

Ciencias sociales y política: la diferencia en tres movimientos

Ezequiel Ipar*

¿Qué es la política para las ciencias sociales? ¿Su objeto, un obstáculo epistemológico, su pasado como disciplina, su núcleo problemático inalcanzable? Lo que refleja esta pregunta es el problema ineludible que enfrenta el discurso objetivador y determinante de las ciencias cuando intenta resolver en su interior todo aquello que pertenece al lenguaje y a la *cosa política*: la individualidad, el conflicto, la decisión, los espacios sociales de indeterminación, los momentos de intensa contingencia en el devenir de la vida social. Cada tentativa de resolución de este problema va dejando rastros que configuran la fisonomía peculiar de las distintas teorías sociales. Al situar a la política las teorías se sitúan a sí mismas.

Para examinar esta cuestión voy a analizar tres posiciones teóricas (Comte, Lévi-Strauss y Adorno), a través de un texto clave para cada una de ellas: el *Discurso sobre el espíritu positivo*, *Tristes Trópicos* y la *Dialéctica Negativa*.

* Ezequiel Ipar es Sociólogo. Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Doctor en Filosofía (USP). Docente de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y de la Facultad de Humanidades (UNMdP). Investigador del CONICET (IEALC-UBA). Ha publicado en coautoría con Gisela Catanzaro *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad*, así como numerosos artículos en revistas especializadas en filosofía, teoría social y crítica cultural. Actualmente dirige un proyecto de investigación grupal (CONICET) sobre filosofía política y sociología de la democracia.

EL ESPÍRITU OBJETIVO DE LA SOCIOLOGÍA

La obra de Auguste Comte representa un punto nodal en la trama de acontecimientos, discursos y posiciones teóricas que gestarán un paradigma de ciencias sociales ligado a un enfático rechazo de las ideas y la retórica de la política. Su fundación de la Sociología coincide con el diagnóstico que establece la necesidad de *superar* el malestar causado por la política. Este diagnóstico descubre en el nuevo dominio de *lo social* el arsenal de determinaciones causales y relaciones constantes que han de garantizar esa superación de la política, dejando a su lenguaje enterrado entre los saberes inciertos e imaginarios de las “épocas teológico-metafísicas”. Si el trasfondo de todos sus escritos es la “Gran Crisis” final de la modernidad europea, que él identifica con la “negatividad” liberada por la Revolución Francesa (y la Reforma Protestante), la propuesta del espíritu positivo de la Sociología consiste en la institución de un nuevo Saber capaz de *resolver* esa crisis sin volver al pasado (el orden teológico-monárquico) y sin quedar empantanado en las controversias inútiles del presente (el desorden político-metafísico) (Comte, 1984: 87-90).

El imperativo teórico que exige “resolver la crisis” por fuera del ámbito que las sociedades modernas habían elegido para representar y dirimir sus conflictos (la “escena política”) determina el planteo general del paradigma de Comte: le asigna sus adversarios, establece su lógica particular, estipula un contenido definido y fundamenta su pertenencia a la esfera de validez del discurso científico.

Para entender de qué manera la institución de una *ciencia* de lo social se relaciona conflictivamente con la *cosa* y el lenguaje de la política hay que focalizar la relación de Comte con la metafísica. En su lucha contra la teología –afirma Comte– la metafísica deja intacto, por más límites y racionalizaciones que introduzca, su principio fundamental, la creencia en un “mundo exterior dirigido por voluntades, cualesquiera que sean”. (Comte, 1984: 46,64). Esta insistencia en el *lenguaje de la voluntad* asocia a la política con la metafísica, obstaculizando la comprensión de las “leyes invariables que rigen el mundo”, sin las cuales “nuestra actividad práctica no tendría ninguna base racional” (Comte, 1984: 64). Dado que “la irregular *movilidad*, naturalmente inherente a toda idea de voluntad, no puede en modo alguno avenirse a la *constancia* de las relaciones reales” (Comte, 1984: 66), que son el auténtico objeto de la ciencia, entre el discurso político-metafísico y el saber sociológico-positivo sólo puede existir una incongruencia fundamental, que hará que progresivamente el último supere al primero y pase a entenderlo como un frágil (por su pura negatividad) estadio necesario de su propio desarrollo.

Junto con el principio explicativo de la voluntad, la metafísica comparte con el discurso político la sobreestimación del papel del individuo. A través de una ele-

mental estrategia de sociología del conocimiento, Comte considera a los sistemas políticos y los sistemas metafísicos modernos como puras creaciones individuales de los filósofos, que pretenden haber dominado la totalidad (de lo real o de la sociedad) utilizando exclusivamente su intuición y su conciencia individual. De este modo de producción del discurso teórico Comte deduce una necesaria fascinación con la “idea del yo” (Comte, 1984: 114).

