

Fundamentos en Humanidades
Universidad Nacional de San Luis – Argentina
Año XIV – Número I (27/2013) 31/57 pp.

La Teoría Crítica de Adorno y el psicoanálisis lacaniano como filosofías de la negación ontológica. Apuntes para una crítica sociocultural, epistemológica y ético-política a los valores hegemónicos del capitalismo neoliberal

Adorno's Critical Theory and Lacan's Psychoanalysis and Philosophy of Ontological Negation. Notes for a Socio-Cultural, Epistemological, Ethical and Political Critique of the Hegemonic Values of Neoliberal Capitalism

Hernán Fair

CONICET. UNQ. UBA

herfair@hotmail.com, hernanfair@conicet.gov.ar

(Recibido: 26/06/13 – Aceptado: 28/07/14)

Resumen

El trabajo brinda elementos para el desarrollo de una crítica contra-hegemónica a los valores ético-políticos, socioculturales y epistemológicos, que asume el capitalismo en su fase neoliberal-globalizadora. Para ello, toma como referencia las contribuciones de la Teoría Crítica de Theodor Adorno y la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan, examinando los potenciales críticos de sus herramientas analíticas y deslizando algunas afinidades ideológicas.

Abstract

This paper provides some elements for the development of a counter-hegemonic critique of the ethical-political, socio-cultural and epistemological

fundamentos en humanidades

values that capitalism embraces in its neoliberal phase of globalization. To this end, we will draw on the contributions of Theodor Adorno's Critical Theory and Jacques Lacan's psychoanalytic theory to examine the critical potential of their analytic tools and suggest some ideological relations.

Palabras clave

Teoría Crítica - Teoría psicoanalítica - Adorno - Lacan - Capitalismo neoliberal

Key words

Critical Theory - Psychoanalytical Theory - Adorno - Lacan - Neoliberal Capitalism

1. Introducción

El siguiente trabajo se propone aportar al desarrollo de un marco teórico, epistemológico, ético y político crítico, tendiente a combatir el intento de universalización, objetivación, racionalización y mercantilización del capitalismo neoliberal. Para ello, tomaremos como referencia dos de las más importantes teorías y filosofías políticas y sociales contemporáneas. Nos referimos a las contribuciones de la llamada Teoría Crítica, a partir de los aportes de Theodor Adorno (1980, 1992, 2002) y los complementos de Adorno y Horkheimer (2002); y al psicoanálisis lacaniano, desde la concepción del propio Jacques Lacan (1971-1972, 1987, 2005, 2006, 2008). Pese a que estas perspectivas en general, y estos dos pensadores en particular, presentan importantes divergencias, en especial a partir del foco de análisis y los objetivos perseguidos, en este trabajo sostenemos, a modo polémico, que contienen, a su vez, una serie de importantes afinidades ideológicas, poco destacadas en los trabajos académicos (1). Pero sobre todo, afirmamos que estas dos teorías presentan una serie de herramientas que pueden ser de gran utilidad para desarrollar una crítica radicalizada y subversiva a las premisas centrales de la Modernidad Occidental. En ese marco, sus contribuciones resultan valiosas para edificar una alternativa contra-hegemónica a los valores ético-políticos, socioculturales y epistemológicos, que asume el capitalismo en su fase neoliberal-globalizadora.

2. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt

La Teoría Crítica emergió durante la primera mitad del siglo XX, en un contexto histórico-político signado por el triunfo del fascismo en Europa, la creciente racionalización tecno-científica y el desarrollo de la denominada sociedad de consumo. En ese marco, frente a la derrota de las experiencias revolucionarias en Occidente y el creciente conformismo social con las ideas “burguesas”, una serie de referentes teóricos de izquierda que se habían exiliado del nazismo (Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse), elaboraron una profunda crítica al sistema de dominación capitalista, que aprisionaba y adormecía al sujeto político y a la praxis social transformadora, en una lógica cientificista, racionalista, objetivista y mercantilista. En palabras de Adorno y Horkheimer, este sistema fascista o totalitario llevaba a las masas a caer en la “apatía absoluta” (Adorno y Horkheimer, 2002: 195), obligando a los hombres a la “conformidad real” con el orden dominante (2002: 21). Partiendo de este diagnóstico pesimista, e incorporando conceptos interdisciplinarios del marxismo, el psicoanálisis y la filosofía política, los referentes de la Teoría Crítica aportaron valiosas reflexiones críticas tendientes a terminar con las injusticias reinantes, emancipando al hombre de las cadenas de la explotación capitalista. Como destaca Leyva:

La intención de los exponentes de la Teoría Crítica era la de desarrollar una reflexión filosófica, social y política, articulada con un trabajo interdisciplinario con las ciencias sociales, y orientada por una intención crítica y emancipatoria, frente a las penurias e injusticias imperantes en las sociedades modernas (Leyva, 2005: 8).

Aunque diversos referentes han sido situados dentro de esta perspectiva crítica, también conocida corrientemente como Escuela de Frankfurt, en este trabajo nos centraremos en las contribuciones de uno de sus más importantes exponentes: Theodor Adorno. Específicamente, destacaremos los valiosos aportes teóricos y políticos desarrollados (con Horkheimer) en su famoso trabajo *Dialéctica del Iluminismo*, un texto que, junto a la *Dialéctica Negativa*, lo hemos seleccionado debido a que presenta una de las más radicales, y a su vez más actuales, críticas a los valores dominantes de la Modernidad capitalista.

2.1. La crítica adorniana a la razón instrumental y al objetivismo universalista y positivista del capitalismo moderno

Theodor Adorno (1903-1969) puede ser considerado uno de los grandes pensadores críticos de la racionalidad instrumental y el objetivismo univer-

salista del capitalismo moderno. En su correspondencia con Benjamin, su maestro, el teórico y filósofo alemán hace referencia a “nuestro viejo método de la crítica permanente” (Adorno y Benjamin, 1998: 134). En efecto, lo que propone su teoría filosófica es un método de crítica permanente a los valores hegemónicos de la Modernidad. Para ello, realiza una recuperación de la dialéctica hegeliana, aunque, siguiendo a Marx, lo hace en clave materialista (2). Recordemos que Hegel (1998) desarrolló una dialéctica basada en tres momentos, no necesariamente cronológicos. El primero de ellos es el de la afirmación de lo universal abstracto. El segundo, el de la negación particular concreta del universal, y el tercero, el de la negación de la negación, en tanto superación a partir del universal concreto.

Retomando la concepción dialéctica del célebre filósofo alemán, aunque rechazando su aspecto teleológico y finalista (3), Adorno desarrollará una crítica radical basada en la negación ontológica de las afirmaciones universalizantes del capitalismo. Esta crítica, fundada en lo que denominará la “dialéctica negativa”, parte de la premisa del rechazo a la eliminación de la negatividad, en tanto particular concreto que muestra el resto, frente al intento de universalidad total (Adorno, 2002: 18 y ss.). En contraposición a los diversos intentos de universalizar lo singular de manera plena y acabada, Adorno destaca que la negatividad es inherente o, lo que es lo mismo, que el universal hegeliano es irreconciliable. En ese contexto, critica la plena identidad entre el objeto y el concepto, que es disuelto en una generalidad mítica que se asemeja a una naturaleza.

En el marco de la crítica a la universalidad cerrada que caracteriza a la ideología dominante, la principal de las negaciones se dirige a lo que Adorno define como el “pensamiento de la identidad” (Adorno, 1992: 105), esto es, lo que la corriente post-estructuralista definirá, décadas más tarde, como las filosofías de la presencia plena (Derrida, 1989). Se trata de aquellos infructuosos intentos de alcanzar el “todo uno” (Adorno, 1992: 105), lo que implica una sociedad transparente y cerrada (4).

