

XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Sujeto, identidad e inconsciente. Notas acerca de la relación entre T. W. Adorno y J. Lacan.

Agustin Mendez.

Cita:

Agustin Mendez (2015). *Sujeto, identidad e inconsciente. Notas acerca de la relación entre T. W. Adorno y J. Lacan. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/1054>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Sujeto, identidad e inconsciente. Notas acerca de la relación entre T. W. Adorno y J. Lacan

Agustín Mendez (Fsoc-UBA)

a_mendez86@hotmail.com

Resumen

El motivo de la presente ponencia será la de poner en consideración la relación existente entre la obra del psicoanalista francés Jacques Lacan y la del pensador frankfurtiano, Theodor W. Adorno. Entre los elementos a considerar, se tendrá en cuenta principalmente la noción de sujeto que emerge de la teorización de ambos autores, la cual implica, necesariamente, indagar acerca de las prácticas particulares que el capitalismo tardío impone en la construcción de lazos políticos y sociales. Esta exigencia se debe a que tanto Adorno como Lacan ponen en el centro de sus preocupaciones los procesos inconscientes que se desencadenan en la conformación de la identidad del individuo, el modo en que los mismos se retroalimentan a partir de las estructuras dominantes, así como también la posibilidad de hallar, a partir de su estudio, prácticas y estrategias de intervención y resistencia respecto al statu quo. En consonancia con ello, el rechazo compartido respecto al fenómeno estudiantil de finales de la década de 1960, es una clara señal de que sus análisis no se refugian en un solipsismo teórico, sino que convergen en una potente crítica frente a la inmediatez de toda falsa praxis, que en lugar de buscar diversas formas de emancipación recae en nuevas modalidades de dominación y explotación

Palabras claves: ideología-plusvalía-goce-sujeto-discurso

A modo de introducción: límites del paradigma intersubjetivo

Desde finales de la década de 1980, Slavoj Žižek, con la publicación de su obra *El sublime objeto de la ideología*, se ha erigido en una de las principales voces que, entroncadas con la línea de indagación iniciada por Althusser y su grupo de estudio (Badiou, Macherey, Rancière), han destacado la importancia de la enseñanza de Jacques Lacan dentro del campo de las ciencias sociales. En el prólogo de esta obra en particular, ha señalado que el aporte del psicoanálisis es fundamental para repensar críticamente el paradigma reinante dentro de los estudios políticos, culturales y sociales, es decir, la corriente consensual y dialoguista encabezada por Jürgen Habermas, quien sostendrá que “la perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de la socialización (*Vergesellschaftung*) comunicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo

lingüístico de reproducción de la especie” (Habermas, 1999:507). Las principales ideas de este proyecto son resumidas por el autor de la siguiente manera: “sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos (Habermas, 1999:137).

Si bien la erudición habermasiana no deja de prestar atención al psicoanálisis freudiano, encontrará en este principalmente una teoría de la comunicación distorsionada, cuyo objeto es que los individuos se comuniquen de manera no distorsionada. Su lectura del psicoanálisis, se basa, por tanto, en las coincidencias metodológicas compartidas: “el papel que el psicoanálisis de Freud juega en el tratamiento de Habermas de las conexiones entre la psicología individual y el marco institucional es mucho más limitado que el que jugó en los primeros representantes de la Teoría Crítica” (Mccarthy, 1997:232). La consecuencia de este sesgo, en palabras de Joel Whitebook, es que termina por violar “un principio cardinal del psicoanálisis freudiano, esto es, la realidad e independencia del cuerpo según se formula en la teoría de los impulsos (...) para Habermas es difícil contactar con la realidad extralingüística desde dentro del igualmente círculo cerrado de la intersubjetividad (Whitebook, 1994:225).

A diferencia de este tipo de propuesta, el psicoanálisis, en la lectura realizada por Lacan y Adorno, como se trabajará más adelante, permitirá movilizar no solo la crítica a la noción de intersubjetividad, sino, también, realizar un ajuste de cuentas con la filosofía de la conciencia. Su principal aporte al campo de las humanidades, será, por tanto, complejizar y deconstruir la relación entre individuo y sociedad, ubicando como núcleo articulante de ambos a la noción de inconsciente. De esta manera, logrará redimensionar, gracias a las contribuciones freudianas, temas clásicos del marxismo, como lo son la ideología y el fetichismo, ligadas ya no a la órbita de la falsa conciencia, sino a la propia estructuración de lo real.

El discurso del capitalismo o el marxismo de Lacan

Si, tal y como sostiene Miller, la civilización es “un sistema de distribución del goce a partir de semblantes. En la perspectiva analítica, en la perspectiva del superyó (...), una civilización es un modo de goce, incluso un modo común de goce, una repartición sistematizada de los medios y las maneras de gozar” (Miller, 2005:18), el concepto a través del cual Lacan expondrá las diversas modalidades de distribución de este goce será el de discurso. Su función

es explicar la manera en que se construye el lazo social, no en términos intersubjetivos, sino a partir del modo en que el sujeto, en tanto ser parlante, es alojado y vinculado fantasmáticamente al discurso del Otro: “A fin de cuentas no hay más que eso, el vínculo social. Lo designo con el término de discurso porque no hay otro modo de designarlo desde el momento en que uno se percata de que el vínculo social no se instaura sino anclándose en la forma cómo el lenguaje se sitúa y se imprime, se sitúa en lo que bulle, a saber, en el ser que habla” (Lacan, 2007:68).

