

## **Conocimiento y sociedad: críticas a los postulados incondicionados del conocimiento a partir de Th. W. Adorno y Ernesto Laclau**

MAFFÉ, Manuel (FaHCE-UNLP)

manuelmaffe@yahoo.com.ar

MARENSI, Clara María<sup>1</sup> (CAOS/CIMeCS - IdIHCS-UNLP/CONICET)

clarimaren@hotmail.com

LABIANO, María Florencia (CIMeCS-IdIHCS-UNLP/CONICET)

florencialabiano@gmail.com

“La mentira no está en las palabras, está en las cosas.”  
Ítalo Calvino, *Las ciudades invisibles*

### **1. Introducción**

El presente trabajo busca revisar las limitaciones y posibilidades del conocimiento científico, en la aprehensión conceptual del mundo del cual es parte. Para ello, proponemos el diálogo entre los aportes de Theodor W. Adorno y Ernesto Laclau, ya

---

<sup>1</sup> Clara María Marensi es integrante del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT-2014-1866): “La práctica de una sociología crítica de la cultura como problema. En torno al *modus operandi* de una crítica dialéctica a partir de M. Horkheimer, Th. W. Adorno y W. Benjamin”, por lo que la presente ponencia involucra avances de su trabajo en dicho proyecto.

que ambos han expresado críticamente la relación íntima entre conocimiento científico y organización social. Consideramos que esta contraposición es particularmente productiva porque se realiza desde una discusión de la modernidad y en especial de ciertas posiciones legitimadas y legitimantes de los discursos científicos, como son el positivismo, la fenomenología y el marxismo economicista. Mientras Adorno rescata la dialéctica como forma de trabajo sobre lo social, haciéndose cargo de las limitaciones de la verdad a la que pueda llegarse con el concepto; Laclau radicaliza la contingencia de todo orden social, ubicando en su centro el antagonismo, relativizando así todo discurso que se pretenda verdadero. Concebimos a esta ponencia como un primer paso para la construcción de alternativas en la producción de un conocimiento que consiga dar cuenta de la complejidad que surge a la hora de pensar el fenómeno *sociedad*.

En los primeros dos apartados reseñamos algunos de los aportes realizados por estas dos corrientes teóricas. Por un lado, en el marco de una breve descripción de la dialéctica de la dominación, esbozamos la crítica por parte de Adorno a la lógica identitaria que adopta el movimiento del concepto ilustrado; y, por el otro, la crítica a la determinación que busca la forma moderna de conocimiento frente al fenómeno *sociedad* por parte de Ernesto Laclau. Finalmente, ahondamos en la reflexión sobre las posibilidades y limitaciones del conocimiento de lo social en función de estos dos planteos. Para ello, tomamos dos ejes: la relación entre lo pensado y lo otro al pensamiento científico y la tensión entre la categoría laclauiana de sobredeterminación y la adorniana de mediación.

Si bien en sus diagnósticos de sociedad, sobre todo en relación al carácter conflictivo de ésta, como a la negación de la posibilidad de la fundación de un conocimiento incondicionado, ambos desarrollos teóricos encuentran similitudes, pero Adorno y Laclau se distancian en el modo en que llegan a esas interpretaciones.

En los pensadores de la Escuela de Frankfurt, la conflictividad no es inherente al concepto de sociedad sino que responde a la lógica de dominación capitalista, mediada

por la forma abstracta de la mercancía. No obstante, a diferencia del marxismo tradicional, la disolución de la dominación capitalista no implica la resolución del resto de los conflictos, ni está garantizada por una dialéctica afirmativa. Aquí, el conocimiento científico no se encuentra por fuera de la dominación capitalista, sino que participa de su violencia a través de la producción conceptual, al identificar elementos cualitativamente diferentes, reprimiendo lo no-idéntico, bajo un falso universal. La posibilidad misma del conocimiento depende, entonces, tanto de la mediación dialéctica del sujeto por la lógica del objeto, como de la mediación subjetiva en la definición del objeto mismo. Esta violencia es propia del sujeto "ilustrado", que soporta y reproduce la lógica identificatoria, generando lo que se conoce como una *segunda naturaleza* en el pensamiento frankfurtiano. En este sentido, el método dialéctico busca pensar la mediación sujeto-objeto, para encontrar otro reconocimiento que no sea la plena identidad propia de la lógica de la "mala abstracción", que acaba por anular, en su separación, ambos términos de dicha relación.

Por su parte, en el planteo de los autores postmodernistas, en particular en el de Laclau, la conflictividad de lo social se expresa en la centralidad del antagonismo y en el infinito juego de las diferencias que subyace a lo social, y que las sucesivas articulaciones discursivas vienen a contener. En esa tradición, ningún discurso puede ser verdadero, ni siquiera el científico, sino que todos son producto de la articulación siempre contingente de diversos elementos. Hay, en cambio, efectos de verdad propios de cada discurso. En este sentido, se caracterizan como ideológicos aquellos planteos que pretendan desconocer las fisuras propias de la realidad social, disolviendo los antagonismos, es decir, aquellos que rechacen la precariedad de cada discurso suturante particular. Éste es el lugar que, de acuerdo Laclau, ocupa el materialismo histórico, donde el conocimiento científico, en lugar de presentarse como constitutivo de un discurso hegemónico, se presenta como externo a dicha realidad social - discursivamente conformada- para mostrar aquel elemento que determina el conjunto

de la sociedad y sirve de medida de la verdad o falsedad de las conciencias de los sujetos: la estructura económica.