Al mismo tiempo, Adorno desarrolla una profunda crítica a la racionalidad instrumental, o racionalidad medios-fines, lo que lo acerca al pensamiento weberiano (Weber, 1984). Sin embargo, debido a que sostiene que Weber aún mantiene residuos de objetivismo (Adorno, 2002: 154), esta crítica toma como eje la tesis de la negatividad hegeliana y las contribuciones marxistas sobre la “alienación” del hombre (Marx, 1972). En *Dialéctica del Iluminismo*, escrito con Horkheimer en plena Segunda Guerra Mundial, Adorno (2002) critica el intento del capitalismo de dominar racionalmente la naturaleza. Sin embargo, trascendiendo los resabios racionalistas presentes en Hegel y en la doctrina marxista, incluye en esta

crítica a la filosofía positivista del liberalismo económico y a sus ideas iluministas. Destaca, en ese sentido, que el Iluminismo surgió en el marco de una idea de “continuo progreso” hacia un orden liberado del “mundo de la magia” y de los mitos irracionales. El intelecto del sujeto debía ser el encargado de llevar a cabo este proceso de emancipación y progreso, y para ello se requería del control de la naturaleza y de la “esclavización de las criaturas”. Es en ese marco que surge y se desarrolla la técnica, saber (poder) encargado de la “explotación del trabajo” y del “dominio integral de la naturaleza” (Adorno y Horkheimer, 2002: 13-14).

En este texto Adorno desarrolla una crítica genealógica al positivismo y su fe en el progreso y el avance racional de la ciencia. Su tesis sostiene que el control racional de la naturaleza presenta diversos antecedentes que sirvieron de base para cimentar este pensamiento. El primero de ellos es el universalismo racionalista platónico y aristotélico que, con su lógica formal, “expresó el anhelo de toda desmitización”. Esta lógica universalista y objetivista fue profundizada con el empirismo científicista de Francis Bacon, mientras que el positivismo lógico, con Bertrand Russell, lo llevaría al paroxismo, exigiendo la destrucción de los Dioses y los mitos imaginarios. En ese marco, “todo lo que no se resuelve en números y, en definitiva, en lo uno, se convierte para el Iluminismo en apariencia” (Adorno y Horkheimer, 2002: 17). La segunda tesis original sostiene que, en el transcurso de los últimos siglos, el Iluminismo ha mejorado sus métodos de cálculo y de utilidad tendientes a dominar racionalmente la materia y objetivar la realidad social (2002: 15-16).

Según Adorno, este intento del hombre occidental de dominar objetiva y racionalmente la naturaleza, lo asemeja a la omnipotencia de Dios, aunque este “sí omnipotente” intenta eliminar todo vestigio de religión, para sustituirlo por la “fungibilidad universal” de la Ciencia moderna. Su consecuencia inmediata es un “sistema racionalista” que busca eliminar toda presencia de los mitos (Adorno y Horkheimer, 2002: 18-20). En ese marco, a partir de la “imparcialidad del lenguaje científico” y la existencia de un “método racional, sistemáticamente unitario”, la “prehistoria” es “superada”, en pos de una “imaginaria realidad” (2002: 23-32).

Frente a este intento de universalización objetivista, que toma como base la matematización de la naturaleza y el formalismo lógico, Adorno propone, desde los aportes de Hegel, una “negación determinada”, que “rechaza las representaciones imperfectas de lo absoluto” (Adorno, 2002). Precisamente, la dialéctica hegeliana, en clave no universalista, permite observar la “admisión de falsedad”, entendido como el proceso de negación de la “totalidad sistémica”, que ahora deviene ella misma, junto a la idea

de progreso continuo, una mitología (Adorno y Horkheimer, 2002: 32). En esta “negación determinante de lo que es inmediato”, lo Uno queda reducido a su imposibilidad, desbaratando la ideología del sistema capitalista, disfrazada de valores como Civilización y Progreso y sedienta de alcanzar la unidad y pacificación social (2002: 34).

2.2. La crítica a las formas de disciplinamiento social del capitalismo moderno

Las críticas a la racionalidad instrumental y al objetivismo no son puramente filosóficas o epistemológicas, sino que se vinculan a sus efectos sobre la praxis política y social (Adorno, 2002). Adorno nos advierte, en ese sentido, que en el capitalismo moderno “la praxis es condenada al olvido” (Adorno y Horkheimer, 2002: 174) y “la apatía señala el repliegue de la espontaneidad individual al ámbito privado” (Adorno y Horkheimer, 2002: 97). Este “aspecto satánicamente deformado que las cosas y los hombres han asumido”, conduce, según Adorno, al “dominio” del sistema imperante (2002: 36). En ese marco, sostiene que “el ambiente en el que la técnica conquista tanto poder sobre la sociedad, es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad misma. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo” (2002: 120). Esta lógica de funcionamiento uniforme y uniformizadora incentiva el conformismo y la impotencia. Se promueve, de este modo, la presencia de una “sociedad total”, que “embiste contra todo impulso y reacción”, generando un “aislamiento de la colectividad”, que resulta funcional al dominio capitalista (2002: 43).

2.3. La crítica a la mercantilización capitalista y a la dominación política de las industrias culturales

En el famoso y premonitorio capítulo sobre la “industria cultural”, Adorno y Horkheimer (2002) extienden su crítica al universalismo, el objetivismo, el racionalismo y sus efectos de disciplinamiento social, incorporando una profunda crítica al mercantilismo. En ese marco, que trasciende el “economicismo” del marxismo ortodoxo, se concentran en el rol político que ejercen los medios de comunicación de masas. En una crítica que puede ser destacada como pionera en este campo, y que ejercería una fuerte influencia sobre los estudios críticos de la comunicación mediática, Adorno y Horkheimer afirman que tanto el cine, como la radio y la televisión del capitalismo moderno, “no son más que negocios”, pertenecientes y funcionales a la burguesía. Además, sostienen que las industrias cultura-

les tienen la particularidad de que son “interdependientes” (por ejemplo, mediante novelas preparadas en vistas de un film), lo que contribuye a la concentración económica en pocas manos (2002: 120-121).

En el marco de la problematización sobre el papel de las industrias culturales, los autores también se refieren tempranamente a la lógica que hoy llamamos de producción de técnicas de marketing, que no tiene otra función que generar una velación de la dominación capitalista, tendiente a uniformizar y apaciguar a la sociedad. Todo el mecanismo de la industria cultural, incluso el arte, se encuentra, entonces, al servicio de la dominación y la reproducción del sistema (2002: 122). Lo interesante, sin embargo, es que, al tiempo que el capitalismo, redefinido como un sistema “fascista” o “totalitario”, somete a los dominados, el funcionamiento de la industria cultural, con su promesa (imposible) de satisfacer las necesidades de los individuos, es considerado como un inocente divertimento y pasatiempo. Se produce, así, un “conformismo de los consumidores”, que “se contenta con la eterna repetición de lo mismo” (2002: 132). Como señalan Adorno y Horkheimer, “divertirse significa siempre que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso allí donde es mostrado”. No obstante, en la base de esta diversión construida se encuentra la “impotencia” y la “estupidización progresiva”, esto es, la “fuga respecto al último pensamiento de resistencia”. En otras palabras, el funcionamiento de la industria cultural elimina la capacidad de “negación” ontológica (2002: 141), lo que favorece la dominación capitalista.

Esta profunda crítica política y sociocultural al creciente mercantilismo y a los efectos de despolitización que ejercen los medios masivos, se relaciona con la crítica más general al capitalismo y su lógica perversa de funcionamiento. Básicamente, Adorno sostiene que el racionalismo, objetivismo y universalismo de la Modernidad, al tiempo que reafirma una presunta felicidad individual en el consumo, promueve el disciplinamiento y control social, para hacerlo funcional a la dominación “totalitaria” del sistema capitalista. Así, tanto la ciencia, como los medios de comunicación masivos, se encuentran al servicio de la dominación y explotación de la burguesía (Adorno, 2002; Adorno y Horkheimer, 2002).