Ambos principios, la fuerza explicativa de la voluntad y la centralidad del yo, se continúan en una serie de categorías que componen el esquema de la representación político-metafísica de la sociedad que Comte intentará sustituir con su novísima Sociología. En esta estrategia teórica ocupa un lugar importante el develamiento de lo que efectivamente ocurre detrás de la escena política. Comte insiste con esta tesis: todo lo que vemos en el terreno político como agitación, movimiento y conflictos entre los hombres no es más que una ilusión inútil, ejercida por “personificaciones imaginarias” que intentan engañar a las fuerzas sociales anónimas y a los protagonistas reales de la historia humana. Este hecho, el sometimiento de la vida social al trabajo de “*personificaciones imaginarias*” que pretenden encarnar la diversidad de grupos, necesidades e intereses sociales, explica la segunda gran categoría del esquema político-metafísico: la búsqueda permanente de las “causas singulares” de los fenómenos, por sobre la atención a las regularidades y a las determinaciones externas de las cosas (Comte, 1984: 119 y ss). A su vez, esta fascinación por las “entidades singulares”, inherente al espíritu metafísico, produce para Comte el otro grave defecto de la política moderna: la diseminación de “pretensiones individuales infinitas”. Junto con el derecho a conocer desde dentro la serie de propiedades que singularizan la identidad de cada cosa, la metafísica moderna introduce el derecho de cada individuo a conocer y ejercer, a partir de sí y por sí mismo, sus propios deseos y necesidades, más allá de toda determinación externa, sea esta religiosa o moral. Este acceso privilegiado del individuo a su propia interioridad, esta soberanía que se le atribuye sobre su cuerpo, su conciencia, sus deseos y necesidades, no ha hecho más que “ejercer una acción muy perturbadora en las clases letradas, que resultaría mucho más peligrosa si se extendiera a los proletarios”, puesto que en ellos “desarrollaría, además del desagrado por las ocupaciones materiales, exorbitantes ambiciones” (Comte, 1984: 133). Estas “ambiciones exorbitantes” del individuo completan el esquema especulativo (y práctico) en el que queda atrapada la representación política del mundo social (junto con la voluntad, el yo, las personificaciones de las fuerzas sociales y la causalidad necesariamente singular de todos los fenómenos sociales) y constituyen la causa de las “vanas y mezquinas luchas personales” (Comte, 1984: 93) que han desencadenado la “Gran Crisis” del mundo moderno.

Conocimiento, política y materialismo... 55

Frente a este círculo de negatividad y crisis de la “mentalidad” político-metafísica, ¿qué propone la *ciencia* de lo social como forma de saber (y como prescripción práctica)? Su objetivo es claro: superar definitivamente en el plano teórico la relación con la política. El procedimiento básico de esta superación es muy conocido y relativamente sencillo: frente a la *variabilidad* que ofrece la voluntad como principio explicativo, la ciencia de la sociedad debe basarse en una precisa universalización del “dogma fundamental de la *invariabilidad* de las leyes naturales” (Comte, 1984: 45 y ss). Vemos que ya desde Comte existe esta preocupación del discurso científico por las *invariantes* de lo humano, inscriptas cuidadosamente en el plano de la facticidad (y no del derecho, como había pretendido el *iusnaturalismo*). En la prehistoria de la ciencia, estas invariantes aparecen sólo cuando se corren los velos que le imponen a la inteligencia humana las fantasías y los sueños político-metafísicos, para dedicarse “al dominio, a partir de entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación” que constituye la “única base posible de los conocimientos verdaderamente asequibles, razonablemente adaptados a nuestras necesidades reales” (Comte, 1984: 39). Es así como las *observaciones verdaderas* y las *necesidades reales* de los hombres van a componer los puntos extremos del arco de categorías con el que la naciente Sociología intentará atravesar el esquema político-metafísico, que había dominado hasta el siglo XIX la representación de la vida social. Contracara explícita de la *intuición especulativa* y los *derechos políticos*, su objetivo consiste en crear un discurso que se identifique con una realidad anterior y más profunda que aquella que ofrece la textura de las representaciones políticas.