Lo que se busca es poner en relación ambas propuestas no en un intento de superarlas, sino justamente, para poder iluminar la una con la otra, en lo que es y en lo no es, pero sobre todo, para alejarnos de las concepciones ingenuas sobre el conocimiento y sobre nosotros mismos como sujetos de ciencia, que portamos cuando realizamos nuestras investigaciones en el campo de la sociología e intentamos decir algo significativo sobre la realidad en la que nos encontramos.

## **2. Caracterización de la sociedad a partir de la mediación sujeto-objeto**

La sociedad no es correcta. Si la sociedad es antagónica y conflictiva, sus enfoques, sus métodos y sus teorías, no son completamente otros a los hechos contradictorios de la misma. De este modo, resulta necesario revisar los conceptos universales, clasificatorios, a partir de los cuales se piensan las teorías y métodos que analizan la sociedad porque, "el ideal cognoscitivo de la explicación unánime, lo más simple posible y matemáticamente elegante, fracasa allí donde la cosa misma, la sociedad, no es unánime ni simple, ni esta entregada tampoco neutralmente al capricho de la formación categorial" (Adorno, 2004: 510). La sociedad no puede ser definida como cristalización de rasgos invariantes o a partir de la abstracción de las propiedades de sus miembros. La sociedad es proceso (Adorno, 2004), y su concepto debe poder dar cuenta de ello. El hecho de que su existencia no se pueda deducir de ningún hecho particular y a la vez, tampoco pueda ignorarse en ninguno, se debe al carácter mediado de todos los fenómenos aparentes.

La caracterización de la sociedad actual en Adorno está organizada por la dialéctica de la dominación de la naturaleza. Es esta dialéctica, la que al habilitar un modo de progreso asociado al sometimiento de lo otro, cancela la posibilidad misma del

progreso, al someter, en última instancia, tanto al *sí mismo* como a lo otro. Es a la vez ese movimiento el que da lugar al conocimiento científico moderno tal como lo conocemos. Esa pretensión de ruptura radical con lo otro se consolida en el conocimiento como forma de vinculación con lo diferente, no sólo en la instrumentalización técnica del saber para la dominación, sino, fundamentalmente, en el modo de producción cultural del sujeto; es decir, el modo en que el sujeto produce cultura, pero también el modo en que ésta lo produce como sujeto mutilado.

En el inicio de ese derrotero, que conduce de la prehistoria a la historia de la modernidad, Adorno y Horkheimer presentan la dominación como una reacción frente al temor a lo otro. Este proceso se puede rastrear en el progresivo desencantamiento del mundo, desde el animismo y la magia ritual a la ciencia occidental moderna: el mito era a la vez manipulación y búsqueda de sentido de lo diferente. Sin embargo, el mito preservaba elementos de indeterminación propios de la naturaleza contra los cuales se vuelve la Ilustración, como forma secularizada de la razón que permite su dominación completa. En su afán por hacer manipulable la naturaleza, la razón instrumental se pierde en la depuración que termina por alcanzarla, depuración que ella impulsa mediante su propio concepto. La ruptura entre el mundo y el concepto como referente de éste, se encuentra ya en la sustituibilidad específica del sacrificio ritual y va profundizándose con cada transmutación que toma cada existencia empírica como muestra de una idea. Asimilarlo a sus categorías, fijarlo en el lenguaje transparente y descualificado de la lógica formal, le permite al sujeto reducir *lo otro* a la unidad del *sí mismo*, forzando la identidad en lo no idéntico para tener de donde asirlo. Esa ruptura - metodológica- es doblemente falsa: una identificación entre heterogéneos -lo vivo, lo cualitativamente distinto- y un distanciamiento categorial entre momentos ontológicamente dependientes -el sujeto y el objeto, el individuo y la totalidad-.

En la dominación de lo otro, el sujeto de la ilustración somete en sí lo que lo vincula con lo natural e indiferenciado para sobreponerse a ello y acaba por reindiferenciarse en la adaptación que de él demanda la nueva división del trabajo y a la

que lo predispone la industria cultural. La sustituibilidad que promueve la razón, encuentra su forma más acabada en la equivalencia de todo con todo, incluso de la vida humana, que se le opone al individuo como una segunda naturaleza.

Dicho diagnóstico de sociedad encuentra relación directa con la forma en que Adorno concibe la sociología. Según el autor, la misma -y claro está que junto a ella su método, su modo de hacer, su práctica-, acontece solo precisamente *haciendo* sociología. Su particularidad radica justamente en la dialéctica entre las implicancias prácticas y la reflexión teórica de lo social. Su propuesta sociológica se centra en primacía del objeto, o bien, lo que se conoce como *la intentio obliqua de la intentio obliqua*: pensar al objeto a partir de su mediación con el momento subjetivo y no como la antítesis entre particular y universal; porque ambos momentos son y no son, son verdaderos y falsos, reales e ilusorios. En definitiva, se discute con aquellas sociologías que afirman lo dado a partir de lo que es, conformándose con un momento teórico libre de contradicciones. En este sentido, el proceder de la sociología debe someterse al hecho de que la sociedad -que se presenta contradictoria a la vez que determinable- se encuentra mediada por la conciencia y que ésta a su vez se constituye en el proceso de socialización, que posee características específicas y que revierten sobre el mismo concepto de sociedad, “de lo contrario incurre, por puro celo frente a la contradicción, en la más fatal de las contradicciones: la que se da entre su estructura y la estructura de su objeto” (Adorno, 2014: 510).

