

ACERCA DEL PROBLEMA POLÍTICO DE LA LIBERTAD: ENTRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA, LA TEORÍA CRÍTICA DE THEODOR ADORNO Y EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO

MATÍAS CRISTOBO*

doi: 10.11144/Javeriana.uph42-84.ppla

RESUMEN

El relativamente reciente “pensamiento de lo político” ha reclamado la centralidad del eje democracia/totalitarismo como clave para descifrar la conformación de un régimen político-social. En suma, se trata de distinguir entre un régimen libre y uno que no lo es. Sin embargo, la férrea separación entre necesidad y libertad precipitó una sobredimensionada consistencia de lo político que condujo a que su medio fuera exclusivamente el de la libertad. Por ello, siguiendo a Miguel Abensour, para poder bosquejar una “filosofía política crítica” se vuelve necesario recurrir también a una de las tradiciones filosóficas fundamentales del siglo xx: la de la teoría crítica. Concretamente, analizaremos el problema de la libertad desde la filosofía de Theodor Adorno, en la que, a su vez, el psicoanálisis freudiano resultará fundamental. Finalmente, en las conclusiones ensayamos una nueva interpretación a partir de la intersección entre estas tres tradiciones de investigación.

Palabras clave: pensamiento político; libertad; teoría crítica; Adorno; psicoanálisis

* Universidad Nacional de Córdoba – Universidad Nacional de Villa María – CONICET, Córdoba, Argentina.

Correo electrónico: matiascristobo77@hotmail.com

Para citar este artículo: Cristobo, M. (2025). Acerca del problema político de la libertad: entre la filosofía política, la teoría crítica de Theodor Adorno y el psicoanálisis freudiano. *Universitas Philosophica*, 42(84), 15-37. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph42-84.ppla

ON THE POLITICAL PROBLEM OF FREEDOM: BETWEEN POLITICAL PHILOSOPHY, THEODOR ADORNO'S CRITICAL THEORY, AND FREUDIAN PSYCHOANALYSIS

ABSTRACT

The relatively recent “thought of the political” has claimed the centrality of the axis democracy/totalitarianism as a key to decipher the conformation of a political-social regime. In short, it is about distinguishing between a free regime and one that is not. However, the ironclad separation between necessity and freedom precipitated an oversized consistency of the political that led to its means being exclusively that of freedom. Therefore, following Miguel Abensour, in order to outline a “critical political philosophy” it becomes necessary to resort also to one of the fundamental philosophical traditions of the twentieth century: that of Critical Theory. Specifically, we will analyze the problem of freedom in the philosophy of Theodor Adorno, in which, in turn, Freudian psychoanalysis will be fundamental. Finally, in the conclusions we try out a new interpretation based on the intersection between these three research traditions.

Keywords: political thought; freedom; critical theory; Adorno; psychoanalysis

¿Las filosofías de la dominación se otorgan a sí mismas los medios para pensar la libertad o, por el contrario, pueden permanecer insensibles y cerrarse para siempre la posibilidad de alcanzarla?

Miguel Abensour (2007)

1. Introducción: el retorno de lo político y la cuestión de la emancipación en la teoría crítica

DE UN MODO QUE NO PUEDE DEJAR DE LLAMAR LA ATENCIÓN, el tan exclamado “retorno de lo político” se materializó cuando el fantasma del comunismo dejó de rondar en el no tan antiguo escenario del fin de las ideologías. Pero para los filósofos de lo político, bien lejos de captar aquel retorno como un movimiento paradójico, fue sin dudas el agotamiento del último totalitarismo del “corto” siglo XX lo que reactivó el resurgimiento de su antigua disciplina –y, más decisivo aún, de su “objeto”–, presumiblemente sepultada bajo la ahora anquilosada crítica de la economía política.

En efecto, desde la vivificación de la filosofía de Hannah Arendt (bien para recuperarla, bien para objetarla) hasta lo que Oliver Marchart (2009) llama la “constelación posfundacionalista” o “heideggerianos de izquierda”¹; desde ciertas vertientes del posestructuralismo francés hasta el difícilmente clasificable pensamiento fenomenológico de Claude Lefort; y desde, finalmente, el auge del liberalismo “comunicativo” de Jürgen Habermas hasta la “democracia salvaje” propuesta por Miguel Abensour, la “pregunta por lo político” habría recobrado su dignidad. En términos algo apretados, el también llamado “paradigma político”, de algún modo emparentado con el “momento maquiaveliano”², ya no supone que la política³ constituye un epifenómeno distorsionado o derivado de

1 Véase la primera parte de su trabajo *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*.

2 Nos referimos a la caracterización que Abensour (1998) hace suya del clásico estudio del historiador Pocock.

3 Desde luego, existe una diferencia sustancial entre “la política” y “lo político”: precisamente, la *diferencia política*. Sin embargo, cuando no indiquemos lo contrario, tomaremos los términos como equivalentes. Al respecto, véase Grüner, 2002.

alguna instancia “fundante” que debería buscarse en otro registro: social, cultural o, sobre todo, *económico*. E incluso, en la misma dirección, la política no ocultaría nada a la conciencia de los sujetos. Por el contrario, ella “aparece”, se deja ver, en la *forma* que asume el conjunto de las relaciones sociales, ya sea en las entabladas con la naturaleza, con nosotros mismos o en el nivel de las interacciones producidas en el “mundo de la vida”.

Pero la política, así entendida, no sería otra cosa que la respuesta brindada al carácter originario e insuperable de la división social. Este momento instituyente –más allá de que recoja antecedentes de una tradición tan antigua como la filosofía política–, puede determinarse por dos concepciones divergentes de la modernidad que, sin embargo, *a priori* no se excluyen. En primer lugar, desde el punto de vista político, hallamos la división fundante señalada por Maquiavelo (2006) al sostener que en toda ciudad siempre existirán dos humores contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo⁴. En segundo lugar, contamos con la canónica sentencia de Max Weber acerca del desencantamiento del mundo, la pérdida de su fundamento sacro y el consecuente desgarramiento en esferas sociales que ya no podrán ser religadas⁵. En cualquier caso, la división social producida entraña un conflicto constitutivo e irresoluble que debe ser reconocido por la política. De modo tal que los totalitarismos del siglo XX, contrariamente a una serie de posiciones comunes, no habrían “politizado” excesivamente el universo social, sino, a la inversa, anulado su dimensión política. La identificación plena, pues, entre el líder, la masa y el partido ocupó el “lugar vacío” del poder que inauguró la modernidad.