De acuerdo con su teoría, existen cuatro discursos distintos: el del Amo, el de la Histérica, el Universitario y el del Analista. Los cuatro elementos que los conforman son s1, \$, s2 y a, ocupando cada uno de ellos un lugar diferente dentro de dos binomios distintos: el agente/la verdad y el otro/producto. Estas dos díadas son complementadas por la existencia de dos prohibiciones que regulan su interacción: por un lado, la imposibilidad: el término que funciona como agente no se reduce al otro, por otro, la impotencia, donde el producto no se fusiona con la verdad.

El discurso del amo, el primero en exponer y del cual se desprenden los otros tres, mediante un cuarto de giro de los elementos, está estructurado de la siguiente manera:

El lugar del agente, ocupado en este caso por el significante amo (s1), opera como elemento que ordena el discurso, poniendo a trabajar al s2, el significante del saber y obteniendo como resulta o producto de esta operación al objeto a (causa del deseo/plus de gozar), mientras que la verdad de su discurso es el \$, el sujeto barrado, es decir, la castración.

Esta teoría, contenida especialmente en los seminarios XVI y XVII (dictados en el tumultuoso final de la década de 1960), será complementado, en la conferencia de Milán de 1972, con la descripción de una quinta fórmula, el discurso capitalista. Este se basa en una ligera modificación del discurso del amo, ya que invierte los lugares de s1 y \$, generando con ello un discurso que se mueve dentro de una circularidad sin interrupciones, retroalimentándose a sí mismo: “No les digo en absoluto que el discurso capitalista sea débil, tonto, al contrario es algo locamente astuto ¿verdad?. Muy astuto, pero destinado a reventar, en fin es el discurso más astuto que se haya jamás tenido” (Lacan, extracto de la Conferencia de Milán, 12 de Mayo de 1972).

La principal consecuencia de esta variación de los lugares entre el sujeto y el significante amo, es la negación de la castración del sujeto: “Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la Verwefung, el rechazo, el rechazo fuera de todos los campos de lo Simbólico, con lo que ya dije que tiene como consecuencia. El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos simplemente

las cosas del amor” (Lacan, extracto de la Conferencia “El saber del analista” 3 de enero de 1972)

El sujeto barrado ahora es quien encabeza la operatoria, renegando de su determinación por el lugar de la verdad. A pesar de ello, no establece ninguna relación con s_2 , con el otro/saber, de ahí que sea un discurso que no haga lazo social. El sujeto, al negar su castración, pretende ser el “autor” de su discurso, desconociendo el significante que lo funda. El s_1 , significante amo, aparece ubicado en el lugar de la verdad y desde aquí se dirige al s_2 , el saber técnico-científico, que a su vez produce objetos -“baratijas, publicidad, chismes que hay que vender” (Lacan, 2009:134)- que son entregados directamente al sujeto para taponar su falta. En este movimiento, se trasgreden las limitaciones propias de las otras fórmulas, puesto que se integra la verdad al circuito del discurso: “El s_1 pierde su función orientadora y se reduce a un imperativo ciego: ¡Consume!. El sujeto, respondiendo por ello, es en verdad menos consumidor que consumido. Ausentes las balizas identificatorias, deambula sin brújula en un mundo en el que la orientación se reduce al último objeto producido por la tecnociencia. El saber científico, subordinado a los requerimientos del mercado aplasta al *desbrujulado* con una montaña de *gadgets*” (Schejman, 2012:436).

Ahora bien, mediante la exposición de este discurso, Lacan alcanzará su mayor punto de relación con el marxismo y su teoría de la plusvalía, puesto que la lógica del objeto a es leída como estructura análoga al objeto del capital: “El plus-de-gozar apareció en últimos discursos en una función de homología respecto de la plusvalía marxista. Decir homología es decir que su relación no es de analogía. Se trata de lo mismo. Se trata de la misma estofa, en la medida en que está en juego la cinceladura del discurso” (Lacan, 2008:41).

De esta manera, Lacan encontrará en la teorización marxista de la plusvalía una inscripción simbólica que permita dar cuenta de esta estructura de pérdida y recuperación de goce en la que el viviente humano se encuentra ligado como producto de su entrada al mundo del lenguaje. El hecho de que se renuncie a un goce todo, mítico, hace que el sujeto solo pueda llevar adelante prácticas de recuperación, esto quiere decir que lo que el sujeto recupera no tiene que ver con el goce sino con su pérdida. Este goce recuperado, encuentra en la lógica de la plusvalía, su equivalente universal: “un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama la plusvalía. En nuestro nivel solo cuenta esta pérdida. No idéntico de aquí en más a sí mismo, el sujeto ya no goza. El plus de gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso. Eso es lo que da lugar al

objeto a. En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía” (Lacan 2008:20).

