



**La crítica de Adorno al
positivismo**

Joan Gallego Monzó

RESUMEN

Esta investigación tiene por objeto las reflexiones epistemológicas Adorno. El objetivo pasa por analizar la singularidad de su sociología dialéctica puesta en movimiento a partir de la crítica al positivismo. De acuerdo con este objetivo, se desarrolla un plan de lectura de Adorno guiado por la pregunta althusseriana por la construcción de la problemática. La tesis que sostenemos es que la diferencia esencial entre el positivismo y la sociología dialéctico-negativa de Adorno reside en que, mientras que el positivismo sitúa el problema del conocimiento en el terreno epistemológico, Adorno lo hace en el práctico, y esto tiene efectos políticos.

Palabras clave: *Epistemología, positivismo, dialéctica, problemática, sociedad.*

ABSTRACT

The aim of this research is the epistemological thought of Adorno. The purpose is to analyze the singularity of his dialectical sociology set in motion in the critique of positivism. In accordance with this objective, a reading plan of Adorno guided by the althusserian question about the construction of the problematic is developed. The thesis held is that the essential difference between positivism and Adorno's dialectical-negative sociology is, that, while positivism places the problem of knowledge in the epistemological field, Adorno does so in the practical field, and thus it has political effects.

Key words: *Epistemology, positivism, dialectic, problematic, society.*

LA CRÍTICA DE ADORNO AL POSITIVISMO¹

Joan Gallego Monzó
(gamonjo@alumni.uv.es)
Facultat de Ciències Socials,
Universitat de València

Recibido: 21/02/2020 Aprobado 30/05/2020

I. INTRODUCCIÓN. OBJETO Y OBJETIVO. LA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA EN ADORNO

Adorno dispone de una prolífica obra en la cual cultiva todas las disciplinas del espíritu, en nuestro caso, estamos interesados en sus reflexiones sobre la epistemología de las ciencias sociales, más concretamente, pretendemos abordar la crítica adorniana al positivismo. En un contexto en que la investigación empírica en particular y la concepción de la sociología en general están dominadas por el positivismo, surge la necesidad de preguntarse qué es lo fundamental de la mirada positivista sobre la ciencia social y qué efectos tiene en términos teóricos y prácticos. Pensamos que desde la sociología crítico-negativa de Adorno se puede realizar este ejercicio crítico así como también ofrecer una nueva concepción de la sociología misma y de lo que significa el conocimiento social.

Las discusiones epistemológicas son una constante en sociología. Tal vez esta fijación se deba a aquello que decía Merton de que, dada la falta de madurez de la disciplina, la incapacidad para ponerse de acuerdo tanto en el estatus como en los procedimientos del saber sociológico se reflejan en una cantidad ingente de líneas dedicadas a reflexionar sobre su condición de posibilidad y sus métodos, muchas veces en detrimento del trabajo sociológico sustantivo (Merton, 2010). Esta condición particular queda resumida también en la sentencia de Poincaré que citan Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2013, p. 101) en *El*

¹ El presente artículo proviene del Trabajo de Fin de Grado del Doble Grado de Sociología y Ciencias Políticas realizado por el autor y dirigido por el profesor Rafael Castelló Cogollos. También conté con la ayuda del profesor Antonio Benedito Casanova. A ambos les estoy agradecido por el apoyo recibido.

oficio del sociólogo: “No es una casualidad si las ciencias de la naturaleza hablan de sus resultados y las del hombre de sus métodos”. No obstante, si bien la excesiva preocupación por la cuestión epistemológica puede generar cierta parálisis y trabar el avance de la ciencia sociológica sustantiva, no por abundantes dejan de ser necesarias las reflexiones sobre la posibilidad del conocimiento sociológico. Y es que la sociología, junto con la mayoría de las ciencias sociales, está, como hemos comentado, hegemonizada por el positivismo y su fact finding que se han normalizado como la verdadera e inocente forma de conocimiento de lo social. Ante esta situación, este trabajo es un intento por encontrar elementos para una sociología crítica que, además de “buscar la verdad”, esté comprometida con la posibilidad de una sociedad verdaderamente humana: esta es la sociología que creemos poder encontrar en Adorno. Así, nuestro objetivo es entender la singularidad del modo en que la sociología dialéctica de Adorno aborda el problema del conocimiento y, de forma particular, ver la puesta en movimiento de este pensamiento en la crítica al positivismo.