Es evidente que este modo de interpretación pone ahora en el centro de la escena al eje democracia/totalitarismo como clave para descifrar la conformación de un régimen político, y ya no al eje capitalismo/comunismo. Se trataría, en todo caso, de distinguir entre un régimen político libre y uno que no lo es. Sin

4 “[...] pues en toda ciudad se hallan esos dos humores contrapuestos. Y surge de que el pueblo desea que los notables no le dominen, mientras que los notables desean dominar y oprimir al pueblo” (Maquiavelo, 2006, p. 89).

5 Debemos mencionar, a la par, la impresión decisiva que el trabajo de Ernst Kantorowicz (1957/2012) titulado *Los dos cuerpos del rey* ejerció sobre la obra de Claude Lefort, de la cual Abensour es absolutamente deudor.

embargo, la férrea separación entre el *oikos* y la *polis*, o entre *necesidad* y *libertad* (Arendt), precipitó una sobredimensionada consistencia de lo político que condujo a que su medio sea exclusivamente el de la libertad. La propia constitución de un terreno sin asperezas –en el que lo definitorio sería el “acuerdo”, el “consenso”, en suma: la ausencia del conflicto– expulsó del terreno de lo político, en consecuencia, al fenómeno de la *dominación*. Dicha deriva es caracterizada por Abensour como el “irenismo” de la filosofía política.

Pero para trascender la candidez de este retorno –sin renunciar a él completamente, es preciso agregar– se vuelve necesario recurrir, según Abensour (2007), a una de las tradiciones filosóficas fundamentales del siglo XX: la de la teoría crítica. La dificultad que se presenta en este punto, es decir, en la tentativa de bosquejar una “filosofía política crítica”, tiene que ver con que la tradición frankfurtiana lleva a cabo una crítica *social* de la dominación, no política. Es su herencia marxista la que la habría instado a abandonar el campo del pensamiento político en beneficio de la crítica de la economía política; por otra parte, paso ya dado por el “joven” Marx a comienzos del año 1843. Sin embargo, según Abensour (2007), no significa un abandono de su objeto (la emancipación), sino un “salvataje por transferencia” (p. 63). Expresado de otro modo, y a pesar de que en la teoría crítica la nota superior la dicte el pensamiento sobre las formas que adquiere la dominación, el anhelo de la emancipación la ligaría, aún, con la cuestión política.

Por otro lado, el intento de darle forma a una filosofía política crítica contiene dos impugnaciones: en primer lugar, frente a la posición “irenista”, se trata de reconocer que la libertad no significa nada más que una lucha por salir del estado de dominación. La libertad, visto de otra manera, consiste en la dialéctica entre libertad y servidumbre. En segundo lugar, y ahora contra el “catastrofismo” de la teoría crítica, la política no puede ser reducida a simple dominación porque, de hacerlo así, la emancipación significaría una salida de la política y no su advenimiento en la forma de una comunidad libre. La emancipación, debe insistirse, provocaría el surgimiento de la política y no una autocancelación que ceda su lugar a la “administración de las cosas” (Abensour, 2007).

El proyecto filosófico de Abensour, que es lo que en un primer momento nos interesa, consiste en el intento de pensar la política como una dialéctica entre libertad y servidumbre. Pero aquí no se detiene, puesto que, si se quiere realizar dicho proyecto preservando la autonomía de lo político, entonces se vuelve

necesario no confundir *dominación* con *explotación*. O, mejor aún, entre dominación y explotación existiría un principio de no identidad. Bajo ningún aspecto se trata de derogar la crítica de la economía política: si, en todo caso, la economía mantiene su primado –y esto, en la teoría crítica, es por demás ostensible–, la obediencia a la autoridad y a las instituciones sociales no puede explicarse exclusivamente a través de aquella. De modo que, en principio, la cuestión decisiva que deberá responderse es la siguiente: ¿por qué la obediencia trasciende el plano de la coacción económica?

La respuesta a esta pregunta habría que rastrearla, fundamentalmente, en las críticas que Adorno realiza a la filosofía de la historia hegeliano-marxista. Para ser más precisos, en el apartado “¿Es contingente el antagonismo?” de su *Dialéctica negativa*. Allí puede leerse un célebre pasaje: “no hay ninguna historia universal que lleve desde el salvaje hasta la humanidad, sí sin duda una que lleva de la honda hasta la megabomba” (Adorno, 2011, p. 295). Si la catástrofe puede ser determinada en los “orígenes” de la especie, también la amenaza hasta el final de los tiempos. Como resultado, la destrucción adorniana del carácter unificado de la historia, primero revelado en Hegel bajo su filosofía del espíritu y luego en Marx mediante su teoría de los modos de producción, permite desanudar, justamente en virtud de ello, las determinaciones históricas por medio de una dialéctica “abierta”. Pues, si ya no existe un destino prefigurado, el curso del mundo resultaría liberado: para lo mejor y para lo peor, porque la catástrofe acecha, pero también la posibilidad de que las cosas hubiesen podido y *aún* puedan ser de otro modo.

Esta apertura de la dialéctica, *mutatis mutandis*, vale palabra por palabra en lo tocante al primado de la economía, debido a que la transformación podría no señalar hacia la desaparición de la dominación –y aquí Adorno, en términos bien concretos, tiene ante la vista la experiencia de la gran revolución del siglo xx, aquella del “socialismo real”–. Seguramente aquella apertura, que no es solo de la dialéctica sino también de la historia, recortada, es cierto, sobre el fondo de la catástrofe, sea la que no condene del todo a la praxis política a su identificación con la dominación. Para Abensour (2007), el Adorno (1999) de *Minima Moralia* deja ver opacamente esta alternativa. Por un lado, a través del pasaje que abre esta obra aforística (la *dedicatoria* a Horkheimer) hasta el fragmento final, aquel que trata sobre la “redención”. La dedicatoria a su amigo insiste, por más que lo realice desde una negatividad prácticamente absoluta, en que la filosofía

aún puede situarse “melancólicamente”⁶ en su ámbito primigenio: “la doctrina de la vida recta” (Adorno, 1999, p. 9). La “perspectiva de la redención” (Adorno, 1999, p. 250) luego no sería más que una posibilidad referida a aquella búsqueda.