Cuando la Sociología devela la escena política a través de *observaciones verdaderas* descubre fuerzas nuevas y una dimensión del vínculo social ignorada por la mirada político-metafísica. Esta es, sin dudas, la operación ideológica más importante de las ciencias sociales positivas: la promesa de resolver “en los hechos” los problemas del presente a partir de una nueva relación con el pasado y con el futuro. Del primero lo que se extrae es esa dimensión de la sociedad que la retórica política ha relegado: la dimensión *moral* del lazo social; del segundo, la *regularidad* material y espiritual que el desarrollo de la sociedad industrial anuncia para el porvenir, más allá de las luchas y las crisis de la cultura moderna. Ambas le permiten a la Sociología servir a la causa de superar la negatividad y le aportan pruebas sobre su eficacia. En definitiva, tanto la organización industrial (con su productividad material, sus jerarquías técnicas, su previsibilidad interna y externa) como las reglas morales vigentes (que la ciencia de lo social hereda de la “era teológica”) constituyen para la cientificidad que inaugura Comte la auténtica infra-estructura de las sociedades modernas y garantizan el comienzo de la reconversión positiva de todas las esferas sociales. Siempre que alguien pueda realizar observaciones



orientadas por el dominio de lo útil, lo práctico y lo preciso, desplazando la mirada de los debates estériles, ilusorios y ambiguos de la arena política, será capaz de descubrir –desde fuera– las necesidades reales de los hombres y de la sociedad, y podrá reencontrar a partir de esa perspectiva el mundo “sano”, “maduro”, “objetivo” y “normal” que se desvaneció provisoriamente durante el pasaje político-metafísico que se abrió en Occidente con la Gran Crisis. Desde esta perspectiva mira la política la Sociología de Comte, dándole así forma a un orden de justificación del discurso científico que no sólo es metodológicamente apolítico, sino esencialmente *anti-político*. Ese es su valor y su legado: la reinterpretación en clave moral de todos los conflictos que se expresan en la escena política y la postulación de un orden de realidad en el que lo normal y lo invariante aparecen –finalmente– como la verdad oculta de la fantasmagoría política. Su proyección sobre el presente es múltiple, ya que en este paradigma de teoría social se diferencian y se fusionan en diversas combinaciones: el pedagogo popular, el ingeniero social y el crítico de las “mentalidades” colectivas.

LA ANOMALÍA SALVAJE

“Odio los viajes y las expediciones. Y he aquí que me dispongo a relatar mis expediciones”. Con esta afirmación paradójica Lévi-Strauss comienza, casi un siglo después de Comte, su genial *Tristes Tropiques*. En la riqueza de su contenido y en la profundidad estilística a la que llega, esta obra realiza la vocación de toda auténtica ciencia de lo social: establecer proposiciones verdaderas y refutar prejuicios y creencias infundadas. Para esto, se vale de una cierta distancia con respecto al pensamiento filosófico-político de su época (Sartre, en particular, junto con las otras derivas políticas de la fenomenología), con la que le dio forma a un modelo de investigación y teoría social sumamente relevante para nosotros. Nuevamente la *observación* cobra un lugar protagónico como principio metodológico y la búsqueda de las *invariantes* de lo humano reaparece como uno de los objetivos centrales. Por cierto, se trata de otros motivos, otra modalidad y, evidentemente, otros resultados; pero el padre del estructuralismo nunca ocultó que su búsqueda de una auténtica ciencia social suponía como condición de posibilidad la resistencia a la utilización de una filosofía demasiado especulativa y la repetición ritualizada del dialecto de la política (Lévi-Strauss, 1973: 39-40).

Si pudiéramos pensar en una misma perspectiva (la distancia frente a la política) que se realiza de maneras disímiles y contradictorias, encontraríamos en todo aquello que separa a Lévi-Strauss de Comte una interesante guía para reformular los modelos habituales con los que se suele caracterizar a la teoría social. En esta

Conocimiento, política y materialismo... 57



oportunidad, me voy a concentrar en dos de estas grandes diferencias: la primera se refiere a la relación de la ciencia con el objeto privilegiado del discurso político (el conflicto); la segunda está relacionada con la lógica de las ciencias sociales (el sistema).

Una de las grandes cuestiones de la política que Lévi-Strauss no evitó nunca fue el conflicto, las relaciones de oposición entre los grupos sociales. Lejos de la estrategia que le asignaba a la Sociología el papel de *superar* la Crisis, Lévi-Strauss no detiene nunca el incisivo trabajo de presentar y abrir los imperativos contradictorios a los que están sometidas las estructuras sociales reales, que tan sólo aparecen como universos armonizados al interior de su auto-representación “imaginaria”. Como es sabido, esta fractura entre lo que las comunidades creen ser cuando su imaginación hace uso de su estructura simbólica para darse una identidad y un mundo, y lo que efectivamente son, hacen y creen como miembros de esas comunidades, constituye el grado cero de su abordaje del problema del conflicto. Pero el análisis de esta escisión fundamental entre la estructura social (contradictoria) y la estructura simbólica (orgánica) que la recubre –escisión que, por cierto, Lévi-Strauss extiende a toda forma de sociedad: primitivas y modernas– no sólo pone en relación a una realidad social intrínsecamente conflictiva con una representación cultural apaciguadora. El paso clave llega cuando revela dos aspectos cualitativos de esa conflictividad: su *complejidad* y su *irresolubilidad*. Lo que las culturas primitivas nos muestran es que cuando los hombres se auto-representan a través de la imagen de una *totalidad orgánica* no sólo se engañan a sí mismos porque disimulan con esas representaciones armónicas los conflictos de su vida social, sino que, fundamentalmente, se engañan porque se ocultan radicalmente el carácter complejo e irresoluble de esos conflictos.