3. Contribuciones de la Teoría Crítica adorniana para una negación ontológica a los valores de la ideología neoliberal globalizadora

Las herramientas del pensamiento crítico de Adorno adquieren una relevancia central para criticar el modo de funcionamiento del capitalismo. En ese marco, mantienen todo su potencial para oponerse a los ejes centrales de la ideología neoliberal globalizadora, la misma que hegemonizara

el espacio social durante los años '90. Sintéticamente, podemos destacar los siguientes puntos clave:

a) Las críticas al objetivismo pueden contribuir a criticar radicalmente el mítico objetivismo de los discursos tecnocráticos, funcionales a la dominación capitalista neoliberal.

b) El rechazo a las perspectivas relativistas puede contribuir a criticar a los discursos relativistas posmodernos, que abandonan las críticas al sistema de dominación y la praxis política y social.

c) Las críticas al mercantilismo pueden ser útiles para criticar la hipermercantilización que caracteriza al modelo de globalización neoliberal. También pueden contribuir a criticar las formas de depredación extractivista de la naturaleza, que destruyen al medio ambiente y alienan al hombre.

d) Las críticas al papel político de las industrias culturales pueden contribuir a criticar radicalmente a los medios masivos de comunicación, destacando su conformación en conglomerados económicos diversificados e integrados (como es el caso del Grupo Clarín en la Argentina o la red O'Globo en Brasil) y su lógica funcional a la dominación capitalista. En ese marco, sus contribuciones adquieren una sorprendente actualidad para desarrollar una crítica sustancial al papel político (y no meramente "cultural") que ejercen las empresas de medios masivos.

e) En el contexto de la crítica a las industrias culturales, los aportes de Adorno pueden contribuir a enfatizar en la manipulación ideológica que llevan a cabo las propagandas y el marketing político de las empresas mediáticas, su creciente lógica mercantilizadora y su vinculación directa con los grupos de poder económico y político del capitalismo, tal como lo han desarrollado varios de sus herederos, en campos como la sociología cultural y el análisis crítico del discurso (ACD).

f) Las críticas a la manipulación ideológica del capitalismo pueden contribuir a desarrollar una profunda crítica a la ideología neoliberal globalizada y su intento de universalización y despolitización social, a partir de metáforas míticas encubridoras, como la "aldea global", la "comunidad internacional", el "concierto internacional" o la tesis mítica del "Fin de la historia" y la presunta ausencia de alternativas.

g) Las críticas a la jerga neoliberal por sus intentos despolitizadores nos permite destacar el efecto de conformismo social y creciente disciplinamiento social promovido por el orden neoliberal, un proceso que, incluso, pareció superar al que observaran en su momento Adorno y Horkheimer.

Como se puede apreciar, son múltiples los aportes de la crítica adoniana para oponerse al capitalismo neoliberal globalizado. Una crítica que adquiere una actualidad notable, en el momento en que el nuevo libera-

lismo económico fomentó en las últimas décadas una creciente e inédita mercantilización a escala mundial. Esta lógica de hiper-mercantilización global, tesis en su momento predicha por Marx y Engels (2001), se vio coadyuvada por el papel creciente de las empresas de medios de comunicación, quienes potenciaron las virtudes del “libre mercado” y la necesidad de “modernizarse” y promover el “progreso” y “evolución” hacia el nuevo mundo “interconectado”, “solidario” y “pacífico” que emergía. A su vez, la jerga tecnocrática e iluminista de los economistas cimentó la aceptación de las tesis neoliberales.

No obstante la importante eficacia de su discurso encubridor, que logró construir una sólida hegemonía cultural mediante la articulación de la democracia con el liberalismo político y económico y el fenómeno de la globalización (Ezcurra, 1998), la consecuencia tangible de este proceso de barbarie disfrazado de unidad global, libertad, progreso y modernización social, fue la presencia de una globalización asimétrica, que tendió a eliminar la singularidad de las culturas alternativas, e incentivó la destrucción del medio ambiente, además de pauperizar al “Tercer mundo”, mientras se beneficiaban las antiguas potencias coloniales e imperiales y los grandes grupos de poder capitalista nacionales y transnacionales. Finalmente, la ideología neoliberal globalizada, con sus metáforas míticas de la reconciliación y universalización plena, su lógica de consumo masivo, y su extensión del mercantilismo a escala mundial, generó un creciente conformismo y apatía social hacia el nuevo capitalismo en marcha. Ello permitió una mayor y mejor acumulación de los sectores de poder, en desmedro de los sectores subalternos o dominados, facilitando, a su vez, la reproducción material del capitalismo (Harvey, 1998; Borón, 1999).

Sin embargo, desde la dialéctica negativa, sabemos que no existe, ni puede existir jamás, nada parecido a un final hegeliano de la historia, ya que la historia no tiene posibilidad de universalizarse plenamente. La lucha de clases, en tanto manifestación concreta de la negatividad, muestra que este elemento de negación es intrínseco a la historia y que no puede eliminarse en el intento mítico de universalización total. De allí que sus herramientas subversivas puedan ser utilizadas para oponerse radicalmente al Pensamiento Único neoliberal y a su lógica política de homogeneización económica y sociocultural a escala global (5).

4. La teoría psicoanalítica lacaniana

La teoría psicoanalítica lacaniana, creada al calor de la figura excluyente de Jacques Lacan (1901-1981), se desarrolló desde mediados del siglo

pasado como un intento de superación posfundacional del psicoanálisis freudiano. Su contexto histórico-político de emergencia nos remite a la expansión del estilo de vida individualista e hiper-consumista anglosajón, lo que condujo a Lacan a realizar una profunda crítica a la creciente racionalización y objetivación del conductismo y su lógica positivista (Stavrakakis, 2010). En el marco de un pensamiento interdisciplinario y complejo, Lacan, quien se definía como freudiano, incursionó detenidamente en la lectura crítica de varios de los más importantes teóricos y filósofos antiguos y contemporáneos. En particular, resulta interesante observar la influencia que han tenido en sus análisis la filosofía griega, pensadores centrales de la Modernidad, como Kant, Hegel, Nietzsche, Marx y Heidegger y el estructuralismo francés de Lévi Strauss y De Saussure. Además, debemos mencionar la influencia del pragmatismo semiótico de Pierce, la semiótica de Jacobson y Benveniste, la filosofía de Kojève, la epistemología crítica del segundo Wittgenstein, Quine, Lakatos, Godel y Frege y la filosofía de Merleau Ponty (Lacan, 1971-1972, 1987, 2005, 2006, 2008, 2009). Estas influencias nos permiten destacar las evidentes afinidades entre su pensamiento y la filosofía política y social crítica, tal como ha sido profundizado por varios de sus principales herederos (Althusser, Zizek, Badiou, Laclau).

4.1. El psicoanálisis lacaniano, o el “no todo” del sistema universalista, objetivista y racionalista

Entre los múltiples aportes de Lacan al pensamiento crítico, una de las contribuciones más interesantes es su teoría de los tres registros. Según destaca el teórico francés en sus últimos seminarios, todo sistema contiene tres instancias o registros anudados: lo real, lo imaginario y lo simbólico (RSI). Mientras que la realidad se estructura mediante el orden simbólico, su constitución como unidad es siempre imaginaria. Finalmente, existe un componente de lo Real, que impide la eficacia absoluta de la realidad estructurada. En ese marco, Lacan sostiene la tesis de que la realidad es siempre “no toda”, al estar penetrada por la negatividad inmanente de lo Real-imposible (Lacan, 1971-1972: 4 y ss.; 2006, 2008, 2009: 12). Se presenta, de este modo, una profunda crítica a toda idea de universalidad desde la imposibilidad de decir estructuralmente toda la verdad.

Para oponerse al universalismo, Lacan desarrolla una profunda crítica epistemológica a la lógica formal. En ese marco, se remonta a Aristóteles para criticar el modo de razonamiento lógico-deductivo, extendiendo esta crítica al empirismo, para concluir con el rechazo al conductismo y al positivismo lógico (Lacan, 2005, 2006, 2008). Tomando como base las

críticas post-empiristas y piercianas, en el Seminario XIX Lacan (1971-1972: 37 y ss.) profundiza en la elaboración de una topología basada en la teoría de los conjuntos, mostrando, mediante diversos ejemplos, los límites de la lógica deductiva, la imposibilidad de la objetividad y de la plena universalidad. Como señala Alemán (2009: 66), tres son las condiciones que, según Lacan, lo Real le impone a la realidad: la inexistencia de un “metalenguaje”, la ausencia de “relación sexual” y la afirmación de que “no hay universal que no tenga como límite un universal que lo niega”. Estos condicionamientos le permiten destacar la existencia de un singular concreto que muestra los límites de toda universalidad y de toda objetividad plena (Lacan, 1971-1972), y referirse a una verdad que sólo puede ser “medio-dicha” (Lacan, 1971-1972: 4, 2006: 37, 2008, 2009: 12).

Una segunda contribución central de Lacan al pensamiento crítico consiste en destacar el deseo inconsciente de alcanzar la universalidad objetivista. En ese contexto, a partir de contribuciones de Freud (1973), la lingüística estructuralista de De Saussure (1959) y el uso de los conceptos de metáfora y metonimia de Jacobson (1985), sostiene que las formaciones del inconsciente permiten superar imaginariamente esta imposibilidad del Uno-todo, estructurando un lenguaje coherente basado en “metáforas” y “metonimias”, que apuntan al deseo (imposible) de la totalidad (Lacan, 2006, 2008, 2009: 42-45). De este modo, con la construcción imaginaria de formaciones discursivas que suplen lo Real imposible, es posible entender las diversas construcciones metafóricas de lo Uno, que el llamado Discurso del Amo ha generado históricamente para perpetuar su dominación (Unidad, Dios, Orden, Paz, Cuerpo, Ser, Sustancia, Reconciliación, etc.) (Lacan, 2008: 31).