Por otro lado, en el aforismo “*Mélange*”, encontraríamos una pista para pensar la política desde el aspecto de la emancipación:

Una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy, la identidad de los interesados en las filmaciones y en los armamentos, pero concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor. Cuando se le certifica al negro que él es exactamente igual que el blanco cuando no lo es, se le vuelve a hacer injusticia de forma larvada (Adorno, 1999, p. 102).

El señalamiento de este punto de partida parece ser sumamente válido, pero no deja de resultar llamativo que Abensour rastree las afinidades de Adorno con el pensamiento de lo político en una serie de pasajes aislados que lo ligan con la cuestión de la emancipación. Más aún cuando el filósofo francés, al momento de definir concisamente su idea de un régimen político deseable, afirme que consiste en “la *búsqueda de la libertad* y el proyecto de edificación de una sociedad según las reglas de la razón” (Abensour, 2007, p. 60, cursivas añadidas). Si se ha de intentar esta articulación, ¿por qué no hacerlo desde la reflexión sobre su medio por excelencia que, de acuerdo con lo desarrollado hasta aquí, no es otro que el problema de la libertad?

Theodor Adorno (2011) lo trata en uno de sus “modelos” de *Dialéctica negativa*, el titulado “Libertad. *Para una metacrítica de la razón práctica*”. Pero también lo realiza de un modo preciso y exhaustivo en las *Lecciones sobre la teoría de la historia y la libertad*, dictadas entre los años 1964 y 1965 y recientemente

6 No podemos saber, pero tampoco quisiéramos soslayarlo, si esta “ciencia melancólica”, además de remedar el título de la clásica obra de Nietzsche, juega con la distinción freudiana entre “duelo y melancolía”. Si así fuese, indicaría una especie de aferramiento patológico a un objeto (¿la doctrina de la vida recta?) que *ya no* está; a diferencia del duelo, que acepta “sanamente” la pérdida (Freud, 2013a).

publicadas en español (Adorno, 2019a)⁷. En ellas puede leerse que la libertad no es un resultado, tampoco un estado, sino el movimiento que conduce desde la no libertad existente hacia la libertad. Pues bien, repetimos la misma pregunta hecha más arriba respetando las coordenadas propuestas por Abensour: ¿cómo sería posible determinar el problema de la libertad desde el aspecto de la dominación *excluyendo* al de la explotación? O, expresado de otro modo, ¿cómo conservar la autonomía de lo político sin reducirla a un efecto de la coacción económica? Respuesta difícil de dar, debido a que Adorno no renuncia, ni por un instante, a identificar hasta en el más mínimo reducto de la conciencia del individuo el principio de intercambio de equivalentes imperante en la sociedad burguesa. Sin embargo, aunque exceda los marcos de esta discusión, el concepto de *sobredeterminación* de Althusser (2004)⁸ –obtenido no casualmente del psicoanálisis, como veremos– recuerda que es posible conservar la autonomía de lo político (la dialéctica entre dominación y libertad, en este caso) sin caer presos de un mecanicismo determinista ni de una teoría del “reflejo”.

2. Primera aproximación al problema de la libertad en Theodor Adorno

NO SE ATIENE A LA LÓGICA DEL OBJETO, ni menos todavía se corresponde con el propósito de Adorno, tratar por *separado* los momentos “objetivo” y “subjetivo” que componen el problema de la libertad. Sobre todo, cuando la exposición dialéctica del filósofo alemán se dirige, precisamente, a revelar lo falso y abstracto de esta separación. En efecto, Adorno comienza sus *Lecciones* con la tesis de que la libertad solo puede ser pensada en su contexto social concreto y, más decisivo aún, como libertad del género humano. Pero, a su vez, no es posible pretender alcanzar la libertad genérica sin que ella se realice en la de los individuos. La falta de libertad de los individuos, en consecuencia, constituye el índice de que la libertad objetiva o social aún no se ha vuelto concreta.

7 En lo que sigue, nos attendremos principalmente a estas *Lecciones* debido a que en ellas puede apreciarse más claramente la cercanía de Adorno con el psicoanálisis de Freud.

8 Véase en Althusser, 2004, el capítulo “Contradicción y sobredeterminación”.

De todos modos, pese al énfasis que Adorno siempre pondrá en la libertad individual frente a la aniquilación de esta dimensión evidenciada por la conformación de una totalidad represiva, la primacía se inclina hacia la perspectiva del género. Se comprende que, a propósito de lo anterior, en el fondo yace la crítica al sujeto liberal y, de modo sumamente actual teniendo en cuenta el momento en que dicta estas lecciones, al existencialismo. Pero lo más sorprendente de su intervención tiene que ver con la apropiación, rayana en lo textual, de una tesis fundamental de los *Grundrisse* de Marx en lo concerniente al potencial liberador del desarrollo técnico⁹. E incluso cabría señalar algo más, porque el “sitio” de dicho potencial no se hallaría en la dimensión donde *a priori* tendría lugar una “filosofía moral”, el de las relaciones de producción, sino en el de las *fuerzas productivas*. El desarrollo antitético del avance tecnológico señalado por Marx contiene, de un lado, las posibilidades de liberación frente a la necesidad apremiante. De otro, bajo la lógica del capital, tiende hacia una agudización de la miseria que compele a los seres humanos a trabajar cada vez más y, por tanto, a reforzar su sumisión. Adorno no sólo hace suyo este diagnóstico, sino que lo radicaliza:

El hecho de que cuanto más se aproxima el reino de la libertad, cuanto más posible sería eliminar definitivamente la miseria y, con ella, la represión, tanto más radicalmente tienen que tomar en sus manos la represión aquellos que están interesados en perpetuarla [...] La no libertad, de acuerdo con aquello que desarrollé ante ustedes, se convierte cada vez más en función de un dominio superfluo que, en esa medida, se mantiene de manera irracional (Adorno, 2019a: 352-353).

La posición de Adorno conduce a determinar la centralidad palmaria de la estructura económica, pero, al mismo tiempo, permite una especie de reconversión –quizás próxima al concepto de sobredeterminación que ya mencionamos– de la explotación en términos del pensamiento de lo político. Dicho brevemente: la coacción económica bien puede ser la raíz, pero la dominación política se autonomiza “relativamente” de ella.

9 Puede determinarse, aquí, un interés “común” a la teoría crítica evidenciado por las tesis de Marcuse (1993) en *El hombre unidimensional* y la respuesta de Habermas (2001) en su *Ciencia y técnica como «ideología»*.