Para Lévi-Strauss, son estas oposiciones en las relaciones humanas esencialmente “desequilibradas”, que carecen por completo de una “situación inicial –o ideal– que se correspondiera con la resolución de esos antagonismos” las que tienen que relevar y describir las ciencias sociales (Lévi-Strauss, 1973: 124). Para el etnólogo lo real de su objeto consiste precisamente en esa dimensión de los conflictos prácticos en los cuales el término “tensión”, a partir del cual el lenguaje político moderno está acostumbrado a pensar las oposiciones como relaciones de “lucha”, ya no tiene ningún sentido, puesto que su trabajo pone en evidencia que “hace mucho tiempo que todo lo que podía estar tendido se ha roto” y esa “rotura”, que se encuentra “inevitablemente al comienzo”, lo torna reiteradamente imposible (*Ibidem*). Estos conflictos, “inhumanos y sub-humanos”, son lo real de la estructura social que toda comunidad viva necesita olvidar y disimular a través de las distintas mitologías que le permiten representarse una « época hermosa » a la cual pueden

referirse “tanto para encontrar sus rastros como para soñar con su retorno” (*Ibidem*). No es difícil llegar a la conclusión de que es este saber trágico sobre la realidad de los conflictos humanos el que –en la perspectiva de Lévi-Strauss– distancia necesariamente al sociólogo del discurso y del lenguaje de la política.

Su famoso análisis sobre los *Bororo* puede resultar ejemplar para entender este punto (Lévi-Strauss, 1973: 191 y ss). El principal problema de su estructura social es su compleja diferenciación interna. Al interior de un extraordinario sistema de co-responsabilidad moral y generosidad material, los *bororo* no paran de dividirse y oponerse. A la primera partición en mitades (*ceras/tugarés*) se le agrega una segunda división (los “del norte” y los “del sur”), que genera nuevos lazos de pertenencia y de distancia entre sí. A su vez, junto con la diferencia entre los *cera* y los *tugaré*, entre los “del norte” y los “del sur”, los *bororo* poseen una compleja división en clanes cuyos miembros poseen un mismo nombre, dentro de los cuales existen sub-grupos hereditarios en línea femenina que los vuelven a dividir creando a su interior familias “rojas” o “negras”.

¿Por qué existe este sofisticado arte de la diferenciación entre los *bororo*? Lévi-Strauss observa que estas diferencias, si bien no explican *la totalidad* de las relaciones de afinidad y de oposición, están todas relacionadas, a través de *otra diferencia*, con las “preferencias” efectivas de los enlaces matrimoniales entre las partes y entre los clanes. Encuentra, entonces, junto con todas las diferencias anteriores, una “vieja” diferencia, una diferencia de estatus que vuelve a oponer a los clanes de la tribu según tres grados: los superiores, los medios y los inferiores, entre los que se establece de modo “preferente” el enlace matrimonial. La conclusión que extrae Lévi-Strauss del conjunto de este análisis, extremadamente revolucionario para su época (y que creó una deuda teórica para autores como Lacan, Althusser, Derrida, Laclau), es doble.

En primer lugar, la convicción de que en las oposiciones humanas no existe ninguna oposición relevante que pueda pensarse como una *oposición simple*, una oposición que parta de una sola vez y a través de un único corte al conjunto de la sociedad. Ninguna de las diferencias sociales que determinan las relaciones de rivalidad y padecimiento entre los hombres existe sin estar, a su vez, internamente diferenciada. Para Lévi-Strauss, toda oposición simple siempre disimula contenidos conflictivos inexpresados y produce nuevas relaciones de asimetría y oposición de las que no puede dar cuenta. En la realidad de los conflictos entre los hombres la simplicidad de la relación de oposición (*cera/tugaré*, bárbaros/civilizados, católicos/protestantes, burgueses/proletarios, etc.) no es más que el mecanismo básico de la representación mitológica con la cual toda sociedad intenta mitigar el desasosiego que le producen la intensidad y la multiplicidad de los conflictos que la desgarran.

