en la mente—, y que como tal puede proveer un punto de partida para reincorporar el cuerpo en la teoría crítica” (Whitebook, 1995, p. 247). Este punto fronterizo entre la psique y lo social y entre la mente y el cuerpo es lo que permitiría abrir para Whitebook los estrechos senderos del racionalismo habermasiano.

Este mismo modelo de crítica la dirige Whitebook contra Axel Honneth, pero aquí lo criticado ya no es la lingüistificación del inconsciente, sino más bien los límites de un modelo intersubjetivista de sujeto. Similar a Habermas en la teoría del reconocimiento de Honneth se trata de lograr una reconstrucción del desarrollo del Yo y de la comunidad ética como un proceso intersubjetivo interior que tiene lugar bajo las condiciones contingentes de la socialización humana. En este marco, y siguiendo a Herbert Mead, para Honneth el Yo se forma en la medida en que asume la

perspectiva de los otros en un proceso intersubjetivo (Honneth, 1997). El problema en Honneth, señala Whitebook, es que con esto concebiría un ideal del estado psíquico como siempre “*dialogfähige intrapsychische*”, es decir una psique dialógica desde su misma definición (Whitebook, 2001, p. 197). Lo que Whitebook le reprocha a Honneth es entonces la imagen de un Yo con perfectas potencialidades adaptativas e interactivas, perdiendo de ese modo el momento de agresividad y antisociabilidad que, para Whitebook, es propio de las etapas preedípicas del Yo. Para Whitebook la agresividad no es solamente “el efecto secundario de un orden social irracional que pueda ser desactivado en una sociedad ilustrada”, sino que es más bien “un pedazo de naturaleza indomada” que puede ser fuente tanto de capacidades destructivas como creadoras (Whitebook, 2001, p.185). Si Honneth plantea entonces la negatividad del Yo —la superación de etapas en un proceso de individuación— en un reconocimiento aún no consumado (Honneth, 2010), para Whitebook por el contrario habría que buscarlo en la disposición preedípica a la omnipotencia narcisista del Yo, y no sólo al interior de las prácticas sociales.

Esta dimensión narcisista preedípica que Whitebook reivindica como crucial para pensar al sujeto “no es sólo una necesidad lógica, sino una realidad empírica” (Whitebook, 2008, p. 386). Sin embargo la idea no sería por supuesto retomar un biologicismo de implicaciones conservadoras o raciales, sino señalar que el Yo es también una materialidad que no es infinitamente maleable, es un Yo corporal que no es sólo representación, sino que alude a una memoria afectiva que se constituiría en la primera infancia (Whitebook, 2008, p. 387). Con el mismo argumento empleado contra Habermas afirma Whitebook que mostrar que el Yo es el producto de una interacción no significa mostrar que “el yo es intrínsecamente sociable”, puesto que “interacción no es sinónimo de mutualidad” no violenta; la relación primaria entre el bebé y la madre no es siempre inter-

subjetiva o simbólica, sino que lo que las madres “comunican” con sus bebés son sentimientos y afectos más que significados, algo que en todo caso se podría llamar “interafectividad” (Whitebook, 2008, p. 385). La idea sería entonces que el Yo cuenta en su fase preedípica con estados afectivos corporales que proyecta sobre la madre y cuando esa relación se internaliza forja “un núcleo de las representaciones corporales inscriptas en la memoria procesual” (Whitebook, 2008, p. 387), que “se convierte en el fundamento sobre el cual las formas más elaboradas y reflexivas de identidad son construidas” (Whitebook, 2008, p. 387), formas que no deben ser entendidas de ninguna manera como pura representación social o subjetiva. Esta materialidad dura del Yo, por decirlo de algún modo, es el núcleo de la crítica que Whitebook también dirige a Foucault, a quien acusa de haber “negado completamente la existencia de la dimensión biológica de la sexualidad humana” como si se tratara de una ilusión completamente construida por el “poder” (Whitebook, 2006, p. 335). Al transformar la noción de sexo en el concepto indiferenciado de “cuerpos y placeres” Foucault cae en el utopismo de una sexualidad que puede “ser voluntariamente formada y reformada sin constricción”; con esto el psicoanálisis pierde su “hipótesis represiva”, es decir la idea de una relación negativa entre los mandatos sociales y las tendencias individuales (Whitebook, 2006, p. 337).