La analogía propuesta se basa en el hecho de que el capitalismo es una maquinaria que se desenvuelve generando un excedente a partir de una pérdida. Todo producto del trabajo humano, en pos de convertirse en una mercancía, debe dejar de ser un simple valor de uso para convertirse en un valor de cambio. Hay algo que se sustrae, que se pierde y esta pérdida es la condición de posibilidad de producir un más, la plusvalía, elemento central para el desarrollo del sistema capitalista. De esta forma, según Lacan, el valor de uso ocupa el lugar de s_1 , el mercado el de s_2 , mientras que el producto u objeto a, es la plusvalía. Esta última, proviene de la apropiación del plustrabajo realizado, es decir, del menos no pagado al proletariado por el valor que produce la venta de su fuerza de trabajo: “Aunque pagado de manera justa respecto de la consistencia del mercado en el funcionamiento del sujeto capitalista, este trabajo no pagado es la plusvalía” (Lacan, 2008: 34).

A partir de esta estructura de un mas generado a partir de un menos, Lacan establece un pliegue con la producción de mercancías, en una doble dimensión: por un lado, a través de la lógica del objeto a como causa de deseo, es decir, como objeto perdido que pone en movimiento una maquinaria de producción incesante de mercancías y, por otro, como objeto plus de goce, en el sentido de que el sujeto alcanza algo de ese goce perdido mediante el consumo de dichos objetos. Lacan tiene en cuenta, al respecto, que "castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la ley del deseo. Ese goce, faltante y ofrecido por la mercancía, sólo alcanzable en la escala invertida de la ley del deseo, es precisamente "el plus de gozar (...) que permite el aislamiento de la función del objeto a". De este modo, con la formulación del *plus de gozar*, el objeto a que causa al sujeto encuentra su lugar de inscripción en la época” (Courel, 2006:306).

Este pasaje es central para comprender el vínculo existente entre el plus de gozar y la plusvalía. Si todo discurso instaura una pérdida de goce, el discurso capitalista, a través de la marca de la plusvalía, permite entender el modo en que ese goce es administrado en la civilización actual.

De acuerdo con Marx, el fetichismo de la mercancía, produce relaciones entre objetos, en lugar de vínculos entre los hombres que los producen: “Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los

objetos, existente al margen de los productores (...) A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas” (Marx, 2009:88-89).

El análisis del fetichismo otorga las claves para entender la particularidad del discurso capitalista y su incapacidad para generar un lazo social entre los hombres. El mercado, en su ilimitado acrecentamiento, no es meramente la esfera del intercambio de equivalentes, sino que constituye la sociedad de consumo. Bajo la lógica de esta estructura social se solapan definitivamente las percepciones lacanianas con las realizadas por el hombre de Treveris: “lo que Marx denuncia en la plusvalía es la expoliación del goce. Y sin embargo, esta plusvalía es la memoria del plus de goce, su equivalente del plus de goce. El sentido que tiene la sociedad de consumidores proviene de esto” (Lacan, 1992:85). Esta función de “plus de goce” es entendida por Lacan como un tipo de goce pulsional que reside en la incorporación de objetos de consumo masivos ofertados por el mercado: “el sentido que tiene la sociedad de consumidores proviene de esto, que es a lo que constituye su elemento calificado, entre comillas, como humano se le atribuye el equivalente homogéneo de cualquier plus de goce producto de nuestra industria” (Lacan, 1992:86).

El fetichismo de la mercancía retratado por Marx, permite pensar, desde el discurso capitalista desarrollado por Lacan, el advenimiento de un nuevo tipo de subjetividad, ya que en la actualidad, la declinación del nombre del padre como interdicción del deseo materno, operatoria central para el establecimiento del lazo social, tiene como consecuencia el agigantamiento del superyó, cuyo mandato reza “¡Goza!”. Este ¡goza!, se trastoca en un ¡consume!, en una producción constante de objetos-mercancías: “la plusvalía, es la causa del deseo del cual una economía hace su principio: el de la producción extensiva, por consiguiente insaciable, de la falta-de-gozar. Por una parte se acumula para acrecentar los medios de esta producción a título de capital. Por otra extiende el consumo sin la cual esta producción sería vana, justamente por su ineptitud a procurar un goce con que ella pueda retardarse” (Lacan, 1996:58-59).

El discurso capitalista, por tanto, se sostiene a través de la extracción de plusvalía para, posteriormente, reinvertirla en la producción, generando, a su vez, nuevas mercancías destinadas al consumo. Sin embargo, como sostiene Miller, son estas no son más que “pequeñas nada”, “menudos objetos a para causar nuestro deseo” (Miller, 1999:23-24) razón por la cual, a través de su función de plus de goce, terminan por aumenta la dimensión de la

pérdida de este, retroalimentándose como causa de deseo. Paradójicamente, el discurso capitalista se sostiene mediante el aumento de la falta de goce a través de la exacerbación de objetos plus de gozar.

En definitiva, para que la producción no sea en vano, se deben generar bienes que únicamente sirvan para estimular la necesidad de consumir. El saber técnico-científico (el s2), que no está regido por ningún agente, lanza anárquicamente, una y otra vez, mas productos al mercado, aumentando la explotación del sujeto por el objeto: “la base misma del discurso desaparece (...) los sujetos del capitalismo tienen una apetencia tremenda por los gadgets, los plus de goce, pero los sujetos del capitalismo son igualmente explotados por los gadgets. (...) No son explotados por el amo sino por los productos” (Soler, 2007:137).

La industria cultural: ideología y psicoanálisis en Adorno

El análisis del discurso capitalista, a partir de los postulados lacanianos, ha sentado las bases para adentrarse en la perspectiva que desarrolla T. W. Adorno acerca de las características que asume el lazo social en la actualidad. La problemática de la administración del goce, aparece, así, redimensionada, a partir de la crítica a la ideología llevada adelante por el pensador frankfurtiano.