En un clima de época caracterizado por teorías y métodos que tienden a la revisión del sujeto y su primacía como dador supremo de sentido a las cosas y a sí mismo, o bien por teorías que hacen énfasis en lo estructural sin tener en cuenta los sentidos subjetivamente mentados de la acción en sentido weberiano, Adorno nos propone el momento no contrapuesto, sino *contradictorio* de la primacía del objeto, que “significa, antes bien, que el sujeto es a su vez objeto en un sentido cualitativamente distinto y más radical que el objeto, puesto que aquello que es conocido por la conciencia y sólo por ella también es sujeto” (Adorno, 2009: 152). Con ello queremos

decir, que la contradicción nos remite al movimiento propio -interno- del objeto, o bien, al momento subjetivo del objeto; como así el momento objetivo del sujeto, su *objetificación*. De esta manera, la contradicción no puede ser apartada ni refutada como una insuficiencia del juicio por parte del sujeto, ni pretender salvarse en la formulación de un conocimiento que se predisponga para abarcar una totalidad uniforme y clara respecto a su objeto. La problematicidad de la ciencia no es exterior al objeto. Adorno rescata la interpretación de la realidad como tarea del pensamiento, pero propone un despliegue de la interpretación que no es la traducción de unos signos empíricos en otros conceptuales, sino que consiste en el ordenamiento conceptual de esos signos en una constelación que se anula a sí misma. Un enigma que en el momento en que encuentra su plena formulación, encuentra su resolución, que no es sino la transformación material de la constelación que le da origen. La respuesta al enigma no es el "sentido" de la realidad -como un correlato de ella en símbolos lingüísticos o formales-; enigma y respuesta no pueden coexistir: sólo la praxis al transformar lo dado puede dar cuenta de lo dado (Adorno, 1991).

De esta manera, no se trata de pensar elementos externos que se contrapongan entre sí, como ser el caso de la escisión entre sujeto y objeto; lo que aquí se plantea es justamente un estilo de pensamiento que acceda al "nervio vital del pensar dialéctico", es decir, "el momento de la contraposición", porque "[l]a dialéctica es lo opuesto de eso que uno se imagina como tal: no es un mero arte de la operación, sino la tentativa de superar la manipulación meramente conceptual, de lidiar en cada nivel con la tensión entre el pensamiento y eso que le es subyacente" (Adorno, 2013: 35). Es en este sentido que se plantea a la dialéctica como un método que en su propio movimiento intenta superar su propia arbitrariedad al *hacer circular en el concepto* aquello que no es propio del concepto. El concepto se encuentra mediado por aquello que *no es*, no se entrega de forma inmediata y la reflexión dialéctica es la encargada de dar cuenta de lo no incluido, produciendo, paradójicamente, un límite (práctico) al propio proceso de

conocimiento a partir de señalar la arbitrariedad e historicidad de los procesos que pretenden cerrarse sobre sí mismos.

Lo interesante de este planteo es que no se busca llegar a una teorización subjetivista que solo tenga en cuenta los sentidos mentados, contrapuestos a un objeto exterior; sino que se propone la puesta en práctica de un método dialéctico que "lleva a cabo el arte de corregir el orden conceptual a través del ser de los objetos", debido a que, "el pensar dialectico no es tan solo intelectualista, sino precisamente el intento de la autorrestricción del pensar a través de la cosa" (Adorno, 2013: 35-36). Es de este modo que resulta necesario, para llevar a cabo una posible aproximación a la comprensión del método dialéctico presentado, adentrarnos en las consideraciones que atañen a los conceptos sobre sujeto y objeto.

De esta manera, podemos plantear un método sociológico que se encuentra en constante movimiento a través de la relación que se establece con aquello que *no es*, cuya implicancia hace referencia a que, lo que no es "algo", no efectúa la eliminación de su otredad, ni tampoco se contrapone como momento otro, abstraído a modo de exterioridad. Antes bien, se trata, de que "el primado del objeto es la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* rediviva, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva" (Adorno, 2009: 152). Con ello queremos decir que el movimiento, en el planteo de Adorno, no se agota en el momento de la *intentio recta*. En la *intentio recta*, el sujeto se agota en sí mismo, el sujeto es el sí mismo en tanto que contrario a la naturaleza que pretende dominar y frente a la cual se piensa como contrapuesto. Al contrario, la propia subjetividad aparece como constitutiva del momento de la primacía del objeto, dado que, "[s]i el sujeto tiene un núcleo de objeto, entonces las cualidades subjetivas del objeto constituyen, con mayor razón, un momento de lo objetivo", es decir, "[e]n las determinaciones que el sujeto al parecer meramente le adhiere, se impone la propia objetividad del sujeto: todas ellas son tomadas en préstamo a la objetividad de la *intentio recta*" (Adorno, 2009: 153). De este modo, notamos que sobre las categorías de



sujeto y objeto no hay contraposición, superación o reconciliación; lo que Adorno plantea, a partir de su análisis, es su *mediación* recíproca, tanto el sujeto mediante el objeto, como el objeto mediante su propia subjetividad.