El otro principio objetivo fundante de la dominación, que obedece a motivos histórico-conceptuales concretos y luego también se autonomiza, tiene que ver con la propia formación del mundo burgués. Aquí tampoco Adorno se encuentra muy lejos de la interpretación que Marx realizó sobre las revoluciones políticas de la modernidad, debido a que la burguesía, en su lucha contra el feudalismo, impulsó el *concepto* de libertad a costa de no poder ni querer realizarlo nunca. La razón es suficientemente conocida: como el particular en ascenso que representaba, la burguesía necesitó movilizar intereses universales, pero al momento de hacerse con el poder debió congelar su impulso revolucionario para conjurar el peligro de que las demás clases se lo tomaran en serio. La “traición” de la burguesía, pues, definió el carácter antinómico de la libertad, que quedó presa entre lo universal de su concepto y lo formal de su contenido.

Aunque Adorno comparte, digámoslo así, este diagnóstico “clásico” del marxismo, hace suya también una tesis determinante, más próxima, ahora, a Weber: el proceso de racionalización moderna entrañó la cientifización del mundo y se tradujo en la expansión creciente del dominio de la naturaleza. Como se sabe, este dominio de la naturaleza “externa” comprende, a partir de su mismo desarrollo, mediante su dialéctica, el dominio de la naturaleza “interna”. Por lo tanto, ya no solo registramos el cortocircuito en el pasaje del concepto de libertad a su contenido, sino también la *introyección* en el sujeto del dominio de su momento natural. En suma: lo que aquí aparece es el autodomínio o, traducido a los términos de La Boétie que gusta citar Abensour (2007), una suerte de “servidumbre voluntaria”.

Por otra parte, si se reconoce el carácter antinómico de la libertad en la naciente sociedad burguesa –esto es, su necesidad y su rechazo–, se reconoce asimismo la fractura que consagró la distancia entre la libertad interior del individuo y el mundo externo. Pero luego de los fascismos –en los que se produjo un proceso de “movilización total”, como reconoció Marcuse a mediados de la década de 1930¹⁰– y en la era de la sociedad completamente administrada; es decir, cuando la racionalización se ha consumado como proyecto histórico, se impone el hechizo del todo. En rigor de verdad, aquella distancia entre el individuo y su mundo es la que sostenía la posibilidad de la libertad, con lo cual no solo su

10 Véase “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, en Marcuse, 1970.

problema ahora carecería de base, sino que también es la filosofía moral la que pierde su “objeto” y se vuelve aparentemente imposible.

Pese a todo lo señalado, y en la medida de lo posible, en lo que sigue se intentará excluir la dimensión económica. Es decir, para ser breves, pretendemos concentrarnos en las posibilidades subjetivas de la libertad. Como es conocido, Adorno parte de la filosofía práctica kantiana y del modelo simple del *libre albedrío* para luego complejizar el desarrollo refiriéndose a las antinomias constitutivas de la sociedad burguesa y sus huellas en las posibilidades del individuo. Pues bien, ya lo hemos adelantado, este movimiento implica el proceso de “introyección” de lo extramental en lo intramental¹¹. Si las antinomias sociales se ven internalizadas en los individuos de modo conflictivo, el centro del interés, por añadidura, debe girar en torno a los propios procesos de autoconstitución del “yo”. Nuestra hipótesis, en consecuencia, será que la dialectización adorniana de Kant precisa del aporte del psicoanálisis freudiano para determinar el modo de constitución del sujeto moderno.

3. La estructura de la vida psíquica del individuo en Freud: la dinámica entre el *yo*, el *súper-yo* y el *ello*

EN UN ESCRITO DE 1923 TITULADO *EL YO Y EL ELLO*, Freud modestamente barre –aunque ya venía haciéndolo desde mucho antes– con una parte nada despreciable de las teorías sobre el sujeto moderno¹². No solo lo hace al reafirmar la diferencia en lo psíquico entre lo consciente y lo inconsciente, sino mediante el desplazamiento de la conciencia como lugarteniente de la “esencia” de lo psíquico hacia la de una “cualidad” suya más, que incluso hasta puede faltar por completo. Sin embargo, destronar a la conciencia puede conducir a dos caminos marcadamente distintos entre sí. Por un lado, y desde un punto de vista descriptivo, como señala el propio Freud, la conciencia no es más que un momento eva-

11 Luego de la reformulación del psicoanálisis llevada a cabo por Lacan resulta problemática la apelación a la categoría de lo “mental”. Sin embargo, nos atenemos a la forma en la que esta diferencia es expresada por Adorno.

12 A este respecto, véanse también las críticas de Jacques Lacan al sujeto cartesiano (2022) y, muy especialmente, su elaboración sobre “el estadio del espejo” (2008).

nescente ligado a la percepción inmediata, que solo se presenta durante un breve lapso y puede, bajo ciertas condiciones, volver a emerger. Esto quiere decir que el estado consciente se revela sujeto a intervalos y, por lo tanto: “Los términos ‘inconsciente’ y ‘latente’, ‘capaz de conciencia’, son, en este caso, coincidentes” (Freud, 2013b, p. 2702).

Por supuesto, no es esta comprensión de la conciencia la que interesa a Freud. El punto de partida del psicoanálisis es otro. No tiene que ver ya con una aproximación descriptiva de las impresiones de la percepción, sino con la dinámica de la vida psíquica que impide que determinadas representaciones lleguen al nivel de la conciencia. Su estado, ahora sí, propiamente inconsciente, se debe a una movilización de energía que realiza el individuo en contra de la claridad de la conciencia y ello no es otra cosa que el mecanismo de la represión. La labor psicoanalítica por definición, entonces, consiste en reconocer y suprimir la energía que origina y mantiene dicho mecanismo. En otras palabras, y como ya es de público y popular conocimiento, el psicoanálisis procura producir en la conciencia las representaciones inconscientes.

Pero será la propia distinción entre ambos enfoques (descriptivo o dinámico) la que nos provea el primer acceso a la topología freudiana; en efecto, el inconsciente determinado desde un punto de vista descriptivo será denominado como preconsciente (Prec.), mientras que, desde su enfoque dinámico, identificado con lo reprimido, se llamará estrictamente el inconsciente (Inc.). Los dos momentos anteriores se completan, va de suyo, con el consciente (Cc.). No obstante, Freud incorpora una nueva complejización al introducir, ahora, la definición del *yo*¹³. Debido a que, por una parte, esta instancia, en su dimensión consciente, domina la motilidad o, lo que igual vale decir, la “descarga de las excitaciones en el mundo exterior” (Freud, 2013b, pp. 2703-2704); pero, a su vez, el *yo* es sede también de las represiones y sus resistencias ligadas a ellas.