Si bien no existen referencias cruzadas de sus obras, más allá de la lectura de Kant con Sade, el sustrato común entre ambos pensadores está principalmente enmarcado, como se ha visto hasta el momento, por la ascendencia que tienen en sus estudios tanto Marx como Freud. Precisamente, este último, a partir de los análisis de las diversas patologías existentes, es considerado por Adorno, como uno de los principales críticos de la llamada segunda naturaleza, desmitificando el accionar que esta tiene sobre el sujeto y su estructura libidinal. Es necesario remarcar que la incorporación de categorías provenientes del psicoanálisis dotan a la lectura que Adorno hace del marxismo de una impronta sumamente original, ya que como sostiene, es una recurrencia la negativa de pensadores adscriptos a esta corriente de trabajar con nociones provenientes de aquella otra escuela: “la resistencia a incorporar aspectos psicológicos, o la dimensión psicológica, no es solamente propia de la sociología positivista-burguesa, sino que es compartida muy esencialmente por marxistas (...) Los marxistas han sido absolutamente antipsicológicos (...) Se trata aquí de un fenómeno que quisiera denominar intolerance of ambiguity” (Adorno, 1996:197)

El punto de partida que permitirá desarrollar la interrelación entre psique y sociedad, está dado por la figura del súper-yo, ya que “este superyó, en principio, tal como interviene en el proceso de socialización, no es nada externo, sino una instancia psíquica. Es decir, lo socialmente universal, que se corporiza en el superyó (...) que, en realidad, son mandamientos sociales, son esencialmente internalizados en el individuo por mecanismos psicológicos” (Adorno, 1996:154). El hecho de que Adorno sostenga que sus reflexiones son realizadas desde la “vida dañada”, tal y como reza el título de sus *Mínima Moralia*, indica a las claras la ascendencia que tiene en su teorización las categorías centrales del psicoanálisis, puesto que ellas permitirán comprender el estado de insatisfacción, malestar y sufrimiento que debe soportar el individuo en las sociedades tardo-capitalista: “la objetividad dominante es objetivamente inadecuada a los individuos, únicamente se realiza través de los individuos, psicológicamente” (Adorno, 2008:323).

Ahora bien, el interrogante que pretende dilucidar Adorno será comprender como es posible que, a pesar de la coerción desmesurada que el todo social ejerce sobre el individuo, este adopta las normas y prohibiciones impuestas externamente, como si fueran propias y beneficiosas para él, reproduciéndolas dócilmente. Para entender cabalmente este fenómeno, es imprescindible adentrarse en la especificidad de la industria cultural, tal y como es retratada en *Dialéctica de la ilustración*. A través de esta noción, caracterizada como “engaño de masas”, no se vehiculiza una crítica elitista, defendiendo la alta cultura frente a lo popular y banal. Por el contrario, la atención primordial que Adorno le otorga es señalar el papel que cumple en tanto mecanismo de integración y homogeneización del individuo.

Para comenzar es necesario señalar que “esta adaptación se realiza mediante los productos de la industria cultural” (Adorno y Horkheimer, 1969:202). Dentro de este horizonte, se comienza a vislumbrar la importancia de los aportes del psicoanálisis, ya que, al indagar en los resortes inconscientes, descubrirá que la pseudo-cultura, a través de la manipulación de la angustia, reduce al sujeto a su función auto-conservadora. El miedo primario a la aniquilación física, es reconceptualizado en la actualidad como temor a ser excluido de la sociedad: “la angustia a ser expulsado, la sanción social de la conducta económica, hace tiempo ya que se ha interiorizado con otros tabúes y condensando dentro del individuo (...) El superyó, la instancia de la conciencia, pone ante los ojos del individuo, no solo lo mal visto socialmente como lo malo-en-sí, sino que fusiona de forma irracional la angustia antigua a la aniquilación física con la muy posterior angustia a no pertenecer ya a la unión social” (Adorno, 2004:43-44).

La industria cultural, de esta manera, opera de factor aglutinante del sujeto al todo social. Su accionar no moviliza mecanismos ideológicos externos, sino que ella misma se constituye, precisamente, en el mecanismo ideológico principal que articula la totalidad del tejido social: “dado que ideología y realidad se impulsan de este modo la una a la otra, la realidad a falta de toda otra ideología convincente, se convierte en ideología de sí misma” (Adorno, 2004:446). Su accionar se encuentra modificado desde los análisis primarios del marxismo, considerada como una mera superestructura autónoma, que operaba distorsionando lo acontecido en la estructura económica. No es un velo encubridor de una realidad prístina no deformada, esperando ser descubierta. Por el contrario, gracias al proceder de la industria cultura, la ideología se disipa dentro de lo real mismo, permitiendo reduplicar lo existente: “la ideología no recubre al ser social como una capa separable, sino que le es inherente. Se fundamenta en la abstracción, la cual contribuye esencialmente al proceso de canje. Sin hacer abstracción de los seres humanos vivos, no habría canje posible” (Adorno, 2008:325-326).