Al hilo de lo comentado, estimamos que hay una consideración que se debe tener necesariamente en cuenta cuando se realiza un trabajo con la epistemología como objeto de estudio y que, precisamente, supone un punto de partida de crítica al positivismo. Nos referimos a que las reflexiones epistemológicas no pueden ser consideradas en abstracto, sustraídas de las cuestiones políticas (Bourdieu et al., 2013 y Bourdieu, 2003); o en otras palabras, que la disputa epistemológica está necesariamente impregnada de cuestiones sustantivas (Adorno, 1972a). Y es que la práctica científica es, en tanto tal, un hacer propio de un sujeto perteneciente a una sociedad; el tipo de sociedad, su estructura social, condiciona el tipo de conocimiento que se puede generar, desde dentro, de ella misma.

La estructura del trabajo será la siguiente: empezaremos reflexionando sobre nuestra particular forma de acceder nuestro objeto de estudio, a saber, la lectura, para tratar de encontrar un marco teórico adecuado que pueda servir de pórtico para el análisis de los textos de Adorno. El planteamiento de esta problemática constará de dos partes: en primer lugar se presentará la lectura científica de las obras de Bourdieu, y acto seguido se introducirá la lectura de Althusser de *El Capital*. Una vez planteada la problemática de cómo leer a Adorno, se realizará un análisis interno de sus textos guiados por *la pregunta althusseriana por la problemática* en virtud de presentar, precisamente a través de la crítica al positivismo, la singularidad del modo adorniano de abordar la cuestión del conocimiento. Este análisis, que será el núcleo principal del texto, vendrá introducido por un breve estudio de la figura de Adorno y de su proyecto de crítica al positivismo como

elementos para una hermenéutica externalista del pensamiento de Adorno en el sentido de la teoría de los campos de Bourdieu. Finalmente, en las conclusiones se recogerá lo esencial de nuestro estudio en relación con el objetivo.

Las limitaciones de esta investigación son diversas, algunas de ellas evidentes. Puesto que se trata de un estudiante quien la realiza, y no un investigador consolidado, no se puede ofrecer más que una lectura propia de quien se aproxima a un autor. Además, este estudio se desarrolla en el marco de un *Trabajo de Fin de Grado*, hecho que implica que los recursos, incluidos el espacio y el tiempo, son tremendamente limitados. Además, quien escribe es un estudiante de sociología, no un filósofo, condición que puede suponer una carencia en el tratamiento de ciertos conceptos propios del *canon filosófico* presentes en los textos de Adorno. Una última cuestión que no queríamos pasar por alto es la complejidad objetiva del material al cual nos enfrentamos: leer a Adorno no es fácil, aunque conmovedora y con capacidad de penetrar los fenómenos sociales, su escritura es realmente compleja (Müller-Doohm, 2003).

II. PLANTEAMIENTO DE LA PROBLEMÁTICA. ¿COMO LEEMOS A ADORNO?

Pretender hacer una interpretación de aquello que dice Adorno sobre la cuestión epistemológica -como pudiera ser cualquier otra- implica necesariamente acudir a los textos, lugar donde quedan plasmados y objetivados palabras, ideas y conceptos adquiriendo de esta forma cierta autonomía. Este es nuestro material empírico. Por ello, no podemos emprender el abordaje de esta problemática sino preguntándonos por cómo vamos a efectuar la operación misma de lectura. Pretendemos, pues, definir el enfoque de lectura desde el cual trataremos de abordar los textos de Adorno. Y es que no hay lectura inocente, dice Althusser, y la única forma de desenmascarar la inocencia de una lectura culpable es planteándole la simple pregunta “¿qué es leer?” (Althusser y Balibar, 1990).

II.1. EL ANÁLISIS BOURDIEUSIANO DE LAS OBRAS

Esa misma pregunta -“¿qué es leer?”- es la que se hace Bourdieu en el marco de la búsqueda de un método de lectura científica de las obras. Frente a aquellos que se decantan, o bien por una hermenéutica que priorice los elementos externos o contextuales que determinan el contenido del texto, o bien por otra que se ciña al

texto en aquello que surge de su literalidad, Bourdieu considera que ambas posturas son insuficientes por sí mismas y aboga por su articulación (Bourdieu, 1997a).