De acuerdo con nuestro propio interés, vinculado con la posible reappropriación que Adorno pudiera elaborar, nos importa mostrar que el *yo* no está absolutamente determinado en y por sí mismo y que, en consecuencia, toda alteración que pudiese sufrir sería producto de elementos ajenos o extraños. Por

13 En un primer momento, puede decirse que el *yo* de un individuo consiste en la “organización coherente de sus procesos psíquicos” (Freud, 2013b, p. 2703).

el contrario: en la experiencia analítica se comprueba que el *yo* está constitutivamente “partido”:

Comprobamos, en efecto, que en el *yo* hay también algo inconsciente, algo que se conduce idénticamente a lo reprimido, o sea, exteriorizando intensos efectos sin hacerse consciente por sí mismo, y cuya percatación consciente precisa de una especial labor [...] Fundándonos en nuestro conocimiento de la estructura de la vida anímica, habremos, pues, de sustituir esta antítesis por otra; esto es, por la existente entre el *yo* coherente y lo reprimido disociado de él (Freud, 2013b, p. 2704).

Si se da un paso más debemos hacer notar que este “*yo* coherente” emana del sistema de la percepción y funciona en el nivel de lo preconsciente, a través de restos mnémicos que han sido incorporados por el individuo. Pero aquella parte disociada del *yo* que lo conduce y prolonga, como si dijéramos “hacia abajo”, Freud la denomina el *ello* y representa lo psíquico restante o el inconsciente. Contra lo que pudiera pensarse, la instancia fundante de la vida anímica del individuo no es el *yo* condicionado por el *ello*, sino que el individuo es más bien un *ello* desconocido cuyo *yo* es apenas su superficie.

El *yo*, por otra parte, al estar vinculado con el sistema de la percepción recibe los influjos de la realidad exterior e intenta destituir el *principio del placer* (Freud, 2103c) –volveremos sobre esto–, que domina en el *ello* por el *principio de la realidad*. Freud determina, aquí, probablemente de un modo más estático que dinámico, que así como el elemento definitorio del *yo* es la percepción, el del *ello* es el instinto. De todas formas, lo que precisamos retener ahora es su consecuencia fundamental: “El *yo* representa –escribe Freud– lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al *ello*, que contiene las pasiones” (Freud, 2013b, p. 2708).

Como corolario de lo anterior, puede asegurarse que el *yo*, la razón o el principio de la realidad comanda la posibilidad de la acción sobre los imperativos del *ello*, el instinto o el principio del placer, tal como un jinete intenta conducir a su caballo, aunque, por supuesto, el animal es el dueño de la fuerza. Si hemos comprendido bien la metáfora “ecuestre” que nos propone el mismo Freud (2013b) –e inmediatamente recordamos que Adorno (2019a), al momento de hablar sobre el factor impulsivo que complementa al de la decisión, apele como ejemplo

a la motilidad de un “burro” –, habría que decir que el *ello* posee la “astucia de la razón” frente al *yo*.

Pero aún resta añadir que en el propio proceso de la génesis del *yo* no sólo intervienen elementos relativos a la percepción “externa”, sino también otros que lo hacen partiendo desde un lugar fundamental: el *cuerpo*. Y, además –cuestión difícil de exagerar en el propio Adorno–, vinculados al dolor *físico*. “El *yo* es, ante todo, un ser corpóreo” (Freud, 2013b, p. 2709). Esta es una sentencia que se completa y enriquece por una muy importante nota al pie agregada en el año 1927:

El *yo* se deriva en último término de las sensaciones corporales, principalmente de aquellas producidas en la superficie del cuerpo, por lo que puede considerarse al *yo* como una proyección mental de dicha superficie y que por lo demás, como ya hemos visto, corresponde a la superficie del aparato mental (Freud, 2013b, p. 2709).

Sin embargo, si el *yo* se halla, tanto a nivel anímico como orgánico, al nivel de la superficie, no debe pensarse que solo lo instintivo o lo inconsciente opera en el abismo de las profundidades, pues lo que la civilización considera su parte más “elevada”, esto es, la religión, la moral y la herencia cultural, también funciona de un modo no consciente. Esta región especial del *yo*, que nuestro autor no duda en equiparar con el “sentimiento inconsciente de culpabilidad” (2013b, p. 2709), no es otra, como podrá advertirse, que el *súper-yo* o “ideal del *yo*”. El examen de la realidad y la relación con la percepción, sostiene Freud (2013b) rectificando su posición más temprana, corresponden todavía a la instancia del *yo*, y no a la del ideal del *yo*. Esta contiene las primeras identificaciones del individuo en su fase de desarrollo sexual más temprana y debe su génesis a la represión del complejo de Edipo, que afecta a aquel de un modo absolutamente dualista, debido a que impone tanto una función mandataria como otra de carácter prohibitiva: “Así –como el padre– deber ser”, pero también “Así –como el padre– no deber ser” (Freud, 2013b, p. 2713).

Pero este dualismo, que prematuramente se presentó “realmente” en el *ello* del individuo y fijó un obstáculo para la realización de sus deseos, se traspone ahora en el *yo* mediante la represión del complejo de Edipo, arrojando como resultado un “robustecimiento” del mismo *yo*. Digámoslo, una vez más, con otros términos: la formación del *yo* sólo es posible a través de la represión de

la satisfacción pulsional. Y no tardará Freud en extraer todas las consecuencias metapsicológicas posibles:

El *súper-yo* conservará el carácter del padre, y cuanto mayores fueron la intensidad del complejo de Edipo y la rapidez de su represión (bajo las influencias de la autoridad, la religión, la enseñanza y las lecturas), más severamente reinará después sobre el *yo* como conciencia moral, o quizá como sentimiento inconsciente de culpabilidad (Freud, 2013b, 2714).

La función de dominio que adquiere el *súper-yo* frente al *yo* se revelará con el mismo nombre que Kant dio a uno de los elementos fundamentales de su filosofía moral: el de *imperativo categórico*¹⁴. Ahora, quizá, puede comprenderse mejor aquella *coincidencia* entre lo más “alto” y lo más “bajo” del ser humano, puesto que el ideal del *yo* nace de la poderosa lucha instintiva producida en el *ello*, a través de la resolución del complejo de Edipo. Y el *ello*, desde un punto de vista no ya ontogenético sino filogenético¹⁵, representa el “depósito” de la herencia arcaica de la especie.