Este pasaje es clave para entender el modo en que la industria cultural permite formar a los individuos de acuerdo con los requerimientos del capital. La ideología esta plegada a la realidad dado que existe una familiaridad primigenia entre el principio del intercambio de equivalentes y el pensamiento identificador. Este último, definido como “protoforma de la ideología”, tiene la función, dentro del campo epistemológico, de volver idéntico a lo distinto, es decir, mutilar la riqueza de lo particular bajo un concepto universal que lo contiene, siendo exactamente el mismo proceso de abstracción que permite, según lo descrito por Marx, la emergencia del valor de cambio a partir de la negación del valor de uso. Una sociedad, o una estructuración discursiva particular, para decirlo con Lacan, de este modo, genera vis-a-vis, los medios de su producción y reproducción con las modalidades propias que utiliza para conocer y operar sobre el mundo circundante. La pseudo-cultura, dentro de esta perspectiva, unifica bajo su accionar ambos criterios, señalando, a su vez, que es inherente al desarrollo tecnocrático de la economía capitalista: “la industria de la cultura surgió de la tendencia explotadora del capital. La desarrollo bajo la ley del mercado, bajo la obligación de adaptarse a sus consumidores; luego, imbatida, paso a ser la instancia que fija y refuerza a la conciencia en cada una de sus formas vigentes, en el statu quo” (Adorno, 2004:17).

La industria cultural, de esta manera, constituye un entramado funcional que no se reduce a generar meros objetos producidos para controlar y obturar el surgimiento de conductas rebeldes del individuo. No es un moderno opio de los pueblos, en tanto manto externo que cercena las capacidades subjetivas, sino que, por el contrario, es un plexo de mecanismos de dominación interrelacionados que se reenvían entre sí, produciendo al sujeto mismo. La

industria cultural, tendrá, por tanto, un papel central en la movilización del mandato superyoico lacaniano basado en el ¡Goza!: “el principio del sistema impone presentarle todas las necesidades como susceptibles de ser satisfechas por la industria cultural, pero, de otra parte, organizar con antelación esas mismas necesidades de tal forma que en ellas se experimente a sí mismo sólo como eterno consumidor, como objeto de la industria cultural” (Adorno y Horkheimer, 2001:186).

La importancia de la teoría psicoanalítica radica para Adorno, en que permite dar cuenta del modo en que se han desviado las verdaderas metas pulsionales “mediante la expropiación de lo inconsciente a través del control social” (Adorno, 2004: 403). El conflicto entre las pulsiones libidinales que reclaman satisfacción y las limitaciones que bajo la forma de prohibiciones impone el mundo externo coactivamente, da como resultado un yo que actúa bajo el principio de realidad buscando adaptarse al medio, so pena de sucumbir y desaparecer. Puesto que ideología es justificación, se comprende que su función por excelencia este abocada al “terreno de la compensación, las satisfacciones sustitutorias y la canalización del resentimiento generalizado (...) En este sentido se puede decir que lo ideológico presta oídos a las carencias y heridas de los sujetos socializados, pero tan sólo en la medida en que intenta compensarlas a través de una promesa de reconciliación con la objetividad social que sirve a la perpetuación del dominio; su objetivo es establecer una apariencia de armonía entre principio de placer y principio de realidad, en la que los impulsos de la libido son alejados de los verdaderos fines del yo, el potencial de fricción de los sujetos queda desactivado y su situación de dependencia se perpetúa” (Maiso, 2010:366-367).

El accionar de lo ideológico sobre la estructuración psíquica del individuo es fundamental para entender el rechazo de Adorno al paradigma intersubjetivo. Este paradigma se torna vacío para analizar el detrás de escena de los fenómenos de socialización. Si para el frankfurtiano existe algo así como un humanismo, este solo opera como índice de lo que falta, de lo no realizado aún, de ahí que resulte fútil, si se poseen pretensiones críticas, concentrarse en las interacciones horizontales entre los individuos como si, a partir de este esquema, se lograra construir una alternativa emancipatoria. El consenso que alcanzarían los hombres en su existencia actual no es producto de un verdadero entendimiento entre dos posiciones diversas, sino, por el contrario, el solapamiento de dos voluntades idénticas. La racionalidad comunicativa, encuentra cercenada su capacidad de modificar el presente, de la misma manera en que refuerza el statu quo: “la adaptación de los hombres a las relaciones y procesos sociales que constituye la historia y sin la cual les hubiera resultado difícil a estos la supervivencia, se ha sedimentado en ellos de tal modo que se reduce la posibilidad de

liberarse de ella, aunque sea solo en la conciencia, sin conflictos pulsionales insoportables. Los hombres se encuentran identificados, triunfo de la integración hasta en sus más íntimas formas de comportamiento con lo que les ocurre. Sujeto y objeto se han reconciliado para escarnio a la esperanza de la filosofía. El proceso se nutre del hecho de que los hombres deben su vida a eso mismo que se les inflige. La carga afectiva de la técnica, la atracción masiva del deporte, la fetichización de los bienes de consumo son síntomas de esta tendencia. El efecto aglutinante que en su momento ejercieron la ideología se ha infiltrado por un lado en las poderosísimas relaciones existentes en cuanto tales, por otro en la constitución psicológica de los hombres. Si el concepto del hombre, del que se trata, se convirtió en ideología porque los hombres se limitan a ser apéndices de la maquinaria, podría decirse entonces sin exagerar demasiado que en la situación presente sería literalmente los hombres mismos, en su ser-así y no-de-otro-modo, la ideología que se dispone a eternizar la vida falsa a pesar de su manifiesta absurdidad. El círculo se cierra” (Adorno, 2004:17-18).