Un punto de particular interés en su crítica a Honneth es la lectura que Whitebook propone de Hegel para pensar esta tensión entre Yo y sociedad. Honneth había desechado la importancia de la *Fenomenología del Espíritu* para una teoría del reconocimiento debido a sus compromisos con una filosofía de la conciencia y proponía, en cambio, volver a los escritos juveniles previos a Jena (Honneth, 1997). Pero, para Whitebook, el regreso a las fases prefenomenológicas de Hegel ocasionaba una reducción del conflicto natural en la subjetivación ya que perdía de vista “el contenido de verdad del hobbesianismo” que

las tesis fenomenológicas de Hegel guardaban (Whitebook, 2001, p. 169). La lectura de la *Fenomenología* le mostraría a Honneth que “el reconocimiento mutuo no surge de una experiencia temprana de la reciprocidad, sino que presiona al sujeto a través de la dinámica interna de su experiencia monadológica [...], que obliga al sujeto a superar en reciprocidad su omnipotencia y a entrar en una relación mutua” (Whitebook, 2001, p. 184). Este deseo de omnipotencia en la psique es para Whitebook no sólo una de las causas de destructividad humana, sino que es también, “en su inclinación a rechazar las relaciones dadas y a formar un anticosmos según los propios deseos, una fuente de creatividad” (Whitebook, 2001, p. 185). Para el Hegel de Whitebook en el ser humano habría cierta tendencia innata a denegar las demandas de la realidad e intentar refaccionarla en términos de sus deseos privados de omnipotencia, puesto que en la situación de reconocimiento ambas autoconciencias desean ser reconocidas y tener al otro como un objeto narcisista, lo que implica tener en cuenta la dimensión de cierre (*Abschliessung*) del para sí mismo como punto de partida del Yo socializado.

Sólo en su renuncia a la omnipotencia autosuficiente se quiebra ese programa narcisista primero y se consolida el Yo; de modo que la violencia y el antagonismo, y no la sociabilidad primaria, es lo que estaría en el punto de partida del reconocimiento mutuo. Por esto no habría que entender a Hegel ni a Freud como teóricos “ni de la primera naturaleza ni de la segunda, sino de la transición de la primera a la segunda” (Whitebook, 2008, p. 383). Esta transición es justamente lo que se describe en la *Fenomenología* ya que allí “la autoconciencia se dirige a un otro, no en función de una intersubjetividad dada o de su sociabilidad, sino impulsada por la lógica interna de su programa narcisista” (Whitebook, 2008, p. 384). Esta *Urgeschichte* natural y violenta del Yo y de su sociabilidad es lo que Hegel y Freud podrían ofrecerle a Honneth. El proceso de constitución del Yo es para Whitebook un proceso de des-

centramiento de la imagen narcisista, según el cual el niño habita un mundo intersubjetivo pero que se le presenta como ajeno y hostil a sus pretensiones preedípicas de omnipotencia: “Se requiere de un largo proceso de socialización de nuestro egocentrismo para ser descentrado y para darnos cuenta de que podemos completar nuestra identidad en y a través del mundo que nos creó —algunas veces transformando el mundo” (Whitebook, 2008, p. 385). Esta diferencia entre el Yo y la sociedad estaría dada entonces en esa memoria corporal no maleable que se encuentra en las fases preedípicas y, al igual que para Adorno, estas fases sólo serían accesibles si se piensa al sujeto en la frontera entre lo somático y lo psíquico, entre lo social y lo narcisista, en donde el Yo no sería más “amo en su casa pero tampoco sería expulsado de ella” (Whitebook, 1995, p. 99).

Pero a diferencia de Adorno, Whitebook rechaza la idea según la cual todo proceso de constitución del Yo es pura violencia y represión (Whitebook, 2000, 1995). Si para Adorno el ego se constituía en una relación de imposición violenta de una unidad hacia la diversidad de la naturaleza exterior e interior, para Whitebook habría que buscar formas de individuación positivas en diálogo con esas dimensiones preedípicas mediante una teoría de la sublimación. Esto sería una forma de darle contenido al motivo crítico de “rememoración de la naturaleza” que Adorno había planteado como horizonte utópico pero de forma exclusivamente negativa. Se trataría por el contrario ahora de dar cuenta “de cómo las fuerzas disruptivas (lo que Freud denomina *Entstellung*) pueden ser lo suficientemente absorbidas de modo que no anulen las formas más avanzadas de subjetivación” (Whitebook, 1995, p. 218). Esto implicaría distinguir entre procesos que reprimen la vida instintiva y procesos que la canalizan y la organizan: “la defensa, especialmente la represión, sería el ejemplo principal del primero, y la internalización y la sublimación serían los principales representantes de los segundos” (Whitebook, 2004a, p. 71). Mientras la defensa