Para los fines del presente trabajo, la complejidad del tema radica en el hecho de que la *contradicción* que se lleva a cabo en la lógica sobre sujeto y objeto, es propia también de la teoría del conocimiento y de la sociedad de la cual es parte; pero no del conocimiento como mera abstracción, sino de un conocimiento anclado en el mundo de las cosas. La potencialidad del método dialéctico reside en la confrontación irresoluta con lo que *no es*, que en parte es inalienable a la dinámica del concepto - necesariamente una abstracción simbólica-, como distancia o desgarramiento de lo que es, lo que aparece y lo que se pretende. De este modo, la *contradicción* es una de las herramientas claves que conforman el método aquí planteado, porque el objeto mismo de la sociología, la sociedad, es experimentado como contradictorio.

En una sociología que no se contenta con lo actualmente dado, es decir una totalidad desgarrada en su dominación radical de lo otro, la contradicción es concebida como un momento necesario -pero no arbitrario- del motivo de la crítica a partir de su relación con aquello que *no es*, ya que sólo en esa relación pueden pensarse modos de conocer diferentes a los ya existentes. Pero,

la crítica no significa sólo reformular los enunciados contradictorios por mor de la sintonía del entramado científico. Una laicidad tal puede verse falseada por el desplazamiento de los pesos reales. Quisiera añadir que este giro afecta asimismo a los medios conceptuales del conocimiento sociológico; una teoría crítica de la sociedad dirige la autocrítica permanente del conocimiento sociológico en otra dimensión (Adorno, 2004: 519).

La reformulación de la pregunta por la sociedad implica la reformulación de la relación entre sujeto y objeto de conocimiento. En este sentido, la sociedad se constituye en su relación con un todo que se halla en ella, pero sin estar dada inmediatamente y donde el concepto es lo que media la cosa. De manera tal que,

[l]a sociedad, a cuyo conocimiento apunta finalmente la sociología, cuando quiere ser más que una mera técnica, cristaliza por lo general en torno a una concepción de la sociedad correcta. Esta no se puede contrarrestar de forma abstracta, sin embargo, con lo existente, en tanto que valor supuesto, sino que surge de la crítica, esto es, de la conciencia que la sociedad tiene de sus contradicciones y de su necesidad (Adorno, 2004: 522).

Así, a partir de lo desarrollado, podemos extraer breves colusiones para la práctica del conocimiento científico. Si bien la sociedad es aprehendida, a la vez que construida, conceptualmente como forma mediada, vemos que dicha lógica del concepto tiende a anular lo que escapa del mismo por el movimiento que ésta impulsa. Podemos tomar esto como una advertencia frente a las limitaciones del conocimiento, con el objetivo de no anular a lo que excede a éste en pos de sostener sus postulados generales; limitaciones que, por su parte, se relacionan con el carácter contradictorio de la sociedad que pretende aprehender. De esta forma, comenzamos a trazar los vínculos entre los límites del conocimiento y una práctica más democrática del mismo, que seguiremos explorando a continuación.

### **3. La imposibilidad de la sociedad a partir de la centralidad del antagonismo**

En el presente apartado nos proponemos describir el lugar y las características del conocimiento en los postulados de Ernesto Laclau, y vincularlo con el diagnóstico de sociedad que lleva implícito, con el fin de contribuir a los debates epistemológicos actuales.

Laclau (1988) parte de una lectura particular acerca del estado de la teoría social: nos encontramos frente a una paradoja teórica en la cual la reflexión acerca de la *ideología* nunca ha estado tan en el centro de los enfoques teóricos marxistas, y no obstante los límites y la identidad referencial de “lo ideológico” nunca han sido tan borrosos y problemáticos, dado esto por las variadas formas que adopta el fenómeno “ideología” en las nuevas teorías sociales. Esto se debe, fundamentalmente, a una crisis

del análisis de lo social en términos de una *topografía*<sup>2</sup>, que dificulta identificar al objeto "ideología".

Dentro de la tradición marxista, se encuentran dos enfoques clásicos referidos a este problema, *a)* Ideología pensada como *nivel de la totalidad social*, que depende de una visión en que la sociedad es concebida como una *totalidad inteligible*, identificando una estructura fundante de sus elementos y procesos parciales; y *b)* Ideología identificada como *falsa conciencia*, dependiente de una visión de los agentes a los que se atribuye una *homogeneidad esencial*, a partir de la cual se sitúa a su desconocimiento como fuente de la ideología.

Ambos enfoques, no obstante, se fundan en una *concepción esencialista*, el primero respecto a la *sociedad*, el segundo respecto a los *agentes sociales*. Dicha concepción es la que parece entrar en crisis en el diagnóstico aquí descrito, crisis expresada en dos variantes.