La descripción de este panorama es aquel que da sustento a la tesis de la desapropiación psicológica que experimenta cada individuo, puesto que su economía psíquica no se halla comandada por un principio de realidad “neutral”, sino articulado a los mecanismos ideológicos que hacen jugar, en definitiva, al principio del placer a favor de la moral del trabajo: “El psicoanálisis ha descrito la pequeña empresa interior que de ello surgía como complejo dinámico de consciente e inconsciente, de *ello, yo* y *super-yo*. (...). Pero en la época de los grandes consorcios y de las guerras mundiales la mediación del proceso social a través de múnadas innumerables se revela como atrasada y anacrónica. Los sujetos de la economía instintiva son expropiados psicológicamente, y dicha economía es administrada más racionalmente por la sociedad misma. El individuo no tiene ya necesidad de arrancarse a sí mismo —en la dolorosa dialéctica interior de conciencia moral, autoconservación e impulsos— la decisión sobre lo que ha de hacer en cada caso. Por el hombre como mano de obra activa se decide a través de la jerarquía de las asociaciones hasta la administración nacional, y en la esfera privada actúa el esquema de la cultura de masas, que secuestra hasta los últimos impulsos interiores de sus consumidores forzados” (Adorno y Horkheimer, 2001:246).

La falta de espontaneidad que existe entre los individuos, la atrofia de sus facultades, no se debe un déficit moral o físico, por el contrario, es el resultado del tipo de organización en el que se hayan insertos, ya que la cultura de masas constituye una mediación social de las necesidades, intereses y pensamientos, encontrado en la racionalidad técnica su máximo defensor y difusor social: “la racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo.

Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma. Los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social, hasta que su elemento nivelador muestra su fuerza en la injusticia misma a la que servía. Por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social. Pero ello no se debe atribuir a una ley de desarrollo de la técnica como tal, sino a su función en la economía actual. La necesidad que podría acaso escapar al control central es reprimida ya por el control de la conciencia individual” (Adorno y Horkheimer, 2001:166).

Ahora bien, tal y como sostiene Adorno (y en coincidencia absoluta con lo descrito por Lacan), el sistema se mueve con una circularidad sin interrupciones, ya que, por un lado, preforma las necesidades anticipadamente, inmiscuyendo sus regulaciones hasta en los lugares más cotidianos y privados del hombre, des-diferenciando, claro está, los espacios de trabajo de los de recreación y ocio. La explotación no es algo manifiesto e impuesto del mismo modo en que se realizaba bajo la lógica de la cadena de montaje. Por el contrario, se torna más sutil y difusa y, por tanto, omniabarcadora: “para todos hay algo previsto a fin de que ninguno pueda escapar; las diferencias son acuñadas y propagadas artificialmente (...) la diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de nuevo a su altura, en condiciones de afrontarlo (...) Del proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina solo es posible escapar adaptándose a él en el ocio” (Adorno y Horkheimer, 2001:168). Por otra parte, es necesario señalar que al sujeto, en esta versión devaluada de sí misma, tampoco le corresponde, aunque sea de modo igualmente devaluado, algún tipo gratificación real que lo colme en su totalidad. La industria cultural, en cambio, se despliega y mantiene vigente su imperio, su capacidad de generar cada más de lo mismo, mediante una fuga hacia delante, es decir, bajo la promesa de satisfacción futura que nunca se consuma: “la industria cultural defrauda continuamente a sus consumidores respecto de aquello que continuamente les promete. La letra sobre el placer, emitida por la acción y la escenificación, es prorrogada indefinidamente: la promesa en la que consiste, en último término, el espectáculo deja entender maliciosamente que no se llega jamás a la cosa misma, que el huésped debe contentarse con la lectura de la carta de menús” (Adorno y Horkheimer, 2001:184).

La lógica del deseo y la pulsión, de esta manera, se encuentran enredados, a la vez que producidos, por la industria cultural. La pseudo-individualidad, nombre con el que Adorno describe los procesos de fetichización subjetiva, se constituye en una mónada incapaz de hacer lazo social con otros individuos: “el individuo aislado, el sujeto puro de la

autoconservación, encarna, en absoluta oposición a la sociedad, el principio mas íntimo de esta, aquello de lo que se compone todo lo que en el entrechoca sus propiedades, es todo ello a la vez elemento de la totalidad social. Es mónada en el sentido estricto de que representa el todo con sus contradicciones, sin ser, sin embargo, consciente de ese todo” (Adorno, 2004:51).

Luego de lo descrito, no resulta extraño encontrar aquí, la réplica del “régimen del narcisismo”, desarrollado por Colette Soler, quien a partir del análisis del discurso del capitalismo, tal cual es retratado por Lacan, sostiene que cada quien, desvinculado del otro, se dedica a la promoción de su propio goce.