buscaría mantener la unidad del ego al excluir toda fuerza disolvente dentro de una síntesis dirigida por un Yo racional, la sublimación por el contrario buscaría enriquecer la identidad del yo incluyendo tales fuerzas. Esto lo conseguiría mediante una internalización de los objetos de la libido provocando “una transformación de la libido objeto en libido narcisista —una transformación del deseo” (Whitebook, 2004a, p. 72). Para tal cosa sería condición que el Ego pueda tratarse a sí mismo como un objeto corporal y pulsional en “relación activa con su vida fantasmática que ya no necesitaría ser rechazada defensivamente” (Whitebook, 1995, p. 118). El concepto de sublimación de Whitebook trataría de pensar una mediación entre “la imaginación psíquica que incluya las fantasías” y “la imaginación social que incluya instituciones, lenguaje e historia” (Whitebook, 1995, p. 231).

Pero más allá del carácter no completamente desarrollado de esta teoría de la sublimación, resultan interesantes las críticas de Whitebook ya que parten de la premisa de una división esencial del sujeto que impide absolutizar los elementos intersubjetivos, comunicativos o adaptativos en la formación de toda subjetividad abriendo de ese modo la crítica hacia la frontera de lo racional con lo natural, que sólo se entiende en el marco del análisis freudiano del Yo.

Consideraciones finales

En el “Yo y el Ello” Freud ofrece una célebre metáfora para definir al Yo como un jinete que, con fuerzas prestadas, tiene que conducir un caballo que lo supera en potencia y que muchas veces lo obliga a ir donde aquél no desea (Freud, 2000, p. 25). Es justamente este sujeto en conflicto el modelo que está en las reflexiones de los dos autores aquí estudiados. Para ellos, como en el jinete freudiano, el Yo se forma en la tensión entre la interiorización psíquica de los mandatos sociales, el sustrato biológico de los individuos y el medio ambiente social. El sujeto y los procesos de subjetivación no aparecen aquí como instancias puramente racionales, sino que

surgen en el límite con lo racional —sea en la forma de prácticas comunicativas, sea en la forma del reconocimiento intersubjetivo—. El psicoanálisis y su noción de inconsciente le permite a esta tradición de la teoría crítica poner de relieve dimensiones del sujeto que no le pertenecen enteramente, instancias no simbolizables que lo ubican en una “zona fronteriza entre lo somático y lo mental”. La figura de un Yo escindido, que en términos psicoanalítico podría ser traducida como “función metabólica del Yo”, es lo que estos autores retoman de Freud para hacer frente a dos grandes peligros que acechan a la teoría crítica: el conformismo en lo práctico y el idealismo racionalista en lo teórico. Tanto en las críticas de Adorno al revisionismo de Erich Fromm y Karen Horney (Adorno, 1972) como en la crítica de Whitebook a la “suspensión del motivo utópico” en la teoría habermasiana (Whitebook, 1995) queda patente la relación entre conformismo y reducción racionalista. Es debido a esto que ambos intentan pensar un sujeto no adaptativo y poseedor de cierta imaginación política que lo coloque en contradicción con la realidad existente; para ellos esto sólo es posible sobre una remisión a las instancias no yoicas reprimidas que haga valer las exigencias a la felicidad individual y material de los individuos.

Pero a diferencia de Marcuse, por ejemplo, ambos autores no desean la disolución del sujeto racional en nombre de un “resurgimiento de la sexualidad polimorfa pregenital” o de una “erotización de toda la personalidad” (Marcuse, 1985, pp. 188-189). Para ellos la liberación del deseo no constituye por sí mismo la libertad, ni la intensificación del placer el escape de la celda racional. Su utopismo es un utopismo ilustrado. Ellos consideran que la formación del Yo moderno es un avance civilizatorio innegable ya que, entre otras cosas, permitió la emancipación del individuo con respecto a la sustancia cuasinatural de la *Gemeinschaft* premoderna y el reconocimiento de la autonomía con respecto a poderes sociales heterónomos —sin esto el dispositivo crítico

sería obviamente impensable—. Es por esto que en ambos autores el Ego es descentrado mediante un diálogo con sus zonas limítrofes, pero sin su abandono. No es la racionalidad ni la unidad yoica un anatema para estos autores; el problema está cuando estos conceptos son entendidos en términos autárquicos, como una racionalidad y un Yo omnipresente que no puede tolerar nada por fuera de sí mismo y cuyo correlato se encuentra en formas de individualidad fijas, adaptativas y autoritarias al mismo tiempo.