Finalmente, recuperando algunas contribuciones de la dialéctica Amo-Esclavo del hegelianismo, a partir de la reinterpretación kojéviana, en el Seminario XVII Lacan (2006) destaca cuatro posiciones discursivas y políticas a ser combatidas, definidas como el discurso del Amo antiguo, el discurso del Amo moderno o discurso del Universitario, el discurso de la histórica y luego incorpora el Discurso Capitalista (6). En ese marco, Lacan se refiere al concepto de “goce”, para resaltar los vínculos inconscientes que históricamente han unido a los dominados (los “esclavos”) con el discurso del Amo. Así, mientras que en la Antigüedad este Amo era representado por el tenedor de esclavos (la famosa dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel), siendo el “reconocimiento” del “saber hacer” el eje de la dominación, en el capitalismo moderno se articula el dominio objetivista de la Ciencia y el “supuesto saber” de la técnica al servicio del sistema, básicamente a partir del uso de la ciencia formal y la matemática, junto

con el consumo masivo de mercancías creadas para causar su deseo (imposible) de ser satisfechas (Lacan, 2006).

Mediante estas contribuciones, Lacan desarrolla una profunda crítica a toda forma de universalidad, a la creciente mercantilización capitalista, y a las formas de dominación basadas en la objetivación científica y la racionalización humana.

4.2. Contribuciones del psicoanálisis lacaniano para una crítica al universalismo objetivista de la globalización neoliberal

Desde la interpretación herética que asumimos en este trabajo, no compartida por todos sus exégetas, la teoría lacaniana puede brindarnos algunas herramientas clave para desarrollar una crítica radicalizada a los valores hegemónicos del capitalismo. En ese marco, asumimos un enfoque posicionado dentro de lo que ha sido definido como la “izquierda lacaniana” (Alemán, 2009; Stavrakakis, 2010). Ello nos permite resaltar la potencialidad de las herramientas analíticas del célebre psicoanalista para criticar radicalmente los valores e ideales de la globalización neoliberal, de modo tal que:

a) La teoría del discurso de Lacan nos muestra que todo intento de universalidad, como es el caso del Fin de la Historia neoliberal, no es más que un intento mítico, que niega la falla ontológica de toda estructura, constituyéndose en una fantasía o “fantasma” que se debe “atravesar” para alcanzar la verdad (que es siempre “media dicha” y, por lo tanto, no toda).

b) Frente a la imposibilidad del Uno-todo, la teoría de los conjuntos y el concepto de nudo borromeo nos permite destacar las construcciones imaginarias, que intentan infructuosamente suplir lo Real (como estructuralmente imposible) por medio de metáforas y metonimias. En ese marco, nos permite criticar el deseo inconsciente de alcanzar este Uno todo, a partir de la edificación fantasiosa de metáforas unarias (como la “aldea global”).

c) Los aportes de la Teoría de los cuatro discursos nos permite criticar las formas de dominación política de los discursos tecnocráticos (que Lacan denomina Discurso Universitario), basados en el supuesto saber objetivo del conocimiento. A su vez, nos permite criticar las formas de dominación mercantilizadas, que construyen los deseos fantasmáticos (e imposibles) a ser satisfechos (Discurso Capitalista). Finalmente, nos permite criticar a los discursos posmodernos (que Lacan define como “psicóticos” en su variante más radical e “históricos” en su versión más moderada), por abandonar la necesidad de construir “lazos sociales” alternativos y ser funcionales a la dominación del sistema.

d) El concepto de goce y de plus de goce de Lacan nos permite comprender las ligazones afectivas y criticar radicalmente las formas de dominación social del Amo moderno, en base a los mandatos culturales imperativos (superyoicos), el saber-poder adherido al discurso y los apegos inconscientes al orden social.

5. Reconsiderando algunas afinidades teóricas entre ambas perspectivas

A primera vista, podría decirse que la Teoría Crítica y el psicoanálisis lacaniano no comparten ningún elemento en común. En efecto, la primera de ellas se sitúa dentro del campo del marxismo no ortodoxo, y realiza una profunda crítica al funcionamiento del sistema capitalista y su lógica de dominación burguesa. El segundo, por su parte, se centra en los padecimientos individuales en relación a los “malestares de la cultura”, destacando la necesidad de atravesarlos por la vía del análisis interpretativo del discurso inconsciente, que lleva a cabo el terapeuta. A su vez, la Teoría Crítica entiende al lenguaje como “falsa conciencia” y ocultamiento o “fetichización” de la lucha de clases y la explotación capitalista. El psicoanálisis, en cambio, revaloriza la función del orden simbólico como determinante y estructurador del sujeto y de la propia realidad social, rechazando la posibilidad de situarse de forma externa al lenguaje. Sin embargo, si profundizamos un poco en el análisis y las contribuciones que se derivan explícita e implícitamente de cada una de estas teorías, y en particular en los dos pensadores que hemos rescatado, podemos observar algunas sorprendentes afinidades teóricas y políticas. A continuación, intentaremos resumirlas, a los fines de este trabajo.

5.1. La herencia teórica en común entre Adorno y Lacan

En primer lugar, debemos considerar que ambos pensadores tienen como base a una serie de referentes teóricos en común. Entre ellos, debemos destacar a Hegel, Kant, Nietzsche, Marx y Freud. Mientras que de Hegel, tal vez la influencia compartida más relevante, ambos retoman y reformulan críticamente la idea de dialéctica, concentrándose en el aspecto de negación de lo universal concreto y la imposibilidad de su superación sintética (Adorno, 2002: 37; Lacan, 2006: 83), de Marx retoman el componente crítico inmanente y su dimensión materialista dialéctica, si bien en Lacan se rechaza la negación lógica de lo universal. De Nietzsche, ambos retoman sus críticas al objetivismo y al positivismo y su énfasis en el elemento mitológico, aunque rechazan su relativismo extremo (Adorno, 2002: 157; Lacan, 2006:

126-127). Finalmente, las contribuciones teóricas de Freud, ampliamente desarrolladas por Adorno (Safatle, 2005), les sirven para profundizar en los elementos irracionales y pulsionales (deseantes) y, junto con los aportes marxistas, contribuyen a criticar las formas de “alienación” social que están en la base del modo de funcionamiento del sistema capitalista.

Introduciéndonos ahora en sus contribuciones específicas, sostenemos que en ambos pensadores es posible hallar una extendida crítica al orden social hegemónico y su intento de 1) universalidad, 2) objetividad científica, 3) racionalización y 4) mercantilización, así como a una profunda crítica al 5) mito del progreso del positivismo.

5.2. Las críticas compartidas a la universalización

Comenzando por la crítica a la universalidad, hemos visto que Adorno se oponía, desde una reinterpretación no finalista de Hegel, al intento de universalización plena. En ese marco, destacaba el elemento de negatividad singular que habita en todo universal. De un modo similar, dirigido al universalismo de la lógica formal aristotélica, Lacan señala que el intento de alcanzar el Uno pleno resulta estructuralmente imposible, limitado por la presencia ineludible de lo Real, que muestra el “no todo” de todo sistema que pretenda alcanzar la totalidad o universalidad. En ambos casos, se destaca, además, la realidad mítica de todo intento de universalización y la necesidad de pensar en las particularidades, singularidades y diferencias que son reprimidas.

5.3. Las críticas compartidas al objetivismo científico

En relación a la crítica al objetivismo, señalamos que Adorno criticaba la lógica empirista del conductismo, que apela a las matemáticas y a las estadísticas para eliminar al sujeto. En palabras del pensador alemán:

La naturaleza es, antes y después de la teoría de los cuantos, aquello que resulta necesario concebir en términos matemáticos, incluso aquello que no encaja perfectamente, lo irresoluble y lo irracional, es asediado muy de cerca por teoremas matemáticos (Adorno y Horkheimer, 2002: 32).