Si desde la perspectiva del psicoanalista francés se ha observado que un discurso es el modo que tiene el Otro de alojar al ser hablante y determinar las distintas modalidades de acceso al goce, aquí se ha señalado el trasfondo ideológico que dota de consistencia al modo de producción social capitalista, a pesar de la multiplicidad de elementos que operan en contra del individuo. El malestar que experimenta, no es producto de un recorte de su esencia, sino, por el contrario, es consustancial al modo de su producción. De ahí que, si bien un análisis de los padecimientos que experimenta el sujeto tiene el valor de demostrar el efecto de la irracionalidad objetiva en las condiciones subjetivas, esto, por si mismo, no constituyen el camino de su liberación, ya que, como ha señalado Freud, su sufrimiento es producto de las satisfacciones sustitutivas que el propio sujeto encuentra como resultado de su proceso de adaptación e integración.

A modo de conclusión: goce, plusvalía y praxis

El recorrido aquí realizado ha tenido como objetivo llevar adelante un cuestionamiento a la noción de intersubjetividad, en tanto paradigma que teoriza el lazo social en términos de interacciones lingüísticas-comunicativas, haciendo de la dimensión pragmática del lenguaje el centro de sus reflexiones. La intención de Adorno y Lacan, no es tanto especificar el modo correcto en que se deben vincular los individuos, sino desarrollar su crítica tomando en consideración las determinaciones materiales y psíquicas que conforman el marco mediante el cual se producen, con un cariz específico, las relaciones entre los sujetos y de estos con su entorno. Asimismo, sus posturas también permiten saldar cuentas con las aporías propias de la filosofía de la conciencia, ya que sus análisis se centran en las relaciones entre el individuo y la sociedad, a partir ya no del problema de la falsa conciencia, sino mediante un estudio de los

resortes inconscientes del sujeto, es decir, el modo en que los requerimientos del capitalismo se articulan con las diversas modalidades de goce.

Por último, la postura de Adorno y Lacan, permite también diferenciarse de las propuestas propias del post-marxismo post-estructuralista, que encuentra en la noción de identidad, la clave que permita pensar una subjetividad no esencialista. Su modelo, que pone el acento en la crítica al lazo social dentro de una sociedad fetichizada, donde los mecanismos ideológicos constituyen el material de las identificaciones simbólicas e imaginarias que operan de soporte del sujeto, demuestra que el terreno en el cual surgen las pretendidas articulaciones contingentes, en realidad son ficciones que reproducen y sostiene variaciones internas y permitidas por el statu quo.

Esta triple crítica a la noción de identidad, intersubjetividad y subjetividad parecería imposibilitar cualquier espacio para el advenimiento una praxis verdadera dentro del contexto actual, dato no menor si se tiene en cuenta el rechazo conjunto de ambos pensadores a los movimientos estudiantiles del año 1968, basado principalmente en un diagnóstico similar: la inmediatez de su accionar ocluía la posibilidad de una crítica real al orden de cosas vigentes, o para decirlo en términos propios del psicoanalista francés, quedaba atrapada en las redes de lo imaginario. Como célebremente afirmará, no era un proceso de liberación el que se estaba llevando adelante, sino la búsqueda de un nuevo amo.

A partir de esta advertencia es posible aclarar donde debe apuntar la crítica para marcar una diferencia sustantiva respecto de lo actual. Apropiándose de conceptos provenientes de la tradición marxista, tanto Adorno como Lacan, desarrollarán estrategias de intervención que radicalizan su propuesta, al modificar el eje de su análisis: las nociones de ideología y plus de gozar, permitirán llevar una crítica al concepto de plusvalía, como el elemento que, por sí solo, garantizaría el cambio social hacia una sociedad más justa.

Lacan, en *La Tercera*, sostendrá que en relación al consumo “todos somos proletarios”, y que el trabajador, antes que pedir explicaciones por su explotación al capitalista, lo debería hacer a los propios productos que el genera. Esta sentencia, de gran valor polémico, sienta las bases de su postura. El problema de Marx, según el heredero de Freud, fue el de considerar la plusvalía como un producto contable, es decir, como una pérdida que puede ser recuperada: "es desde la descubierta plus-valía que precipita él [Marx] la conciencia de clase" (Lacan, 1996:42). Según Lacan, develar la estructura de apropiación del plustrabajo no implica su anulación, ya que como se ha visto, en el discurso capitalista, el lugar del otro (s2) no es comandado por el sujeto, sino que sus productos son ofrecidos a este, cumpliendo con el mandato de consumir, ubicado en el lugar de la verdad. El meollo de la cuestión es que, si

bien es cierto que se puede revertir la expoliación de plusbajo, no puede hacerse lo mismo con el goce perdido. Adorno expresa con meridiana claridad los atolladeros de la estrategia marxista, que pretende “revolucionar” la producción como condición de posibilidad de una revolución emancipatoria: “la dialéctica de la praxis exigiría también abolir ésta, la producción por mor de la producción, fachada universal de una praxis falsa. Este es el fundamento materialista de los rasgos que en la dialéctica negativa se rebelan contra el doctrinario concepto oficial de materialismo” (Adorno, 2008:357).

La falta en ser del sujeto no es resultado de la explotación capitalista. Este encuentra en el consumo de mercancías un modo de ocultar su falta. El capitalismo, a su vez, se sirve de ella y la pone a trabajar, inscribiendo fantasmáticamente dicha dimensión de la pérdida: no existe, sin embargo, como suponía el marxismo, una captura directa de la mercancía respecto de la conciencia. Por el contrario, el sujeto está alienado en el discurso del Otro y son sus demandas las que constituyen su deseo. En el caso específico del capitalismo, es la mercancía quien mediatiza el deseo del sujeto, de ahí que el sistema preforme un individuo acorde a su modo de producción. Una crítica certera al discurso capitalista, requerirá, por tanto, observar el lugar desde donde operan los mecanismos ideológicos, posicionándose incluso más allá de la economía política: “la ideología es hoy el estado de conciencia e inconsciencia de las masas en tanto que espíritu objetivo, no los productos miserables que lo imitan y lo venden a menor precio para reproducirlo” (Adorno, 2004:436).