La primera, caracterizada por la crisis del concepto de *totalidad social*, derivado del esfuerzo de fijar el sentido de todo elemento social por *fuera* de sí mismo, es decir, por fuera del *sistema de relaciones* en el cual se ubica. Esto va a darse de la mano del establecimiento de un centro para tal sistema de relaciones, reconocido como la esencia del mismo y situado por detrás de las variaciones empíricas de la vida social. La segunda, caracterizada por la crisis de la noción de *falsa conciencia*, cuyo problema reside en concebir a una identidad *positiva, no contradictoria y por ende pasible de ser fijada*, a partir de la cual se definiría esta falsa conciencia. Esto es lo que va a estar caracterizado, dentro de los desarrollos del materialismo histórico, como los "intereses objetivos de clase", deducibles de su posición dentro de la estructura económica considerada como fundamento y centro del sistema de relaciones que hacen a la sociedad. Ambos esencialismos, no obstante, se interpelan mutuamente y no se

---

<sup>2</sup> Con el término *topografía* nos referimos aquí a una forma de análisis de lo social establecido en diferentes niveles, donde los mismos tienen pesos relativos diferentes para con el todo social. El ejemplo típico de estos análisis es la forma estructura-superestructura materialista.

presentan como tan claramente escindidos, pudiendo permitir una crítica a la cosmovisión materialista en su conjunto.

En este marco, Laclau va a proponer una serie de alternativas que caracterizan a su forma de pensamiento posestructuralista.

En primer lugar, frente a la visión esencialista del orden social que parte de un incondicionado subyacente a sus variaciones empíricas, Laclau va a sostener *la infinitud de lo social*. Con esto, el autor se refiere al carácter limitado de todo sistema estructural, al hecho de que éste siempre se encuentra ligado a un *exceso de sentido* (cf. Laclau, 2010: 151) que es incapaz de dominar; y por ende, una sociedad que se presente como objeto unitario e inteligible, que funde sus procesos parciales, es una imposibilidad. De esta forma, Laclau no sólo se distingue de las elaboraciones marxistas, sino también de las estructuralistas: el estructuralismo había señalado el carácter relacional de toda identidad social, pero, no obstante, había transformado estas relaciones en un sistema inteligible; en este nuevo planteo, en cambio, el *carácter relacional* de toda identidad se mantiene, pero se renuncia a la *fijación* de esas identidades en un sistema. Esto implica la caracterización de lo social como un *juego infinito de las diferencias*, que adopta la forma de *discurso*<sup>3</sup>.

El movimiento de lo social, no obstante, no se detiene en la imposibilidad de fijar *sentido*. Debemos proceder, entonces, a esta fijación imposible de sentido. Lo social, así, no es solo el infinito juego de las diferencias, sino también el intento de *limitarlo*, de domesticarlo, de abarcarlo dentro de la infinitud de un orden particular. Sin embargo, ese orden que ahora se presenta no aparece bajo la forma de una esencia subyacente a lo social, sino como *el intento de actuar sobre lo social en tanto que infinito juego de las diferencias, de hegemonizarlo*.

---

<sup>3</sup> *Discurso* refiere fundamentalmente a una ordenación particular del infinito juego de las diferencias introducido anteriormente, donde las diferencias se fijan -al menos temporalmente- de una forma particular, estableciendo la posibilidad de atribuir sentido a partir de la conformación de una cadena de equivalencias, en el marco de un movimiento de significantes que el significado intenta contener.

La totalidad, en este sentido, no va a establecer los límites de "lo social" mediante su transformación en un objeto determinado, sino que "lo social" -infinito juego de las diferencias- siempre va a exceder los límites de todo intento de constituir esta totalidad: "la sociedad". No obstante, la totalidad no desaparece, ella se presenta como *intento de sutura*<sup>4</sup> que en última instancia es imposible, pero que da lugar a una *fijación relativa* de lo social.

Este carácter *precario* de toda estructuración, que se presenta en el terreno del orden social, también se encuentra en el campo de la subjetividad, lo que se contrapone directamente a la segunda variante de la concepción esencialista basada en la "falsa conciencia" ligada a "intereses históricos de clase". La identidad y la homogeneidad de los agentes sociales van a aparecer como una ilusión, dado que *todo sujeto social es esencialmente descentrado*, y su identidad aparece sólo como una articulación inestable de posiciones de sujeto constantemente cambiantes. Al intentar determinar la identidad de un agente social solamente nos encontraremos con un movimiento de diferencias. Esto conlleva la imposibilidad de que los sujetos se representen falsamente a sí mismos y por ende, se disuelve el concepto de "falsa conciencia".

Este es, brevemente, el diagnóstico que Laclau introduce respecto a la sociedad y la teoría social actual. En el marco de su crítica al materialismo histórico, el autor introduce una concepción de la sociedad caracterizada por la interrelación de sus elementos, interrelación que brinda significado a cada uno de ellos, donde la categoría

---

<sup>4</sup> "Lo social", para el autor, adopta forma de *discurso*, caracterizado por una particular *sutura hegemónica* (cf. Laclau, 2010: 77). Dicho acto suturante implica, en la teoría psicoanalítica, la producción de un sujeto en función de una cadena particular de discurso, a la vez que señala la no-coincidencia entre dicho sujeto y ese discurso, ese Otro, es decir, su apertura constante a partir de la falta que lo caracteriza a la vez que lo vuelve posible -ese infinito juego de las diferencias, en términos del autor, que se encuentra siempre presente bajo la forma de *antagonismo*-. Este proceso que produce, al producirse, un sujeto y un discurso, es a la vez el que da lugar a "lo social". Las *prácticas hegemónicas*, campo privilegiado de la acción política, son aquellas que buscan precisamente llenar dicha falta, dicho vacío constitutivo, sin poder llegar a hacerlo jamás de una forma definitiva.