Esta primacía de lo matematizante como método de objetivar lo social, lo conduce a afirmar que “el iluminismo identifica el pensamiento con las matemáticas. Por así decirlo, se emancipa a las matemáticas, se las eleva hasta prestarles un carácter absoluto” (2002: 32). En ese contexto de objetivación científicista, que llega a su apogeo con el positivismo lógico del Círculo de Viena, Adorno y Horkheimer concluyen que “la ciencia, en

su interpretación neopositivista, se convierte en el esteticismo, sistema de signos absolutos, carente de toda intención que lo trascienda” (2002: 26). De este modo, “identificando por anticipado el mundo matematizado hasta el fondo de la verdad, el iluminismo cree impedir con seguridad el retorno del mito” (2002: 32). Como destacan los autores, “el procedimiento matemático se plantea como necesario y objetivo: transforma al pensamiento en cosa, en instrumento” (2002: 33). La dialéctica, sin embargo, muestra el “desgarrón entre el sujeto y el objeto” (Adorno, 2002: 12), que a partir de ahora se “compenetran” (Adorno, 2002: 130).

De un modo similar, hemos visto que Lacan también realiza una profunda crítica al objetivismo científico. En su Discurso sobre Roma, al igual que en los Seminarios XVII, XIX y XX, el célebre psicoanalista francés se remonta hasta Aristóteles, para luego criticar la continuación de esta lógica objetivista en el empirismo. Finalmente, concluye su análisis crítico en el positivismo lógico y en el conductismo, oponiéndose a su intento de eliminar toda forma de subjetividad y particularidad, a partir de su aplicación de métodos estadísticos y matemáticos. En ese marco, Lacan sostiene que no existe un “metalenguaje”, y que el sujeto forma parte constitutiva de todo objeto, al construirlo (nunca plenamente) mediante el orden significante (7) (Lacan, 1971-1972, 2005, 2006, 2008).

5.4. Las críticas compartidas al racionalismo

La crítica epistemológica al objetivismo se conjuga, en ambos pensadores, con un rechazo al racionalismo. En el caso de Adorno, la crítica se dirige a toda forma de dominación asociada al saber, en tanto fuente de poder. Anticipándose a las críticas foucaultianas y posmodernas, sostiene que:

Desde que el lenguaje entra en la historia, sus amos son sacerdotes y magos. Quien ofende los símbolos cae, en nombre de los poderes sobrenaturales, en manos de los tribunales de los poderes terrestres, representados por esos órganos agregados a la sociedad (Adorno y Horkheimer, 2002: 28).

En ese marco, se opone a un “sistema racional en manos de los absolutamente iluminados, que guían ya a la sociedad hacia la barbarie” (2002: 28). Hemos visto, además, la profunda crítica a la racionalidad instrumental del capitalismo, un proceso que llegaría a su apogeo con la experiencia del nazismo. Adorno critica, en ese contexto, la organización y expansión

del capitalismo tecno-científico y su función de control, disciplinamiento y cosificación social (2002: 29-31).

De un modo llamativamente similar, Lacan comparte también un profundo rechazo al racionalismo, vinculándolo a la dominación política basada en el “sujeto supuesto saber” que promueve la Ciencia. Si bien se concentra en el componente inconsciente que sobredetermina esta dominación del Amo moderno (Lacan, 2006), podemos observar el rechazo conjunto a la “represión” de la parte no racional del hombre, la parte instintiva y pasional, que Nietzsche y Freud destacaran como inherente. Como afirman Adorno y Horkheimer, en un pasaje memorable:

Bajo la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas, reprimidos o desfigurados por la civilización. Gracias al presente fascista, en el que lo que estaba escondido surge a la luz, también la historia manifiesta aparece en su relación con ese lado nocturno, que ha sido descuidado tanto por la leyenda oficial de los estados nacionales, como por su crítica progresista (2002: 222).

Esta crítica al racionalismo conduce a ambos pensadores a la revalorización de la “naturaleza prohibida” (Adorno y Horkheimer, 2002: 226) y los instintos animales reprimidos por la Civilización moderna, una crítica que, curiosamente, Adorno y Lacan coinciden en situar no sólo en Nietzsche, sino también en el Marqués de Sade (Lacan, 1987: 744, Adorno y Horkheimer, 2002: 94) (8).

5.5. Las críticas compartidas a la mercantilización capitalista y a la producción deseante de necesidades

Un cuarto elemento en común en ambos enfoques es la crítica al mercantilismo capitalista. En el caso de Adorno, se opone ferozmente al modelo estadounidense, en el que “cada cual vale lo que gana” (Adorno y Horkheimer, 2002: 203). Esta crítica al “homo oeconomicus” (2002: 193) se relaciona con una crítica más amplia al modelo de funcionamiento sociocultural del capitalismo moderno, que impone un “principio del sí” que “exige la autoalienación de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico” (2002: 37). En su profunda crítica a la hipermercantilización de la Sociedad de Consumo, Adorno sostiene que los dominados “asumen las ideas de los dominadores, creen

en el mito del éxito aun más que los afortunados”, y así, “se someten sin resistencia” (2002: 131). En ese sentido, destaca el papel de “las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura”, que “inculcan en el individuo los estilos obligados de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decorosos y razonables” (2002: 35). Particularmente, se centra, como hemos visto, en el rol que ejercen las industrias culturales, que se basan en generar una “necesidad producida”, cuya “ideología son los negocios” (2002: 134). La idea, básicamente, consiste en que:

Sus súbditos no alcancen jamás aquello que desean, y justamente con ello deben reír y contentarse. La frustración permanente impuesta por la civilización, es enseñada y demostrada a sus víctimas en cada acto de la industria cultural, sin posibilidad de equívocos. Ofrecer a tales víctimas algo y privarlas de ello es un solo y mismo acto (Adorno y Horkheimer, 2002: 138).

En efecto, la lógica del sistema se basa en crear circularmente necesidades de consumo en la sociedad, para hacer de los sujetos “eternos consumidores” de mercancías, de modo tal que la promesa de satisfacer las necesidades termina siendo un engaño:

El principio impone presentar al consumidor todas las necesidades como si pudieren ser satisfechas por la industria cultural, pero también organizar esas necesidades en forma tal que el consumidor aprenda a través de ellas que es sólo y siempre un eterno consumidor, un objeto de la industria cultural. La industria cultural no sólo le hace comprender que su engaño residiría en el cumplimiento de lo prometido, sino que además debe contentarse con lo que se le ofrece (Adorno y Horkheimer, 2002: 139).

En ese marco de dominación político-cultural, Adorno concluye con una profunda crítica al mito de la “libertad” de los individuos, destacando, en otro pasaje que antecede a las críticas foucaultianas, la imposibilidad construida de ir a contracorriente de lo impuesto:

El amo no dice más debes pensar como yo o morir. Dice: eres libre de no pensar como yo, tu vida, tus bienes, todo te será dejado, pero a partir de este momento eres un intruso entre nosotros. Quien no se adapta resulta víctima de una impotencia económica que se prolonga en la impotencia espiritual del aislado (Adorno y Horkheimer, 2002: 131).

La teoría lacaniana también criticará, tempranamente, al modelo de sociedad y cultura anglosajón (Stavrakakis, 2010). En ese marco, resulta interesante observar las similitudes que pueden hallarse en relación al rechazo a la sociedad de consumo y su lógica de creciente mercantilización social. Al igual que Adorno y parte de la Teoría Crítica (Marcuse, 1983), el psicoanalista francés criticará la lógica del capitalismo de crear necesidades asumidas como deseos necesarios y fundamentales para alcanzar la felicidad del sujeto. Además, señalará la imposibilidad de que estas necesidades creadas puedan ser satisfechas plenamente. Finalmente, vinculará estos imperativos consumistas a la dominación capitalista. En ese sentido, sostendrá que el “Amo moderno”, a diferencia del Amo que prevalecía en la Antigüedad, basa su fuente de legitimidad en la conjunción (“copulación”) de dos discursos: el de la Ciencia y el del Capitalismo (Lacan, 2006: 174). Mientras que el primero, también llamado Discurso Universitario, se basa en la asociación del poder con un (supuesto) saber superior asociado a la aplicación de las matemáticas, las estadísticas y la lógica aristotélica (con el plus de goce del saber-verdad como complemento de la dominación), el segundo se centra en la creación de necesidades (gadgets o letosas) que se desean, pero que resultan imposibles de ser satisfechos plenamente (Lacan, 2006: 174 y ss.).