En suma: la conciencia moral, que genera en el individuo el sentimiento de culpabilidad por nunca estar a la altura de su ideal, *también* es inconsciente. Como efecto de lo anterior, se produce una aparente paradoja que no priva a Freud de una formulación sarcástica: “El hombre normal no es tan sólo mucho más inmoral de lo que cree, sino también mucho más moral de lo que supone el psicoanálisis” (Freud, 2013b, 2724). En todo caso, como inevitable resultado, cuando el *yo cree* que orienta su accionar de acuerdo con la prescripción moral, no hace sino someterse a la represión institucionalizada. No obstante, lo más sorprendente de la concepción dinámica de Freud acerca de la vida psíquica del individuo, al menos desde nuestra preconcepción ingenua y rígida de sus tres instancias, es, habría que atreverse a decir, su *dialéctica*: “De este modo abriga el

14 Y no es únicamente este principio kantiano el que se ve puesto en tela de juicio, sino también aquel en el que tiempo y espacio funcionan como ejes ordenadores del pensamiento: “Hemos visto que los procesos anímicos inconscientes se hallan en sí “fuera del tiempo”. Esto quiere decir, en primer lugar, que no pueden ser ordenados temporalmente, que el tiempo no cambia nada en ellos y que no se les puede aplicar la idea de tiempo. Tales caracteres negativos aparecen con toda claridad al comparar los procesos anímicos inconscientes con los conscientes” (Freud, 2013c, p. 2520).

15 Véanse del mismo Freud, *Tótem y tabú* (2013d) y *El malestar en la cultura* (2013e).

ello en sí innumerables existencias del *yo*, y cuando el *yo* extrae del *ello* su *súper-yo*, no hace, quizá, sino resucitar antiguas formas del *yo*” (Freud, 2013b, 2716).

De todas maneras, este movimiento aún necesita ser complejizado –*atravesado*, probablemente, sea el término adecuado– por la teoría de las dos pulsiones presentes en la vida anímica: las célebres pulsiones de vida y de muerte. El fortalecimiento del *yo*, mencionado apenas hace un momento, no se logra si no es a costa de la represión del mundo del *ello*. Pero detrás de este proceso, y más allá de la economía¹⁶ presente en el “principio del placer”, el *yo* siempre anhelará reconstruir un *estado anterior*. Puede pretender hacerlo de dos modos, nos dice Freud. Porque, por un lado, todo lo existente animado pretende, *regresivamente*, alcanzar su origen inanimado; es decir, todo lo vivo persigue su muerte. Toda célula o todo ser –lo mismo da en este “mito científico”, como nos recuerda Eduardo Grüner (2024)–, que se resiste a la transformación y se encierra en sí mismo no busca otra cosa que su extinción. Aunque, por otro lado, el *yo*, que toma prestada su energía del *ello* y usualmente la reprime al servicio de su autoconservación, puede revestirse también narcisísticamente de su carga libidinosa: puede anhelar un estado anterior ya no regresivamente, sino mediante una intención de tipo *reconstructiva*. Seguramente sea forzar un tanto el argumento, pero ¿por qué no pensar que una célula o un ser, al intentar vincularse con lo diferente de sí, puja por extender la vida? O, ahora sí bien cerca de Freud, ¿procura *retardar* lo más posible la muerte?

4. El carácter antinómico de la libertad en Theodor Adorno

NO SIEMPRE HA SIDO SUFICIENTEMENTE DESTACADA la decisiva apropiación metapsicológica del psicoanálisis freudiano en la obra de Adorno¹⁷. Pero incluso él mismo ensayó, en 1952, una suerte de “defensa”, solo porque hay que ponerle algún nombre, de Freud. Llamó a su trabajo “El psicoanálisis revisado” y allí denuncia, entre otras cuestiones, la pretensión de los epígonos del médico

16 Lacan llamará, a esta economía siempre inestable entre placer y displacer, “homeostasis” (2022).

17 Sobre la propia relación elusiva de Adorno con Freud, consúltese el trabajo de Silvia Schwarzböck (2008) *Adorno y lo político*. Por el contrario, una explicitación de dicha relación puede encontrarse en Facundo Nahuel Martín (2024) y Vladimir Safatle (2022).

vienes de asignarles a los individuos un “carácter” unificado. El punto principal en cuestión es que Freud, si bien no de forma explícita, introdujo el concepto de *herida*. De modo tal que en la experiencia individual no podría trazarse un *continuum* unificado –podría añadirse: una *biografía*–, sino que ella se trata más bien de una “agregación de cicatrices” (Adorno, 2004, p. 23). El proceso de socialización, entonces, se desarrolla bajo este modo traumático de acumulación y posibilita determinar, en virtud de ello, la existencia atomizada de los individuos.

La cuestión que Adorno pretende poner de manifiesto en su interpretación dialéctica es que una teoría no puede hipostasiar la idea de individuo, más allá de que incluso se lo considere como “enfrentado” a la totalidad social, cuando el propio concepto de individualidad fue producido histórica y socialmente. Por el contrario, si los seres humanos se han visto reducidos a mónadas aparentemente independientes, resulta más adecuado observar los procesos de represión, los rastros del dominio y las fracturas en su propia constitución monadológica. Escribe Adorno (2004): “El psicoanálisis radical, al dirigirse a la libido como a algo pre-social, alcanza tanto filogenéticamente como ontogenéticamente los puntos en los que el principio social de dominio coincide con el principio psicológico de la represión pulsional” (p. 26).

Habría que sostener, de modo análogo, que para tratar el problema de la libertad individual Adorno tiene que partir –y es plenamente consciente de ello– del momento ideológico, pero no por ello carente de una profundidad radical, de la separación burguesa entre individuo y sociedad. Pues bien, en sus ya citadas *Lecciones sobre la teoría de la historia y la libertad* se detiene de inmediato, como hemos visto, en su elemento más simple: el concepto de *libre albedrío*. Sin embargo, rápidamente aparece la primera dificultad relativa a que una teoría de la libertad debe estar siempre acompañada, al mismo tiempo, por una teoría de la adaptación, y esta dialéctica es el producto del conflicto constitutivo de la sociedad burguesa. Su efecto es que las antinomias sociales se ven *introyectadas* en la conciencia individual, de suerte que el individuo se considera libre al someterse todo y, mediante el mismo acto, es autónomo cuando se ajusta al todo heterónomo –más adelante volveremos sobre esto–.