Conocimiento, política y materialismo... 59

La segunda conclusión que extrae Lévi-Strauss puede parecer relativamente contradictoria con la primera (y en cierta medida lo es), ya que postula una extraña jerarquía ontológica entre las oposiciones según la cual toda compleja e irreductible articulación de oposiciones culturales gravita en torno a una oposición central, que posee la extraña propiedad de ser absolutamente “irrepresentable” dentro del universo simbólico de la comunidad en cuestión (Lévi-Strauss, 1973: 237). Lévi-Strauss designa a esta oposición central como el “problema real” de cada sociedad, en torno al cual giran las diferencias, oposiciones y conflictos vividos efectivamente por sus miembros. Lo singular de su planteo consiste en que este *problema real*, que la cultura intenta infructuosamente apaciguar, no proviene ni se localiza en una dimensión anterior u originaria (la naturaleza, la economía, “lo social”), frente a la cual las diferencias culturales serían secundarias, sino que ese *problema real* coincide con la propia diferencia en el mundo que instituye el advenimiento de la cultura como tal. Su conclusión es clara: ninguna diferencia cultural se erige sobre el terreno fértil e inmaculado de una naturaleza común más que allí donde lo que domina es su propia mitología. Si existiera alguna invariante social esta diría así: “las oposiciones sociales siempre lo son de una oposición fundamental e irresoluble creada por la propia ley de la cultura”. Con un pensamiento sereno, Lévi-Strauss *observa* que los hombres no rivalizan motivados por determinaciones naturales inscriptas en su individualidad o movidos por causas accidentales propias de su sociedad, sino que es la propia forma de la cultura la que los empuja necesariamente a un conflicto irresoluble, puesto que sólo les asigna una identidad común a través de la diferencia que los separa y los enfrenta desde el principio en partes irreconciliablemente opuestas. Frente a esa diferencia irreductible que constituye su *problema real*, los hombres sueñan distintos sueños (más bellos o más siniestros, unos más prácticos o más justos que otros) que les hablan de un origen o un destino común.

Por motivos que están estrechamente vinculados a los dos puntos anteriores, Lévi-Strauss fue uno de los primeros que consideró a la dialéctica como una lógica inadecuada para las ciencias sociales, y situó junto con esa inadecuación la incongruencia de su propio pensamiento con el lenguaje y la práctica política. La dialéctica aparece en sus textos como una “llave engañosa” por la plasticidad y la revocabilidad con la que trata los conflictos humanos. En este último aspecto la coincidencia entre política y dialéctica es completa. Para Lévi-Strauss, tanto el lenguaje político como el pensamiento dialéctico coinciden en una concepción de los conflictos humanos que está guiada por la *lógica de la simplificación* de lo irreductiblemente complejo y la *lógica de la resolubilidad* última de lo originariamente

irresoluble. La dialéctica simplemente le da curso a esa lógica, creando –para Lévi-Strauss– una extraordinaria mitología del “progreso moral universal”, tan sofisticada, trágica y respetable como la mitología de los *bororos*, que no desmayan en el arte de producir divisiones en mitades que se niegan a sí mismas y se reproducen en siempre nuevas constelaciones de contra-mitades.

Estos descubrimientos le dan al pensamiento de Lévi-Strauss un fuerte carácter paradójico. Sus análisis mito-lógicos señalan los contenidos conflictivos inconscientes y los problemas reales que esas lógicas particulares disimulan, pero lo hacen al precio de no poder enunciarlos dentro de una lógica que los vuelva “problematizables” por la comunidad que los padece. La postulación de una Lógica universal de los conflictos humanos (que permitiría entenderlos a todos y traducirlos sin pérdida a todas las culturas) está descartada por principio, pero a partir de allí no se sabe muy bien qué hacer con esos contenidos inconscientes y esos problemas reales, que no sólo aparecen para el observador como *inexpresados* en cada cultura particular que estudia, sino que corren el riesgo de volverse, de un modo mucho más radical, *inexpresables*.