de *sobredeterminación*<sup>5</sup> aparece como central. Esto se presenta en el marco de regular la contingencia histórica -expresado en el juego de las diferencias-, estableciéndose como límite a la vez que como posibilidad de la producción discursiva y de lo social. De esta forma, se deja de lado una concepción de sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales; mostrando cómo esta apertura de lo social, o imposibilidad de cierre, pasa a ser su *esencia negativa*, que le brinda un carácter *precario* o *fallido* a todo intento de ordenación social, de domesticación del campo de las diferencias (*cf.* Laclau, 2010: 132), el denominado "campo de la discursividad". Cabe aclarar, con eso y todo, que esta *fragmentación* siempre será tematizada desde un *discurso*, desde una formación discursiva particular, ya que va a ser imposible situarse exteriormente a ella. Dicha formación discursiva no va a ser cognoscitiva o contemplativa, sino que va a referir a *la práctica articuladora que constituye y organiza a las relaciones sociales*.

En su crítica al materialismo histórico, el autor indica que el concepto de hegemonía aparece en la teoría materialista para señalar un conjunto de acciones por parte de determinados agentes -el proletariado- de carácter contingente, frente al plano de la necesidad de la historia. Lo que nos indica que la relación aquí introducida entre los elementos necesarios y los contingentes, propios del campo de acción de dichos agentes, se presenta no de modo sobredeterminado, sino como una relación de exterioridad: las acciones del campo contingente tienen lugar frente a un campo de la necesidad, constituido por fuera de la relación entre ambos elementos. Notamos que, en el marco de una concepción de lo social caracterizado por la sobredeterminación de sus elementos, esto no puede ser posible -si entendemos que no podemos dejar un

---

<sup>5</sup> El concepto de *sobredeterminación* es tomado del psicoanálisis, refiriendo a una fusión particular, que supone un reenvío simbólico y una pluralidad de sentidos, que solo cobra sentido hacia dentro de un campo de lo simbólico. Esto quiere decir, fundamentalmente, que lo simbólico no se construye frente, o a partir de, una esencia de lo social, distinguiendo así entre un orden de las esencias y uno de las apariencias, sino que *no habría posibilidad de fijar un sentido literal último*. La sociedad y los agentes, entonces, carecen de esencia, y su identidad es producto de una fijación precaria y relativa, que acompaña a la instauración de cierto orden. Lo social, entonces, se constituye así como orden simbólico, porque no hay nada en lo social que no se encuentre sobredeterminado (*cf.* Laclau, 2010: 134).

campo de elementos por fuera de su tratamiento como contingentes, es decir incluidos en el campo de la necesidad, de la esencia o de la naturaleza-.

El problema de la contingencia es, en el caso del materialismo histórico, un problema de no-identificación con las acciones necesarias a realizar por parte de un conjunto de agentes, y no una característica propia de lo social -o de su posibilidad-. La hegemonía, en el materialismo histórico, viene a involucrar acciones no correspondientes con un particular conjunto de agentes, en la medida en que su identidad se presenta como transparente a la teoría social (cf. Laclau, 2010: 86). Esa identidad es atribuida a partir del privilegio ontológico de un determinado elemento de la sociedad, que

(...) se plantea en términos de saber, por parte de un sector, acerca del movimiento subyacente de la historia (...). La centralidad atribuida a la clase obrera no es una centralidad práctica; es una centralidad ontológica, sede a su vez de un privilegio epistemológico: en su calidad de clase "universal", el proletariado -o más bien su partido- es el depositario de la ciencia. (Laclau, 2010: 88)

Así, notamos que el concepto de hegemonía permite establecer una relación externa y factual (cf. Laclau, 2010: 89) con un conjunto de tareas por parte de un conjunto de agentes, a partir del saber o conocimiento que la ciencia proporciona. Esto se refleja en el "interés objetivo" atribuido a determinado grupo de agentes -la clase obrera en este caso-; en palabras del autor "(...) la atribución arbitraria de intereses, por parte del analista, a cierta categoría de agentes sociales" (Laclau, 2010: 122), intereses que, por su parte, se definen como históricos en tanto que dependen de una aprehensión de la historia por parte del conocimiento científico. Así,

(...) no hay ningún fundamento para privilegiar ciertas posiciones de sujeto antes que otras en la determinación de intereses "objetivos" del agente como un todo -en verdad, esta última noción pasa a carecer de todo sentido-. Si se quiere avanzar en la determinación de los antagonismos sociales, lo que hay que hacer, por tanto, es *analizar esta pluralidad de posiciones diversas y en muchos casos contradictorias y abandonar la idea de un agente perfectamente unificado* (...) (Laclau, 2010: 123. Énfasis propio).

Interesante resulta notar que estos postulados se verán superados por las mismas nociones de hegemonía y sobredeterminación, provenientes de la misma cosmovisión materialista: Laclau, basando su perspectiva en la acción política, sostiene que la noción de hegemonía permite articular una multiplicidad de antagonismos y reivindicaciones, superando el etapismo de la teoría economicista, y da lugar a entender al sujeto como producto de una articulación de posiciones de sujeto, en lugar de definirse a partir de su posición en la estructura económica. Por nuestra parte, tomaremos lo dicho para pensar al conocimiento: si encuentra lugar en una sociedad particular, en un discurso particular, producto de una articulación contingente de elementos, entonces no solo no tiene privilegios frente a otros elementos discursivos, sino que tampoco puede señalar el privilegio ontológico de determinados elementos de la estructura social por sobre otros. El conocimiento es parte intrínseca del discurso al que caracteriza y aprehende conceptualmente, y es en este punto donde la crítica de Laclau al materialismo histórico nos resulta productiva.