Pero lo sustancial es que al referirse a ese proceso de introyección, como movimiento y resultado, Adorno (2019a) más se acerca al problema de la libertad desde el psicoanálisis. Porque será, desde el punto de vista filogenético, el mismo

cierre del universo social el que, de modo paradójico, empuje a la razón más allá de la racionalización total. En la sociedad administrada el individuo es no libre, pero para actuar necesita de aquello mismo que la razón expulsó de sí. Desde un punto de vista ahora ontogenético, entonces, el momento irracional, volitivo, somático, impulsivo, en fin: *mimético*, que Adorno (2019a) denominará “lo que se añade”, es el que habilita nuevamente al sujeto para intentar escapar del hechizo de la totalidad. Como se insinuó más arriba, a medida que el proceso de socialización avanza se vuelve necesario aquel momento, de modo tal que la libertad se produce en el intersticio que deroga la identidad entre razón y, precisamente, libertad:

Sin recurrir a lo preyoico, a aquel impulso que, en cierta medida, es un estímulo *corporal* que aún no es conducido por la instancia de la conciencia centralizadora, no sería posible dar con el concepto de libertad; mientras que, por el otro lado, él termina en la fuerza del propio yo; es, pues, en sí mismo antagónico (2019a, pp. 405-406, cursivas añadidas).

Conviene agregar que, a la par, es este elemento espontáneo, que escapa de las determinaciones de la razón al momento de actuar, el que se vuelve absolutamente necesario para hacerlo. En otro sentido, pero próximo a lo anterior, la totalidad del *yo* precisa de un elemento complementario que no resulta “fijo”. Si puede ser expresado en estos términos, el *yo* tiene que funcionar como una unidad no unitaria. O, si se quiere, el *yo* constituye una identidad no idéntica¹⁸. Quizás pueda anticiparse que en su crítica al “*yo* coherente”, Adorno pone en marcha tanto el modelo freudiano de la constitución psíquica del individuo como su economía. Sin embargo, si en Freud este movimiento más bien parece conducir a una *dinámica* —en el sentido que le acordamos previamente a este término— de rostro trágico, en Adorno parece ser el último índice de que la dialéctica, incluida la de la Ilustración, no sea completamente clausurada por la marcha del espíritu.

Por otra parte, puede extraerse aún una consecuencia más. El desarrollo de la conciencia, que precisó del control creciente de la naturaleza externa tanto

18 La expresión “identidad no idéntica” no debe ser interpretada según la crítica de Adorno a la filosofía de la identidad. Sin embargo, en el marco de los términos propuestos para comprender la formación del individuo, nos permitimos sugerir la analogía.

como de la interna, deviene dominio de sí misma¹⁹. Pero, precisamente por ello, este devenir requiere del momento arcaico mimético para que la libertad implique una distancia con respecto al proceso de socialización. Traduzcamos esto esquemáticamente a la topología freudiana: sin la existencia del *ello* sería absolutamente imposible pensar en la constitución de un *yo* relativamente libre, es decir, que no se agote en la región *superyoica* de la conciencia. A propósito de su análisis de *Hamlet*, Adorno se refiere a “lo que se añade” como una perduración, en el individuo, de la no separación entre lo extra y lo intramental o, lo que igual vale, a la primitiva reunión del sujeto con la naturaleza:

A fin de que Hamlet pueda simplemente realizar lo que pensó política y moralmente, debe hacer una regresión; tiene que retroceder a un estadio anterior, arcaico; precisamente a aquel estadio de dirigirse hacia afuera, de golpear hacia afuera que todos nosotros conocemos a partir de nuestros sueños (Adorno, 2019a, p. 440).

No hace falta recordar el valor decisivo de los sueños para Freud; solo refirámonos a su tesis de que el *yo* siempre intentará reconstruir un estado anterior. Aunque, claro está, puede querer hacerlo regresiva o reconstructivamente; rememorando, pero no repitiendo, ese estado anterior en el que aún no se había enajenado de la reunión con su momento “natural”, o, en todo caso, a su no represión instintiva, a su estado preyoico.

Sin embargo, de ningún modo esta instancia arcaica podría ser interpretada como naturaleza ciega, ni como naturaleza meramente reprimida, porque “lo añadido” aparece ya mediado por la autoconstitución del *yo* moderno. La libertad y, cuestión no menos importante, la praxis política, precisa de estos dos momentos, el uno siempre referido al otro. La libertad, pues, no “toma una porción de cada cosa”, más bien se halla en la impugnación que un momento realiza sobre el otro: el proceso de racionalización se desidentifica, así, del ciego decisionismo; mientras que la mimesis impide la cristalización de la racionalidad (y esto último es lo que Adorno reprocha a Kant).

19 Esta es, desde luego y, por otra parte, una de las tesis centrales de *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno & Horkheimer, 2016).

5. Conclusión

LA CONSTITUCIÓN DE LA VIDA ANÍMICA DE LOS INDIVIDUOS, según la comprensión económica de Freud, permite sostener que el *ello* es la residencia de las pulsiones, desde luego, pero también –y Adorno en algunos pasajes lo tiene absolutamente claro– lo es del *súper-yo*, con lo cual cuando actuamos acompañados por lo involuntario estamos más cerca del imperativo categórico de lo que nos gustaría reconocer. Pero, de acuerdo con Adorno, la instancia del ideal del *yo* o el *súper-yo* de Freud ha pasado por alto algo decisivo del orden de lo histórico-conceptual: a partir de la Modernidad la región suprema del ser humano, esto es, su conciencia moral, no solo escamotea el dominio social, sino que también ha recogido el concepto de libertad del género. En consecuencia, la antinomia que presenta este concepto se desenvuelve como una dialéctica en la interioridad de los propios individuos.