Frente a este dilema, la respuesta de Lévi-Strauss es bastante clara: lo máximo que las ciencias sociales pueden pretender es obtener una iluminación indirecta del inconsciente cultural de una comunidad determinada a partir de la confrontación recíproca de diferentes mitologías. La *experiencia* de esas diferencias interculturales tiene que proveer la materia y la forma expresiva para el develamiento de los núcleos traumáticos y conflictivos que cada mitología intenta apaciguar. Su escritura ofrece tal vez el mejor testimonio de un esfuerzo de este tipo. Pero con esto no escapa al rígido dualismo que persiste en su pensamiento (simbólico/real, estructura/fenómeno, cultura/naturaleza, *ciencia/política*), que le impide considerar la posibilidad de dar un paso ulterior al de la observación de la iluminación recíproca que se produce cuando se confrontan las diferentes “mitologías”. La idea de restituir las oposiciones y los conflictos *inexpresados* por la “mitología política moderna” al propio lenguaje (y práctica) de la política, con el objetivo de lograr su transformación o al menos una interferencia de su lógica interna, le resulta una tarea irrealizable, ya que esta operación estaría condenada a traicionar a esos contenidos, reponiendo la centralidad de un lenguaje que los invisibiliza en su complejidad e intensidad. La ciencia de lo social que propone Lévi-Strauss se mueve, de este modo, en torno y en *paralelo* a la política, sin habilitar nunca la utopía de una comunicación directa y abierta entre sus categorías y las de la política. Actuando siempre indirectamente, por medio de las resonancias que producen sus descubrimientos en los distintos marcos de referencia teóricos, su enorme actualidad puede observarse en las perspectivas más fecundas y radicales de los estudios culturales,

Conocimiento, política y materialismo... 61

en la deconstrucción del papel de la filosofía (europea) de la consciencia en las ciencias humanas y en todas las teorías sociales que sostienen una relación estrecha con el ambiguo e indeterminado mundo del arte.

EL REVERSO DE LA TRAMA Y EL PORVENIR DE LA DIALÉCTICA

La obra de Adorno parece surgir de la perplejidad frente a las imposibilidades de la política. Es común que se le atribuya una sustitución de la política por el arte; el desplazamiento hacia el arte del potencial crítico de la sociedad que antes se le asignaba a la teoría y la práctica política. Entre las teorías sociales que toman una cierta distancia frente a la política, esta imagen de Adorno lo ubicaría entre las posiciones más extremas. Evidentemente, todo esto es una simplificación, pero sigue resultando interesante constatar que esa imagen señala algo verdadero: la dificultad para determinar el tipo de distanciamiento que efectúa Adorno. Mi hipótesis sobre esta dificultad es la siguiente: lejos de lo que sugiere la imagen de la “estetización”, lo que Adorno hace –y esto es lo que desconcierta– es *politizar* el distanciamiento de la teoría frente a la política. Si lo comparamos con el distanciamiento que encontramos en Comte o Lévi-Strauss podemos aclarar este punto fundamental de nuestro argumento.

Vimos como Comte rechaza la utilidad que podrían tener para la fundación de la Sociología las categorías de la filosofía política previas a la Revolución Francesa. Para expulsar la variabilidad que impone el “lenguaje de la voluntad” y “la sustancialidad del individuo político”, él abre, mediante la *observación normalizada*, el registro positivo de “lo social”. Esta observación directa de lo social es la que realiza el distanciamiento frente a la “mentalidad político-metafísica”. Con todas las diferencias que ya hemos destacado, la intervención de Lévi-Strauss es semejante en cuanto al procedimiento. Para no cargar con las limitaciones de la filosofía política en su interpretación de las diferencias, las oposiciones y los conflictos humanos recurre a la *experiencia de la diferencia* cultural. Fortaleciendo la observación de esa otra instancia de la vida social (las culturas), deja atrás las pretensiones del lenguaje de la política. Como vemos, ambos son distanciamientos en los que la teoría se valida a sí misma a través de una dimensión de la vida social diferente de la política, que pasa a ser –explícita o implícitamente– considerada como ontológicamente más “real”: ya se trate de la prioridad de lo social o de la cultura. Es en este sentido que se puede hablar de una *sociologización* o una *semiotización* del distanciamiento teórico frente a la política.

El distanciamiento de Adorno pasa por otro lado. En medio de todas sus oscilaciones en torno a los problemas que la política ya no puede pensar a partir de sus

propias categorías (sobran los ejemplos, pero pronto veremos algunos), en ningún momento sale al encuentro de una segunda realidad que funcione como llave interpretativa de las ausencias del discurso filosófico-político. El caso más destacado es, obviamente, el tratamiento de la categoría de *contradicción*, que resultaba peligrosa e inútil para Comte y pasó a ser sutilmente desplazada, por vieja e insuficiente, en el caso de Lévi-Strauss. La perseverancia de Adorno en la lógica de la negatividad hay que entenderla como el trabajo con los conceptos de la teoría social que produce una distancia con respecto a la política que es, ella misma, política. Parafraseando su *Dialéctica Negativa*, se trata del esfuerzo –paradójico– de ir más allá de los conceptos políticos a través de conceptos políticos (Adorno, 2005: 21-26).