En un libro en defensa del psicoanálisis publicado en 1999 advertía Élisabeth Roudinesco sobre la visión pacífica y edulcorada del Yo como propio de una época conformista:

La concepción freudiana de un sujeto del inconsciente, consciente de su libertad pero atormentado por el sexo, la muerte y lo prohibido, se sustituyó por la concepción de un individuo depresivo que huye de su inconsciente y que está preocupado por suprimir en él la esencia de cualquier conflicto. (Roudinesco, 2005, p. 19)

De modo que se prefiere, afirmaba Roudinesco, “en lugar de las pasiones, la calma; en lugar del deseo, la ausencia de deseo; en lugar del sujeto, la nada; en lugar de la historia, el fin de la historia” (Roudinesco, 2005, p. 35). Es esta calma adaptativa y depresiva lo que las reflexiones de Adorno y Whitebook rechazan explotando esa tradición naturalista contenida en el psicoanálisis de Freud. Se trataría entonces de redramatizar la imagen del Yo en una sociedad en la que el conformismo va de la mano con la ideología del consenso y la normalización. En contra de una identidad pensada en términos regulados racionalmente, ambos autores ven al sujeto en la frontera con sus dimensiones sexuales, biológicas y corporales, negociando con su inconsciente y desgarrado por una conciencia culpable, acechado por sus pulsiones y permanentemente en disputa consigo mismo. Es con este concepto de sujeto que Adorno y Whitebook consideran que pueden ser forzados los límites de un racionalismo conformista.

Referencias

- Adorno, Th. (1970). *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Th. (1972). *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Th. (1996). *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1980). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, J. (1977). The End of Internalization. Adorno's Social Psychology. *Telos*, 32, 42-64.
- Claussen, D. (1995). Konformistische Identität. Zur Rolle der Sozialpsychologie in der Kritischen Theorie. En G. Schweppenhäuser (Ed.), *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos* (pp. 27-41). Darmstadt, Alemania: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Freud, S. (1992). Pulsión y destinos de pulsión. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. XIV (pp. 113-135). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2000). El Yo y el Ello. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. XIX (pp. 13-67). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2001a). El Porvenir de una Ilusión. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. XXI (pp. 5-57). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2001b). El Malestar de la Cultura. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. XXI (pp. 65-141). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol. II. Madrid, España: Taurus.
- Habermas, J. (2008). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Honneth, A. (1991). *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Massachusetts, EU: MIT Press.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, España: Grijalbo-Mondadori.
- Honneth, A. (2010). Das Werk der Negativität. Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse". En A. Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie* (pp. 251-260). Berlin, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, M. (2000): *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires, Argentina: La Pláginia.
- Maiso, J. (2013). La subjetividad dañada. Teoría Crítica y Psicoanálisis. *Revista de Teoría Crítica - Constelaciones*, 5, 132-150.
- Marcuse, H. (1985). *Eros y Civilización*. Barcelona, España: Planeta Agostini.
- McCarthy, Th. (1998): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, España: Tecnos.
- Menke, Ch. (2006). Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. En A. Honneth y Ch. Menke (Eds.), *Negative Dialektik* (pp. 151-168). Frankfurt am Main, Alemania: Akademie Verlag.
- Reich, R. (2004). Adorno und die Psychoanalyse. En A. Gruschka y U. Oevermann (Eds.), *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie* (pp. 189-234). Frankfurt am Main, Alemania: Büchse der Pandora.
- Roudinesco, É. (2015). *¿Por qué el psicoanálisis?* Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Whitebook, J. (1991). Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la teoría crítica. En A. Giddens, J. Habermas, M. Jay, R. Rorty, A. Wellmer y R. Bernstein (Eds.), *Habermas y la modernidad* (pp. 221-253). Madrid, España: Cátedra.
- Whitebook, J. (1995). *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, EU: MIT Press.
- Whitebook, J. (2000). The *Urgeschichte* of Subjectivity Reconsidered. *New German Critique*, 81, 125-141.
- Whitebook, J. (2001). Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen. *Psyche*, 8(55), 755-789.
- Whitebook, J. (2004a). Weighty Objects. On Adorno's Kant-Freud Interpretation. En T. Huhn, (Ed.), *The Cambridge Companion to Adorno* (pp. 51-78). Cambridge, EU: Cambridge University Press.
- Whitebook, J. (2004b). The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis. En F. Rush (Ed.), *The Cambridge Companions to Critical Theory* (pp.74-102). Cambridge, EU: Cambridge University Press.
- Whitebook, J. (2006). Against Interiority: Foucault's Struggle with Psychoanalysis. En G. Gutting (Ed.), *The Cambridge Companions to Foucault* (pp. 312-347). Cambridge, EU: Cambridge University Press.
- Whitebook, J. (2008). First Nature and Second Nature in Hegel and Psychoanalysis. *Constellations*, 15(3), 382-389.

Recepción: 30-junio-2017

Aceptación: 20-agosto-2017