En ese contexto, si bien Adorno es más radical en su crítica al capitalismo como sistema de dominación, mientras que Lacan buscaba particularmente oponerse a la lógica de hiper-medicalización de la psicología y la psiquiatría hegemónica, que forcluyen lo Real (9), podemos hallar importantes afinidades ideológicas entre ambas corrientes. Estas afinidades pueden resumirse en su feroz crítica tanto a la Ciencia conductista anglosajona, con su método objetivista y universalista, como a la creciente mercantilización social, con su edificación imaginaria de necesidades de consumo creadas con el objeto de causar su deseo (10). De hecho, en algunos pasajes de su obra, el propio Lacan se opone al mercantilismo y a la objetivación de la ciencia con términos como la “alienación del sujeto” (Safatle, 2005: 29).

5.6. Las críticas compartidas al positivismo

Junto a estos cuatro elementos, es posible hallar un quinto (y anudado) aspecto crítico compartido, que consiste en el rechazo al positivismo. En el caso de Adorno, la oposición se establece en relación a la idea de progreso histórico, lineal y ascendente. En ese marco, al igual que en Benjamin (11), la crítica se centra en las llamadas filosofías de la historia, entre las que se incluirá al cristianismo, el idealismo y al propio marxismo “realmente

existente”. En cada una de estas filosofías universalistas persiste un mecanicismo determinista y positivista en el que, como luego destacara Hannah Arendt, “el bien, que en realidad es abandonado al sufrimiento, es disfrazado de fuerza que determina el curso del mundo y finalmente triunfa” (en Adorno y Horkheimer, 2002: 125). Frente a este optimismo decimonónico, Adorno resalta que “la historia, como objeto de una teoría unitaria, como algo construible, no es el bien, sino precisamente el horror” (Adorno y Horkheimer, 2002: 215).

Lacan, de un modo similar, se constituirá en uno de los pensadores contemporáneos más críticos de la idea de progreso y evolución lineal y teleológica de la sociedad. El célebre psicoanalista francés destacará, en ese sentido, la imposibilidad de eliminar el componente de deseo inconsciente del sujeto. En ese marco, rechazará la posibilidad de que el sujeto pudiera desligarse de sus elementos pulsionales y agresivos, para alcanzar un orden en el que primara la racionalidad y el consenso. Las críticas al conocimiento científico y a la idea de objetividad lo conducirán, además, a criticar la mítica idea positivista del progreso humano (Lacan, 1971-1972: 84, 2006: 112).

6. Acerca de la construcción de una alternativa contra-hegemónica en Adorno y Lacan

Una última aproximación comparativa entre ambos autores nos permite interrogarnos acerca de la capacidad de construir una alternativa política que pudiera oponerse de forma concreta a la dominación capitalista, más allá de las críticas radicalizadas a su modo de funcionamiento. Comenzando por Adorno, hemos visto que en *Dialéctica del Iluminismo*, el pensador alemán, en compañía de Horkheimer, efectúa una profunda crítica al capitalismo y sus métodos de racionalización y dominio instrumental. En ese marco, signado por el triunfo del fascismo en Europa y el éxito de la Sociedad de Consumo en el mundo anglosajón, prevalece una visión pesimista sobre el futuro, que lo lleva a justificar que el propio Iluminismo es “totalitario” (Adorno y Horkheimer, 2002: 16-33).

No obstante este hondo pesimismo sobre el futuro de la humanidad, no siempre compartido por los pensadores de la Teoría Crítica (12), algunos pasajes de aquella obra permiten dilucidar una alternativa política que permita reafirmar la “praxis subversiva” (Adorno y Horkheimer, 2002: 47). Recordemos que Adorno propone una “dialéctica negativa”, que enfatiza en el elemento de inherente negatividad y la presencia de la singularidad, frente al “fantasma de una totalidad” (Adorno, 2002: 19) del mundo moderno. En ese marco, se presenta un rechazo a la “inmanencia positivista”,

definido como un “tabú universal”, que hace creer que “no existe ya nada afuera, puesto que la simple idea de un afuera es la fuente genuina de la angustia” (Adorno y Horkheimer, 2002: 24). Sin embargo, como agregan, en otro pasaje memorable, “si con la expansión de la economía mercantil burguesa el oscuro horizonte del mito es aclarado por el sol de la ratio calculante”, al mismo tiempo, “bajo sus gélidos rayos maduran los brotes de la nueva barbarie” (2002: 39). De este modo, como luego ocurriría en Foucault (2003), la crítica a las formas de totalización del sistema siempre deja abierta la capacidad de “resistencia” al poder por parte del sujeto.

Según Adorno, la interpretación de la obra de arte es una de las posibilidades de expresar la crítica política a la “finitud de la filosofía que hace ostentación de infinitud”, ya que siempre deja abierto un “pequeño resto de diferencia”, que permite materializar lo que es “heterogéneo”, creando “dengues de su propio significado” (Adorno, 2002: 19-26). Este énfasis en la negatividad y su singularidad particular es analizado más explícitamente en los textos sobre la estética. Allí, Adorno (1980) destaca que toda obra de arte, pese a pertenecer a la cultura dominante, actuando bajo una apariencia de universalidad de sentido, adquiere potenciales de autonomía que permiten desarrollar una crítica política al sistema. En efecto, siempre existe el “arte autónomo”, en tanto capacidad libertaria del objeto singular, que resulta irreductible al intento de universalizarlo plenamente. Esta irreductibilidad significativa, cuya eficacia se incrementa de acuerdo a su menor grado de realismo y su mayor utilización metafórica, es lo que le permite ejercer una autonomía potencial, lo que se relaciona con su singularidad material y, por lo tanto, con su falsa totalidad.

En ese marco de autonomía relativa del arte, un eje destacado también por Marcuse (1983: 43 y ss.) (13), es como puede alcanzarse el objetivo señalado en Dialéctica del iluminismo, de que “el iluminismo mismo, convertido en dueño de sí y en fuerza material”, sea capaz de “romper los límites del iluminismo” (Adorno y Horkheimer, 2002: 198). En efecto, lejos de asumir un irracionalismo nietzscheano, Adorno propone una “crítica” de la “razón” (Adorno, 2002: 81), en el que los mismos métodos del capitalismo son utilizados para superarlo. Esta “ilustración radicalizada” (Adorno y Horkheimer, 2002: 26), por lo tanto, no se reduce a la mera denuncia del sistema, al estilo de la crítica iluminada del kantismo, sino que enfatiza, en consonancia con el materialismo marxista, la necesidad de alcanzar la “emancipación” y la “liberación” humana (2002: 33). Precisamente, la capacidad de negatividad que se encuentra presente en la obra de arte, es una de las llaves que permiten la construcción de una alternativa potencial al capitalismo y su lógica de dominación (14).

Esta capacidad subversiva de la obra de arte, en tanto significativa inacabado y polisémico capaz de generar una contracultura, le permite a Adorno destacar la negatividad ontológica, frente a los intentos de reconciliación y objetivación del universalismo y el racionalismo capitalistas. A su vez, le permite resaltar la crítica a los poderes que se ocultan en este mito iluminista, que “mantiene a los individuos en su lugar” (Adorno y Horkheimer, 2002: 36). En ese marco, frente a los intentos de promover la “destrucción del sujeto” (Adorno y Horkheimer, 2002: 59), y frente al rechazo análogo a las posturas “relativistas” del idealismo, que reniegan de la crítica al sistema de dominación y la necesidad de trascender la mera contemplación platónica (Adorno, 2002), concluyendo también por eliminar al “sujeto hablante individual” (Adorno: 1992: 17), Adorno promueve una especie de sujeto materialista parcial.

Desde la teoría lacaniana, pese a sus importantes diferencias de enfoque (15), se hace presente un esquema similar. Mientras que en algunos trabajos iniciales, su influencia estructuralista saussuriana le dificultaba “salir” del “sistema”, a partir de sus textos situados más firmemente dentro del post-estructuralismo, particularmente desde su Seminario XVI, se hace presente en toda su magnitud el papel “subversivo” de lo Real. Al igual que en la obra de arte de Adorno, para Lacan toda construcción simbólica contiene un “resto” que no puede ser totalizado y absorbido por el sistema. Ese resto constitutivo es lo que permite que emerja en algún detalle de la estructura el componente de lo Real, en tanto presencia ineludible de lo imposible. Al igual que Adorno y su “dialéctica negativa”, este componente ahistórico se anuda al orden de lo simbólico para historizarse y materializarse bajo la forma de síntomas “históricos”, de modo tal que la teoría lacaniana de lo Real no se asemeja a la inaccesibilidad plena de la Cosa del kantismo (Lacan, 1971-1972, 2005: 95). En cambio, la materialización de lo Real en el síntoma, que para Lacan fue “inventado” por Marx (Lacan, 2009: 152), tiene la capacidad potencial de producir, como el resto que siempre genera la obra de arte en Adorno, una subversión material de las premisas del funcionamiento del sistema, desde las entrañas del mismo.