Pero Adorno permanece en la dialéctica enfrentando problemas que son muy similares a los de Lévi-Strauss, esto es, la complejidad de conflictos humanos que no caen dentro de las configuraciones y las previsiones de la filosofía política del siglo XIX. Traduciendo esta inquietud al terreno de las sociedades modernas, los materiales con los que Adorno trabaja se refieren también a conflictos que no tienen una estructura simple y que dan lugar a identidades paradójicas: obreros-*racistas*, demócratas-*autoritarios*, inmigrantes-*xenófobos*, revolucionarios-*totalitarios*. Una vez que se deja de considerar a estos problemas como excepciones inesenciales, hay que explorar un camino que siempre va a ser muy parecido al de Lévi-Strauss.

Para Adorno, lo que resulta imperioso es indagar las determinaciones culturales que pudieran estar explicando aquello que, si adoptan un lenguaje jurídico-político, las ciencias sociales ya no pueden explicar: la intensidad de la violencia que se vuelve inconmensurable con los fines (políticos) perseguidos, el poder que se extiende más allá de cualquier forma de explotación, la segregación y la furia de la identidad socialmente construida frente a la alteridad. Estos “excesos” que trascienden las explicaciones políticas y económicas, este plus-pulsional hallado en los sujetos históricos, multiplica la complejidad que podía hallarse todavía en la construcción paradigmática de la filosofía política del siglo XIX: la dialéctica del amo y el esclavo. Como descubriera trágicamente Primo Levi, la figura más difícil de pensar se volvió la más real: el “esclavo del esclavo de los esclavos”. ¿Qué hacer frente a esa figura desconcertante?

Después de Auschwitz, cuando las ciencias sociales indagan el reverso de las invariantes de lo humano (es decir, aquello que ya *no se puede excluir* del concepto de hombre, a pesar de que ninguna de sus representaciones disponibles lo contenga), tienen que enfrentar condiciones mucho más “inimaginables” que las que enfrentó Lévi-Strauss cuando desfondó ese concepto a través de la experiencia de la diversidad cultural (Adorno, 2005: 331 y ss.). Inmediatamente aparece el problema concreto: frente a la negación experimentada en el *Lager* de las pretensiones conteni-



das en cualquier concepto de hombre, ¿cómo hace la teoría social para insistir con los presupuestos implícitos en sus categorías fundamentales: *individuo, libertad, decisión, sentido, historia*? Pero su reverso no es menos paradójico: ¿cómo recoger el *testimonio* de esa tragedia y analizar *críticamente* las determinaciones culturales que la ocasionaron sin presuponer, en alguna medida, la validez de esas categorías?

Cuando decimos que Adorno *politiza* su abordaje de este dilema no nos estamos refiriendo a un retorno al discurso jurídico-político. La repolitización de esta situación paradójica en la que entra la teoría presupone, y no suprime, el distanciamiento frente a unas categorías jurídico-políticas que ya no pueden, justamente, expresar lo siniestro de la lógica cultural que culminó en Auschwitz. El problema sigue siendo: ¿qué hacer con ese plus, con esa sobredeterminación cultural de los acontecimientos económicos y políticos que llegó a tornarse trágicamente decisiva en el pasado –y en el presente? Frente al desmoronamiento que lo ominoso de la cultura moderna produce sobre las categorías de las ciencias sociales, ¿cuál es su tarea? ¿*Interpretar* (con una estructura simbólica más sofisticada), *analizar* (las diferencias entre lo que se reconoce saber y lo que efectivamente sabe la cultura), *juzgar* (bajo una fundamentación ética más profunda)? Ninguna opción escapa fácilmente al borde que las une con la justificación, la negación o la adaptación pasiva, porque lo que está en juego es la relación con el *inconsciente de una cultura* de la cual las ciencias sociales forman parte y, por lo tanto, la relación con sus propios límites.

Frente a *este* inconsciente cultural de la teoría Adorno da el paso que Lévi-Strauss evitó; no se limita a observar sus *núcleos traumáticos* y sus *conflictos inexpressables*, sino que fuerza el discurso teórico para que *esos* traumas y *esos* conflictos se expresen *negativamente* al interior del propio lenguaje que los silencia, es decir, en el lenguaje de esa última filosofía que pretendió construir, heredando las categorías de la política, una lógica universal de los conflictos humanos: la dialéctica. Este trabajo sobre la dialéctica plantea una nueva relación entre la filosofía y las ciencias sociales en la cual *interpretar, analizar y juzgar* ya no se excluyen mutuamente, sino que son los medios que permiten exponer, a través de sus diferencias y sus contradicciones, la negatividad desplegada contra la propia dialéctica, fundamentalmente contra el orden y la consistencia en la que pretende presentar a sus categorías esenciales: el *individuo* (la libertad y la decisión), la *historia* (la experiencia de la continuidad de los acontecimientos en el tiempo) y el *sentido* (la articulación segura y estable entre los fenómenos y los signos).¹ En el reverso de esas categorías, en la exposición de su imposibilidad históricamente determinada, Adorno preten-

¹ Estas categorías se transforman en los tres modelos de pensamiento crítico que propone su última obra publicada (Adorno, 2005: 197 y ss.).



de inscribir una *lectura política* de las determinaciones culturales ominosas que sobreviven a su remoto origen, transformando así al inasible inconsciente cultural en el *inconsciente político* del presente.