Mucho más profundo e incuestionable que la puja por la distribución de la plusvalía, es la certeza de goce que adhiere a los sujetos a los *gadget* producidos por el mercado, por la industria cultural. Como sostiene Adorno, “cuando la producción se reorienta en el acto, sin condiciones ni límites, a la satisfacción de las necesidades, también y precisamente de las producidas por el capitalismo, se transformarán con ello de forma decisiva las necesidades mismas (...) si alguna vez no existieran ya monopolios, se evidenciaría con la suficiente rapidez que las masas no necesitan ni la baratija ni la penosa primera clase que les suministran los monopolios culturales y los prácticos respectivamente” (Adorno, 2004:367).

Bajo esta óptica, la estructura del fetichismo aparece profundamente complejizada y, por ello mismo, trastocado el modo propuesto para su modificación. Combatir su accionar implica pensar no solo la cuestión de la explotación económica, sino, principalmente, su ensamblaje con la administración del goce. Es en el análisis de este último que deben concentrarse los esfuerzos para explicar la pervivencia del capitalismo. Sin pensar en nuevas articulaciones del sujeto con el goce, la puja distributiva no servirá más que para agudizar el ingenio y crear nuevas formas de reproducción del capital. Como sostiene Adorno, “seguro que el

comportamiento económico racional del individuo no se realiza meramente a través del cálculo económico, el afán de lucro (...) más esencial como motivo subjetivo de la racionalidad es la angustia” (Adorno, 2004:43).

Si bien tanto Adorno como Lacan, por una coherencia lógica con sus premisas, no afirmarían propositivamente como se debe actuar para lograr tal propósito, sus intervenciones teóricas se constituyen en el testimonio más sobrado del ejercicio de una praxis que contraría lo establecido. El pensamiento filosófico en constelaciones, tal y como lo desarrolla Adorno, así como el discurso del analista retratado por Lacan, comparten un mismo principio, el ejercicio irreductible de la crítica, actividad que, sin garantías ciertas de éxito, permite confrontar lo real, sacudiendo el automatismo de una praxis ciega e irreflexiva: “quien piensa críticamente y sin compromisos, quien no renuncia a su conciencia ni se deja aterrorizar en su actuar, es en verdad quien no desiste. El pensamiento no es la reproducción espiritual de lo que ya es (...) Siendo un comportamiento, una figura de la praxis, es más afín a la praxis transformadora que un comportamiento que obedece a la praxis. Propiamente, el pensamiento es antes que cualquier contenido particular la fuerza para resistir, y ha resultado muy difícil quitárselo a ella” (Adorno, 2009:711).

Bibliografía

Adorno, T. (1996). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Grijalbo.

Adorno, T. (1999). *Mínima Moralía*. Madrid: Taurus.

Adorno, T. (2003). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Adorno, T. (2004). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.

Adorno, T. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

Adorno, T. (2009). *Crítica de la cultura y sociedad, Vol. II*. Madrid: Akal.

Adorno, T. y Horkheimer, M. (2001). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1969). *Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.

Courel, R. (2006). “Psicoanálisis y economía: plusvalía con plus de gozar”. En *XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Gutman, H. “El discurso Capitalista y la Causación del Sujeto, sus manifestaciones en la clínica”. En *Revista Borrromeo N° 3 - Año 2012*. Disponible en <http://borromeo.kennedy.edu.ar/Articulos/DiscursocapitalistaGutman.pdf>

Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. T.1. Madrid: Taurus.

Lacan, J. Conferencia de Milán, dictada 12 de Mayo de 1972. Disponible en <http://www.psicoanalisis.org/lacan/capitalista.htm>

Lacan, J. Conferencia "El saber del analista", clase 3, dictada el 6 de enero de 1972. Disponible en <http://www.psicoanalisis.org/lacan/19/a3.htm>

Lacan, J. (2008). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XVI: de un Otro al otro*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lacan, J. (1992). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XVII: el reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lacan, J. (2007). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XX: Aún*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lacan, J. (1993). "La tercera", en *Intervenciones y Textos 2*, Editorial Buenos Aires: Manantial.

Lacan, J. (1996). "Radiofonía" en *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*, Barcelona: Editorial Anagrama.

Maiso, J. (2010) *Elementos para la reapropiación de la teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.

Marx, K. (2009). *El capital. Vol. I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Ediciones.

McCarthy, T. (1997). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.

Miller, J. (2005). *El otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J. (1999). "Les paradigmes de la jouissance". En *La Cause freudienne*, núm. 43, octubre de 1999.

Schejman, F. (2012). *Elaboraciones lacanianas sobre la neurosis*. Buenos Aires: Grama,

Soler, C. (2007). *¿A qué se le llama perversión?*. Medellín: Asociación Foro del Campo Lacaniano Medellín.

Whitebook, J. (1994). "Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica", en A. Guiddens, et al., *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra.

Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.