Precisamente, Lacan sitúa a su enseñanza como una “subversión” analítica como efecto de lo Real-imposible (Lacan, 2006: 74, 199), pero que también tiene implicancias “en lo político” (Lacan, 2006: 83). Ello explica las críticas al discurso capitalista y al “saber absoluto” y su posicionamiento a favor del “sentido crítico” en “materia de política” (Lacan, 1971-1972: 84). Pero también explica que la crítica no sea puramente conceptual, sino que reafirme la necesidad de pasar del “pensamiento” al “acto” (Lacan, 2006: 191). En ese marco, ambos pensadores comparten, por caminos

diferentes, una profunda crítica política al relativismo, al idealismo trascendental y a todo intento de universalización y reconciliación por parte del capitalismo moderno, criticando al Iluminismo y al racionalismo, aunque sin abandonar plenamente sus premisas.

Ahora bien, debemos destacar que, por momentos, Lacan trasciende la mera ontología crítica, para asumir la necesidad de construir lazos sociales alternativos al modelo hegemónico. Así, lejos de reducir el “acto” político al imperativo de “atravesar la fantasía” ideológica (Žižek, 1992), en sus últimos Seminarios se interroga sobre “el saber hacer ahí con el síntoma” (Aleján, 2009: 35). En ese contexto, en el Seminario XVII, íntimamente vinculado a la crítica política de Lacan a la modalidad de protesta social del Mayo Francés, el psicoanalista diferencia al Discurso del Analista del Discurso Histérico de los estudiantes, al definir al primero como un discurso del lazo social que reconoce su aspecto estructuralmente “fallado” (Real) (Lacan, 2006: 191 y ss.). En ese marco, el empleo del concepto de “objeto parcial” (Lacan, 1971-1972: 102, 2006) le/nos permite pensar en construcciones alternativas que se opongan a la racionalización, universalización, objetivismo y mercantilización del capitalismo contemporáneo, mediante la conformación de “lazos sociales” signados por su constitución “no toda” y, por lo tanto, promoviendo el respeto a la diferencia y la pluralidad. En ese sentido, si bien en Lacan la alternativa al universalismo y al idealismo no lo conduce a asumir el materialismo histórico marxista, no deja de destacar el aspecto material de la crítica, que se expresa en la simbolización corporal del síntoma como límite del discurso dominante, junto a la necesidad de construir “acontecimientos” alternativos, signados por el lazo social parcial (16).

7. A modo de conclusión

El objetivo principal de este trabajo consistió en brindar algunas herramientas para contribuir a la construcción de un marco teórico, epistemológico, ético y político crítico, tendiente a la formación de una hegemonía cultural alternativa al capitalismo neoliberal y sus premisas ideológicas. Como hemos visto, tanto Adorno, como Lacan, han construido una teoría y una filosofía política y social que contiene elementos fundamentales para llevar a cabo esta tarea. En ese marco, la articulación dialógica entre estos dos enfoques “subversivos”, fieles herederos de uno de los máximos símbolos del pensamiento “a contrapelo de la Historia”, como lo es Freud, nos permite poner en cuestión la formación ideológica del capitalismo en su fase actual, al tiempo que nos brinda la posibilidad potencial de

construir una alternativa política que logre superar sus principios y valores socioculturales, teórico-epistemológicos y ético-políticos.

Como señala Adorno, aunque el capitalismo universaliza, objetiviza y despolitiza la realidad, la obra de arte contiene el potencial de generar un plus de autonomía que le permite ser usado como elemento de subversión contra el orden dominante. Este plus irreductible lo hemos asimilado al resto lacaniano, que siempre habita residualmente dentro del orden signifiante, y permite que el Esclavo vuelva a apropiarse de su poder emancipador, que quedara en manos del Amo moderno y su dominio mediante el Discurso Capitalista. En ese marco, en ambas perspectivas se abre la brecha disruptora para atravesar la fantasía reificadora del orden hegemónico y pensar en caminos alternativos tendientes a superar el universalismo, racionalismo, objetivismo e hipermercantilismo que caracterizan a los tiempos actuales de capitalismo neoliberal globalizado. Un capitalismo depredador y excluyente que somete a la naturaleza a sus propios designios, mercantiliza y cosifica las relaciones sociales, universaliza y objetiviza la realidad y, de este modo, forcluye la aparición del sujeto y la posibilidad de alcanzar su emancipación humana, premisas de base que guían a la Teoría Crítica y el psicoanálisis.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina), 26 de junio de 2013.

Notas

(1) La única excepción que hemos hallado, que destaca algunos elementos en común entre ambos pensadores, puede verse en Safatle (2005).

(2) No analizaremos en este trabajo la crítica de Adorno a Benjamin, aunque podemos señalar que la misma se relaciona con el uso ortodoxo que este hace del materialismo histórico. También le reprocha que habría una “falta de dialéctica” y un excesivo “mesianismo” en su enfoque (Adorno y Benjamin, 1998: 15-19).

(3) Recordemos que Hegel partía desde una concepción idealista, construyendo una filosofía de la historia basada en la manifestación de la Idea (Espíritu) mediante la dialéctica. En ese marco, en su célebre “Filosofía del Derecho”, el filósofo alemán soluciona la contradicción inherente en su “Estado ético”, universalizando la defensa del Monarca Absoluto de su Prusia natal del siglo XIX, en tanto materialización final de la Idea (Hegel, 1998). Otros exégetas, en cambio, sostienen que en la dialéctica hegeliana nunca se produce la superación final de la contradicción (Zizek, 1992).

(4) La crítica de Adorno (1992) se centra en lo que define como la “jerga de la autenticidad”, en relación a la filosofía existencialista de Kierkegaard, Jaspers, Rilke, Bergengruen, Bollnow y, en particular Heidegger, a quien, además de promover un objetivismo, lo acusa

fundamentos en humanidades

de fomentar una filosofía que, necesariamente, lleva al culto a la violencia y lo irracional, a partir de la ontología de la muerte como horizonte ideal del ser ahí. En “Dialéctica negativa” Adorno dedica largos pasajes a rechazar su ontología objetivista, irracionalista y anti-dialéctica del ser y su rechazo al sujeto crítico, situando a su filosofía en un nivel similar al idealismo trascendental de Husserl (Adorno, 2002: 59 y ss.). De un modo similar, Calello comparte con Adorno su rechazo al existencialismo “auténtico” de Jaspers, Kierkegaard y Heidegger. Según afirma, en él, la única posibilidad de elegir del sujeto es su propia muerte, lo que le genera angustia existencial y retracción en sí mismo. En ese marco, se trataría de una “ontología positivista” y objetiva que busca fundar “el ser en la verdad” y “la verdad en el ser” (Calello, 2003: 102-103).

(5) Para una crítica, en esta línea, véase Calello (2003, 2010).

(6) Sobre la teoría de los cuatro discursos de Lacan, véase Álvarez (2006).

(7) Hemos analizado la crítica epistemológica de Lacan al objetivismo en Fair (2009).

(8) En ese marco, resulta curiosa la coincidencia entre el análisis del racismo hacia el judío que realizan Adorno y Horkheimer, y el análisis que desarrolla Zizek. En ambos casos, se destaca el ejemplo del judío como una necesidad inconsciente que se trasluce como proyección paranoica en el mundo externo, de un elemento que vehicula la legítima defensa de las agresiones y el temor propio. De este modo, la proyección del temor en el judío, explica el “odio feroz” hacia la diferencia (véase Adorno y Horkheimer, 2002: 177-190 y Zizek, 1992).

(9) La forclusión es un concepto lacaniano que se vincula a la represión del significante Nombre del Padre. La técnica, como señala Alemán, promueve la forclusión. Sin embargo, lo forcluido siempre “retorna en lo Real” de su imposibilidad (Alemán, 2009: 52). Este concepto ha sido empleado también para el análisis político y crítico por Zizek (1992).