Las dificultades que sigue planteando este dilema en la teoría nos recuerdan las razones de Lévi-Strauss. Lo que aquí denominamos genéricamente como el *inconsciente cultural* de las ciencias sociales responde a una larga y compleja sedimentación histórica, compuesta de materiales y temporalidades muy diversas, que nos resulta extremadamente arduo reconstruir a través de una indagación sistemática que esté a nuestro alcance y que podamos forzar, como de un solo golpe, a hablar. Pensemos tan sólo en el caso del antisemitismo moderno. Pretender interpretarlo como un fenómeno grave de intolerancia desde la *perspectiva de la negación* del individuo implica desconocer la compleja *trama* en la que se asocian sus causas: el modernismo reaccionario alemán, el *affaire* Dreyfus, las tesis científicas del conde de Gobineau, el nacionalismo católico del siglo XIX, los edictos y las persecuciones del siglo XV en España y Portugal, los edictos y las persecuciones del siglo XIII en Inglaterra y Francia, la condena de San Agustín (a que los judíos sean los portadores errantes de la “marca” de la mentira y el pecado), junto con una serie extensa de otros acontecimientos que se sedimentan en esa *determinación cultural ominosa* que llamamos antisemitismo. Por la diversidad de procedencia de estas determinaciones, de sus momentos, de los fines con los que se asocian y los protagonistas que definen, interpretar al antisemitismo como un fenómeno de intolerancia política implica una clara mitologización (al modo de un “mecanismo defensivo”) de la matriz teórica *individuo-historia-sentido*, entre otros motivos porque, como hemos visto, muchos de los puntos por los que pasa la trama del antisemitismo coinciden con los de la creación del individuo moderno. Esas categorías cumplen *de ese modo* –que no es el único en el que pueden intervenir– el papel de “mitos” que reducen y esconden la complejidad de un fenómeno que resulta ominoso para la auto-conciencia del sujeto moderno.

Hasta aquí Adorno acompaña la desconfianza de Lévi-Strauss. Pero la fractura que produjo Auschwitz no es sólo la fractura de las pretensiones de la auto-conciencia del sujeto moderno, sino también la de cualquier *trama* que pretenda representar al antisemitismo dentro del “juego” de la estructura de una formación cultural. Para responder a la exigencia que plantea esta situación no basta con afirmar el carácter irreductible de las oposiciones sociales y su inscripción en la forma de la ley de la cultura. Esta es la materialidad de los problemas que intenta tratar la *dialéctica negativa* de las categorías de *individuo*, *historia* y *sentido*: aquello que siendo sólo una parte de una determinada lógica cultural es, al mismo tiempo, mucho más que esa lógica cultural. En este caso, la perspectiva de la negación de la conjunción *individuo-historia-sentido* no refuerza necesariamente

Conocimiento, política y materialismo... 65

la mitologización de esas categorías, ni fetichiza la validez de la esfera jurídico-política. Propone, en cambio, una línea todavía abierta para las ciencias sociales: reunir en una misma teoría crítica, a través de sus diferencias *y sus contradicciones*, las investigaciones que *juzgan* sobre fenómenos de intolerancia padecidos en el individuo, los estudios que *analizan* las fracturas traumáticas de la Historia y los trabajos que intentan *interpretar* los núcleos de sin-sentido que circulan a través de las producciones culturales. El objetivo de la dialéctica negativa en la que quedan situadas estas modalidades del juzgar, analizar e interpretar es muy claro: expresar el inconsciente político de una época.

Por esto, el distanciamiento de la teoría que propone Adorno frente a la política no debe ser confundido ni con los modelos de teorías sociales *anti-políticas* que nacieron con Comte, ni con el *paralelismo* que plantean los sofisticados análisis culturales que se basan en Lévi-Strauss. La imagen que mejor define la teoría de Adorno es la de la *resistencia* y la *insistencia* en la política.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal.

Comte, Auguste (1984). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires, Aguilar.

Lévi-Strauss, Claude (1973). *Tristes trópicos*. Buenos Aires, Eudeba.