Podemos concluir, entonces, y al menos provisoriamente, que en el marco de la crítica anteriormente introducida encontramos puntos que nos permiten caracterizar al conocimiento desde la presente cosmovisión: un conocimiento que se presenta como parte del discurso que conforma a una configuración de "lo social" particular, que no puede dar lugar a establecer el privilegio ontológico de determinados elementos por sobre otros, o pretender una visión de totalidad social que permita situarse externamente a la misma para caracterizarla. El conocimiento científico como parte de "lo social" siempre encontrará límites para su aprehensión conceptual, ya sea porque difícilmente pueda representar totalmente a lo social, ya sea porque sus sentidos entrarán en conflicto con otros en tanto que elementos discursivos que la caracterización de "lo social" con el fin de hegemonizarlo, o bien porque se encontrará con los límites discursivos de "lo social" que brinda sus propias condiciones de posibilidad. Queda abierta la pregunta, para indagaciones posteriores, si el mismo Laclau no "cae en su propia trampa", al establecer una determinada estructura



ontológica con sus propias variaciones empíricas, pretendiendo superar los límites discursivos que él ya presentaba como in-tematizables.

#### **4. Comentarios finales: el lugar del conocimiento, sus límites y posibilidades**

“Si digo a veces que las flores sonrían  
y si dijese que los ríos cantan,  
no es porque yo crea que hay sonrisas en las flores  
y canciones en el correr de los ríos...  
Es porque así hago sentir más a los hombres falsos  
la existencia verdaderamente real de las flores y los ríos.”  
Fernando Pessoa, fragmento de XXXI en El cuidador de rebaños

En el presente trabajo nos propusimos abordar los modos en que Th. W. Adorno y E. Laclau tematizan la posibilidad del conocimiento partiendo del presupuesto de la íntima relación que hay entre un diagnóstico de sociedad y la práctica de la producción científica. A lo largo del escrito vimos como ambos autores comparten críticas a las definiciones afirmativas de sociedad así como a las concepciones inmediatistas de producción del conocimiento. Sin embargo mantienen diferencias, que más allá de ser razonables en términos de las corrientes de pensamiento en las que se inscriben y los contextos en los que han producido su desarrollo, pueden resultar muy productivas para pensar la práctica científica.

En ambos planteos hay una negación al hecho de que exista algún elemento que defina por sí mismo a lo social. De este modo, nos permiten entender un conocimiento como socialmente mediado -en términos de Adorno-, o sobrederminado -en lo que respecta a Laclau-; a la vez que nos conminan a asumir un concepto de sociedad dinámico que no se agota en sí mismo, conteniendo en sí lo que *no es*, no como fatalismo si no como presupuesto heurístico y como reflexión autocrítica de nuestra posición de sujeto que conoce. Esto se vincula con las limitaciones de las posibilidades de significar del lenguaje, sobre todo del conceptual, tematizado en estos planteos

como condición y consecuencia de prácticas sociales. Es decir, parte de las limitaciones que encuentran ambos autores a la ciencia se hallan ya en la imposibilidad o el desgarramiento de la sociedad. Tanto en Laclau con la inexistencia de una determinación en última instancia de lo social, como en Adorno la tensión entre lo conceptual y lo no conceptual (a lo que lo conceptual refiere), dan cuenta de una conciencia de la incompletitud de todo conocimiento que apunte a representar y sobre todo a cerrar lo social.

Las categorías de mediación y sobredeterminación también nos permiten pensar esta cuestión.

El conocimiento en Adorno es una dimensión de la relación sujeto-objeto. El objeto -en tanto forma de sociedad medida- ya se encuentra presente en esa mirada que no consigue trascender, sino de modo falso, esa apariencia. Porque, según Adorno, ese conocimiento es producto de un proceso de pensamiento que se encuentra preso de la cosificación, en tanto que su verdad depende de la relación con la cosa misma. Es decir, el modo en que el objeto opera sobre las categorías del sujeto, que a su vez revierten en el modo en que éste construye su objeto como científico. Si el sujeto no asume su radical condición de objeto a la vez, el conocimiento va a continuar siendo tautología -cosificada- de lo existente. De esta manera, el autor discute con el científico que pretende la organización subjetiva de lo que aparece necesariamente como caótico y carente de sentido, o bien en el extremo opuesto la exigencia de que el sujeto se excluya a sí mismo por mor de la primacía de la cosa inmediatamente admitida; entonces "la ciencia necesita de quien no la ha obedecido; lo que para el espíritu de la ciencia es verdaderamente valioso es lo que ella difama, momento del idiotismo, al que consecuentemente la ciencia se condena y del que inconscientemente se avergüenza" (Adorno, 2009:17). En este sentido, vuelve a notarse la importancia de la relación que

se establece con aquello que se le escapa al conocimiento científico, con aquello que queda por fuera: que no es.