Sin embargo, es una dialéctica *negativa*, pues somos libres en cuanto actuamos racionalmente conforme a nuestra identidad, pero allí mismo somos no libres porque debemos someternos a la coacción identitaria. Por el contrario, somos no libres en cuanto en nuestra identidad perdura un resto de lo indeterminado; pero, precisamente por ello, somos libres al sustraernos a la coacción de la identidad. En esta “antinomia” se produce una cierta homología estructural en ambos planteos: si en Freud, cuando se está, de algún modo, “fuera” de la moral se actúa conscientemente, debido a que el “yo coherente” depende del mundo exterior y del sistema perceptivo, cuando se actúa moralmente se actúa inconscientemente, ahora porque la moral, al provenir del *ello*, es hasta cierto punto inconsciente. E incluso puede darse un paso más, porque en Adorno los términos racional e irracional presentan un funcionamiento casi idéntico que los de consciente e inconsciente en Freud: si el *yo* actúa siguiendo al pie de la letra el imperativo categórico se ajusta a la irracionalidad de todo. No obstante, cuando actúa irracionalmente, puesto que su motilidad pertenece a lo corpóreo, aparece el brillo de una razón no instrumentalizada. Pero, ahora sí, para concluir, debemos retomar la pregunta planteada en el epígrafe: ¿cuáles son los medios que una filosofía de la dominación se da para pensar la libertad? De una parte, trascendiendo los límites de una filosofía moral (Adorno, 2019b) o política, situándonos en el “lugar” de las fuerzas productivas. De otra, llamando a la filosofía,

algo equívocamente, como “subjetiva”, en aquello que aparece bajo la figura de lo “otro” de la razón, pero forma parte de ella: el impulso mimético. Sin embargo, la primacía de la perspectiva del género revela que, si como ha sentenciado Adorno alguna vez, “el todo es lo no verdadero”, las posibilidades emancipatorias, en consecuencia, deben guiar las acciones del individuo hacia la “libertad del todo”²⁰.

Debiera aceptarse, por último, que a diferencia de Marx –tal como hemos visto a propósito de la teoría freudiana– no existiría un principio de identidad absoluto entre dominación y explotación, pero tampoco una desconexión radical que conduzca a la hipóstasis de una servidumbre trascendental y abstracta. No podría existir un *más allá* de la historia con respecto a las formas concretas que asuma la dominación. En todo caso, habría que introducir un principio materialista de *no identidad* entre ambas: la explotación económica, mediante su ley de intercambio universal, *sobredetermina* la dimensión político-moral, se traspone contingentemente en ella. La explotación deviene central en la dominación política, aunque la superación de aquella podría no acabar con la dominación bajo otro principio de organización de la *polis*. Pero tan falso resulta subordinar irrestrictamente la dominación a la explotación –asumiendo incluso que este fuese el caso– como exonerarla por completo. Si se trata de criticar la presunta filosofía de la historia de Marx, que adquiriría un carácter unificado bajo el primado de la economía, se trata, también, de no dejarse arrastrar a otra filosofía “pura” de la historia que contemple el perpetuo juego vacío, “inobjetual”, entre libertad y servidumbre.

Bibliografía

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado* (E. Rinesi, trad.). Colihue.
 Abensour, M. (2007). *Para una filosofía política crítica* (S. Pinilla Cañadas y J. Riba, trads.). Anthropos.
 Abensour, M. (2012). Democracia insurgente e Institución. *Revista Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, 48, pp. 31-48.
 Adorno, T. W. (1999). *Minima moralia* (J. Chamorro Mielke, trad.). Taurus.

20 Esta es, por otra parte, una de las tesis centrales contenida en sus *Problemas de filosofía moral* (Adorno, 2019b).

- Adorno, T. W. (2004). "El psicoanálisis revisado". *Escritos sociológicos I* (A. González Ruiz, trad.). Akal.
- Adorno, T. W. (2011). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, trad.). Akal.
- Adorno, T. W. (2019a). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad (1964-1965)*. (M. Vedda, trad.). Eterna Cadencia Editora.
- Adorno, T. W. (2019b). *Problemas de filosofía moral* (G. Robles, trad.). Las cuarenta.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2016). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. (J. Chamorro Mielke, trad.). Akal.
- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx* (M. Harnecker, trad.). Siglo XXI.
- Althusser, L. (2023). *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias (1963-1964)* (S. Landívar y M. Blostein, trads.). Godot.
- Freud, S. (2013a). Duelo y melancolía. En *Obras completas, XIV* (L. López-Ballesteros y De Torres, trad.). Siglo XXI.
- Freud, S. (2013b). *El yo y el ello* (L. López-Ballesteros y De Torres, trad.). Siglo XXI.
- Freud, S. (2013c). *Más allá del principio del placer* (L. López-Ballesteros y De Torres, trad.). Siglo XXI.
- Freud, S. (2013d). *Tótem y tabú* (L. López-Ballesteros y De Torres, trad.). Siglo XXI.
- Freud, S. (2013e). *El malestar en la cultura* (L. López-Ballesteros y De Torres, trad.). Siglo XXI.
- Grüner, E. (2002). La tragedia, o el fundamento perdido de lo político. En A. Borón y A. De Vita (Eds.), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (pp. 13-50). CLACSO.
- Grüner, E. (2024). El psicoanálisis y sus «otros»... de lo mismo (Marx, Freud, las «ciencias humanas» y la modernidad autocrítica). <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-de-buenos-aires/teorias-psicologicas-de-la-subjetividad/eduardo-gruner-el-psicoanalisis-y-sus-otros-de-lo-mismo/80876207>.
- Habermas, J. (2001). *Ciencia y técnica como «ideología»*. (M. Jiménez Redondo y M. Garrido, trads.). Tecnos.

- Kantoriwicz, E. H. (1957/2012). *Los dos cuerpos del rey* (S. Aikin Aralauce & R. Blásquez Godoy, trads.). Akal.
- Lacan, J. (2008). El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Ideología. Un mapa de la cuestión* (T. Segovia, trad.). Fondo de cultura económica.
- Lacan, J. (2022). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, trads.). Paidós.
- Maquiavelo, N. (2006). *El Príncipe* (A. Hermosa Andújar, trad.). Prometeo Libros.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (M. Álvarez, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1970). *Cultura y sociedad* (E. Bulygin y E. Garzón Valdés, trad.). Sur.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional* (A. Elorza, trad.). Planeta Agostini.
- Martín, F. N. (2024). Adorno como freudiano: sujeto y pulsión. *VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, pp. 1-20. https://www.academia.edu/31031513/Adorno_como_freudiano.
- Marx, K. (2002). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) Tomo II* (P. Scaron, trad.). Siglo XXI.
- Safatle, V. (2022). *Dar cuerpo a lo imposible. El sentido de la dialéctica a partir de Theodor Adorno* (R. Álvarez, trad.). Prometeo Libros.
- Schwarzböck, S. (2008). *Adorno y lo político*. Prometeo Libros.