(10) En este punto, cabe destacar una diferencia teórica importante entre Lacan y Adorno. Mientras que el primero subraya los aportes de Heidegger como antecedentes de la crítica hacia la sociedad de consumo y la técnica, además de destacar la importancia de su enfoque sobre el ser y el lenguaje, para situarlo en lo que hoy denominaríamos un pensador del “posfundamento” (Marchart, 2009), Adorno (1992, 2002) se opone fuertemente a su filosofía, a la que acusa de representar un idealismo anti-dialéctico que concluye en un objetivismo platónico, que elimina la libertad óptica del sujeto. Sin embargo, no todos los pensadores coinciden con esta visión objetivista de Heidegger. Para una visión alternativa, que rescata sus relaciones con la epistemología crítica de Lacan, véase Alemán (1993, 2009). Por su parte, Derrida (1989) ha destacado, en varios de sus trabajos, la crítica de Heidegger a la metafísica de la presencia platónico-hegeliana. Laclau (1993), en la misma línea, ha rescatado de Heidegger, a partir de Husserl, su visión a favor de la capacidad immanente de “reactivación” de lo social “sedimentado”. En cuanto a las críticas sobre su presunta filosofía violenta y pro-fascista, una crítica que también ha recibido Carl Schmitt, podemos referirnos a la misma lógica de “plus” que rescata Adorno de la obra de arte, para destacar su capacidad significativa de ser aplicada de formas diferentes, tal como ha ocurrido, de un modo similar, con la teoría de Nietzsche y del propio Hegel, apropiados tanto por pensadores de derecha, como de izquierda. Lo que pretendemos señalar, básicamente, es que la crítica a Heidegger, por parte de Adorno, puede llevar a una interpretación unidireccional que elimina la ontología significativa del orden simbólico, un plus que Adorno mismo encuentra intrínseco en la obra de arte, en tanto capacidad immanente de generar una nueva interpretación posible.

(11) Recordemos que, en sus famosas Tesis sobre la Historia, Benjamin vincula a la Historia más a una tempestad que se arrastra de forma “confusa”, y “a los saltos”, que a un progreso lineal e indefinido, tal como lo entendía el marxismo ortodoxo (Benjamin, 2007: 70).

(12) Marcuse (1983), por ejemplo, confía plenamente en la posibilidad de “liberación” y “emancipación” frente al dominio y explotación del capitalismo tardío.

(13) Y también por Benjamin, quien desarrolla una “politización del arte” que supone la “movilización de la experiencia histórica de los sujetos” (Gruner, 2010). No obstante, la visión

fundamentos en humanidades

adorniana se tiñe de un mayor pesimismo sobre el potencial emancipador del arte, bajo el dominio del capitalismo (Tobeña, 2010).

(14) En el caso de Marcuse (1983), no sólo de destaca la importancia del “antiarte” y la imaginación anti-burguesa, como lógica emancipadora y liberadora, sino también la necesidad de continuar la concepción más ortodoxa del marxismo.

(15) Lacan presenta una crítica más “reformista” al capitalismo, por lo que su radicalidad es mucho menor. Además, debemos recordar que en Lacan el lenguaje no constituye un “puro instrumento” que “distorsiona” la realidad (Adorno y Horkheimer, 2002: 210) (si bien por momentos, Adorno, 2002: 55-56 reconoce la importancia central del lenguaje y la retórica). Sin embargo, Lacan también destaca que la realidad social se estructura de una forma imaginaria y fantasmática, lo que implica cierta “alienación” del lenguaje mismo, simbolizado en el “estadio del espejo”. En ese sentido, en el Seminario XVIII señala que el discurso “se halla irreductiblemente alienado” (Lacan, 2009: 10). En la misma línea, en algunos pasajes críticos del objetivismo del Discurso de la Ciencia, se refiere al lenguaje como un “muro” que “reifica” las “relaciones auténticamente intersubjetivas”, si bien esta “reificación” es estructural, mientras que en Adorno es producto de un proceso de dominación capitalista (Sefatle, 2005: 29-31).

(16) Alemán (2009) sostiene, en ese sentido, que “Lacan constituye el único intento serio de poner a prueba hasta dónde lo simbólico puede y no puede transformar, a través de una praxis de lo real” (op. cit., p. 21). Sobre las implicancias de la política del síntoma para el análisis político y la elaboración de alternativas de la praxis social, véanse también, con algunas diferencias, Badiou (2007) y Stavrakakis (2010).

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1980). *Teoría estética*. Barcelona: Hyspamérica.
- ____ (1992). *La ideología como lenguaje*. Madrid: Taurus.
- ____ (2002). *Dialéctica negativa*. Madrid: Editorial Nacional.
- Adorno, T. y Benjamin, W. (1998). *Correspondencia (1928-1940)*. Madrid: Trotta.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2002). *Dialéctica del iluminismo*. Madrid: Editorial Nacional.
- Alemán, J. (1993). Aproximaciones al problema de la metáfora en el texto L'Étourdit (Lacan: Heidegger). En *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*. Bs. As.: Atuel.
- ____ (2009). *Para una izquierda lacaniana*. Bs. As.: Grama.
- Álvarez, A. (2006). *La teoría de los discursos de Jacques Lacan*. Bs. As.: Letra viva.
- Badiou, A. (2007). *¿Se puede pensar la política?*, Bs. As.: Nueva Visión.
- Benjamin, W. (2007). Sobre el concepto de la historia. En *Conceptos de filosofía de la historia*, Bs. As.: Caronte.
- Borón, A. (1999). Pensamiento único y resignación política: los límites de una falsa coartada. En A. Borón, J. Gambina y N. Minsburg (comps). *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina* (pp. 219-246). Bs. As.: CLACSO.
- Calello, H. (2003). *Gramsci: del americanismo al talibán*. Bs. As.: Altamira.
- ____ (2010). *Argentina y Venezuela: Los mitos hegemónicos, violencia política y el poder de los oprimidos*. Bs. As.: mimeo.
- De Saussure, F. (1959). *Curso de lingüística general*, Bs. As.: Losada.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Ezcurra, A. M. (1998). *¿Qué es el neoliberalismo?* Bs. As.: Ideas.
- Fair, H. (2009). Contribuciones desde el post-estructuralismo lacaniano al debate epistemológico sobre la objetividad y la neutralidad valorativa. *Revista de Filosofía*, N°63, pp. 35-63.
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar*. Bs. As.: Siglo XXI.
- Freud, S. (1973). "El chiste y su relación con el inconsciente". En *Obras completas* de Sigmund Freud. Tomo 1. Madrid: Biblioteca Nueva.

fundamentos en humanidades

- Gruner, E. (2010). *El espíritu de lo Real*. Bs. As.: mimeo.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Bs. As.: Amorrortu.
- Hegel, F. (1998). *Filosofía del derecho*. México: Juan Pablos.
- Jacobson, R. (1985). *Ensayos de lingüística general*, Bs. As.: Planeta Agostini.
- Lacan, J. (1971-1972). *Seminario XIX: Ou pire*. Bs. As.: Íntegra.
- ____ (1987). "Kant con Sade". En *Escritos II* (pp. 744-770). Bs. As.: Siglo XXI.
- ____ (2005). *El triunfo de la religión*. Bs. As.: Paidós.
- ____ (2006). *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.
- ____ (2008). *Seminario XX: Aun*. Bs. As.: Paidós.
- ____ (2009). *Seminario XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. Bs. As.: Paidós.
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Bs. As.: Nueva Visión.
- Leyva, G. (2005). Presentación. En G. Leyva (ed.). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica* (pp. 7-14). México: Anthropos-UAM.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*, Bs. As.: FCE.
- Marcuse, H. (1983). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.
- Marx, K. (1972). *Manuscritos de 1844*. Bs. As.: Polémica.
- Marx, K. y Engels, F. (2001). *Manifiesto del partido comunista*. Bs. As.: CS ediciones.
- Safatle, V. (2005). Mirrors without images: Lacan and Adorno on mimesis and recognition. *Trans/Form/Ação*. Vol. 28, N°2, pp. 21-45.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana*. Bs. As.: FCE.
- Tobeña, V. (2010). La escuela de Frankfurt ante la revolución cultural moderna. Tensiones entre el posicionamiento de Walter Benjamin y el de Theodor Adorno, *Fundamentos en Humanidades*, N°9, pp. 9-32.
- Weber, M. (1984). *Economía y sociedad. Esbozos de una sociología comprensiva*, México: FCE.
- Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Bs. As.: Siglo XXI.