En Laclau, la apertura constituyente de lo social, que es en sí misma intematizable, es lo que explica el carácter sobredeterminado, a la vez que no cerrado en sí mismo, de cualquier producción discursiva, incluso la científica; así es como debemos atender a la precariedad de la producción científica tanto como de cualquier otra producción discursiva. En el apartado precedente revisamos como para el autor siempre existirá un otro que exceda a lo social en tanto que discurso, un otro que siempre pueda subvertirlo. Así, centramos nuestra atención en estas limitaciones de las formaciones discursivas en general, para la especificidad del discurso científico: éste siempre podrá ser subvertido por un elemento que exceda a sus tematizaciones, a sus aprehensiones conceptuales, dado que siempre lo hará desde un marco simbólico particular, que dejará otras posibilidades de lado en tanto debe encontrar límites que lo fijen, que le brinden coherencia y sustento.

Entendemos que, pese a mostrar que siempre habrá un acto de expulsión en toda formación discursiva, esto nos puede resultar productivo para la práctica del conocimiento: en tanto que discurso que pretende legitimidad para su caracterización de lo social, resulta interesante entender esto como un aviso frente al posicionamiento a tomar para con otros discursos, entendiendo que, tal vez, dentro de los límites que le brindan coherencia y sustento sea un discurso tan válido como el científico. Esto, por su parte, tal vez nos haga llegar a una práctica más democrática del conocimiento y, pese a que parezca contradictorio al acto de expulsión anteriormente introducido, más inclusiva o respetuosa de los discursos otros.

Esto se relaciona, por su parte, con las formas de entender la verdad, elemento pretendido por el discurso científico. Para Adorno, la verdad no es una propiedad de los enunciados al modo en que lo es la no-contradicción para la lógica formal. La verdad es histórica y contradictoria, la verdad es parcialmente una mentira, y sólo existe como

práctica verdadera. Laclau, por su parte, entiende a la verdad más como un efecto logrado por la propia práctica discursiva, por sus efectos hegemónicos, que como una propiedad intrínseca a determinados postulados. Vemos aquí una verdad relacional, atravesada por relaciones de poder y prácticas político-discursivas, que aparece como efecto dentro de un juego de poder entre elementos que se definen relacional y sobredeterminadamente. Ambos derroteros nos llevan, entonces, a pensar en la construcción de lo social por lo científico, al tiempo que reconocemos el condicionamiento de lo social sobre lo científico, y a tener siempre presente su pretensión de verdad como un efecto de poder en el marco de la multiplicidad de relaciones de poder que se juegan hacia dentro de lo social.

Hay, sin embargo y como aclaramos al inicio del presente apartado, diferencias respecto a sus planteos y conclusiones. Si bien aquí utilizamos las categorías de mediación y sobredeterminación para pensar las limitaciones de la aprehensión conceptual de lo social por parte del discurso científico, vemos que, por ejemplo, la teoría de Laclau se termina valiendo de una estructura ontológica para sostener sus postulados, que escaparía incluso al carácter sobredeterminado de todo discurso que él mismo postula. En este sentido, valdría poner a la sobredeterminación radical que desarrolla incluso contra él mismo, para comprender su forma de entender a lo social, a las formaciones discursivas, colectivas y subjetivas como parte de un momento histórico particular, que muestra muchas similitudes con las características propias del capitalismo tardío. Por parte de Adorno, si bien la categoría central de mediación nos permite entender todo postulado como socialmente condicionado y condicionante, siempre advirtiendo sobre las limitaciones del propio discurso a la vez que sobre su pretensión omniabarcativa por su propio movimiento, vemos que, por ejemplo, en sus interpretaciones sobre la cultura estas advertencias se desdibujan al sostener la existencia de una masa cosificada que no encontraría escapatoria a la dinámica cosificadora de lo cultural-social, a la vez que no se presentaría como autor de sus actos, en algún punto, por ser producto pre-definido de la sociedad que los condiciona.

Así, vale la pena arrojar la propuesta, para indagaciones posteriores, cómo se erigiría cada autor contra sí mismo, radicalizando sus postulados hasta las últimas consecuencias.

Encontramos, así, dos caminos diferentes que llevan a considerar las limitaciones del conocimiento: tanto a partir del movimiento conceptual descrito por Adorno como desde los límites del discurso en Laclau, hay un otro que se escapa al conocimiento. En términos del primero al anularlo mediante su abstracción, en términos del segundo al presentarse como límite intematizable pero que siempre puede subvertirlo. Entonces, nos preguntamos: ¿Cómo hablar de aquello para lo que no se tienen palabras? O mejor dicho, ¿cómo no caer en la trampa de asumir que las palabras hablan del mundo sin más? Es decir, ¿Cómo no participar de la ciencia como relación de dominación de lo otro, que es a la vez la ciencia como mentira, que pretende erigirse sobre su legitimidad para organizar los destinos de lo político? ¿Cómo hacemos una ciencia sin pretensiones totalizantes, pero que no desconozca el momento objetivo de lo social y por ende, no renuncie a producir verdad?

## **Bibliografía**

- ADORNO, Th. W. (1991). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- ADORNO, Th. W. (2004). *Escritos sociológicos I*. Buenos Aires: Ediciones Akal.
- ADORNO, Th. W. (2009). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ADORNO, Th. W. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.
- LACLAU, E. "La imposibilidad de la sociedad" en Laclau, E. (1988). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, pp. 102.106. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LACLAU, E. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