La muerte del autor barthesiana es, tal vez, el ejemplo paradigmático de lectura internalista o formalista de las obras. Dicha forma de interpretación, llevada a su apogeo con la *Nouvelle Critique*, no ha hecho sino constituir los presupuestos para una supuesta lectura *pura*, basada en la absolutización del texto y en el rechazo de cualquier referencia, considerada tosca y reductora, a unas determinaciones sociales o a unas funciones sociales (Bourdieu, 1997a y Barthes, 2009). Para Bourdieu, un estudio científico de una obra no puede prescindir de sus anclajes sociales, de sus determinaciones prácticas o del campo dentro del cual surge; pues entender un texto va más allá de lo que pueda emerger en su propia textualidad.

No obstante, las explicaciones externas, en el momento en que reducen la obra a su contexto y a la pertenencia social del autor, integran la relación entre el mundo social y las obras siguiendo la lógica del reflejo, generando así un análisis reduccionista que no tiene en cuenta la relativa autonomía del campo científico, filosófico o literario. El resultado no es otro que una imputación de paternidad espiritual sobre la producción de la obra. Son un ejemplo típico de hermenéutica externalista diversas investigaciones de inspiración marxista que pecan de remitir en exceso el sentido de las obras a la ideología o a los intereses de clase social del autor (Bourdieu, 1997a).

Así, considerando insuficiente la lectura ahistórica internalista, pero también rehuyendo del cortocircuito que supone la interpretación externalista, Bourdieu propone aplicar la *teoría del campo* para una lectura científica de las obras que reúna ambas posturas que, aunque parecían irreconciliables, nada las separa lógicamente (Bourdieu, 1997a). Pensar con la categoría de campo implica aplicar el pensamiento relacional al espacio social de los autores:

el microcosmos social en el que se producen las obras culturales, campo literario, campo artístico, campo científico, etc., es un espacio de relaciones objetivas entre posiciones y sólo se puede comprender lo que ocurre en él si se sitúa a cada agente o cada institución en su relación objetiva con todos los demás. En el horizonte particular de estas relaciones de fuerza específicas, y de las luchas que pretenden conservarlas o transformarlas, se engendran las estrategias de los productores, la forma de arte que preconizan, las alianzas que sellan, las escuelas que fundan, y ello a través de los intereses específicos que en él se determinan (Bourdieu, 1997a, p. 60).

Así, los determinantes externos de los que hablan los marxistas, se ejercen para Bourdieu a partir de la mediación del campo, que ejerce un efecto de refracción, como si de un prisma se tratara, sobre el espacio de posibilidades de los agentes (Bourdieu, 1997). Cabe advertir que esto no significa que Bourdieu renuncie a un análisis internalista del texto, este es ineludible; no obstante, la interpretación no puede reducirse a un análisis del texto en su literalidad, sino que debe atender ciertos determinantes externos, prácticos, que tienen que ver con el espacio de posibilidades de que un agente, dentro de un campo específico, dispone.

Elaborar una lectura de Adorno en el sentido de Bourdieu supondría articular un análisis externalista con la interpretación del texto en su textualidad. No obstante, dadas las limitaciones de espacio este no es nuestro objetivo aquí; nos limitaremos a la hermenéutica interna de los textos de Adorno dónde éste entra en discusión con el positivismo.² Ello no impedirá que, a modo de introducción al análisis textual, presentemos -de forma necesariamente esquemática- ciertos elementos que servirían de base para este estudio externo. Esto nos proporcionará alguna noción sobre el *¿para qué?* y el *¿des de donde?* del pensamiento de Adorno que, indudablemente, nos permitirán una inmersión más sutil en la hermenéutica interna de los textos.

II.2. LA LECTURA ALTHUSSERIANA DE EL CAPITAL

El marco propuesto por Bourdieu ofrece el concepto de *habitus* que permite la reconciliación de la lectura externalista e internalista porque media entre la posición en el campo y la toma de posición -el pensamiento-; no obstante, no ofrece elementos operativos de lectura del texto en su literalidad. Es en búsqueda de dicha guía de lectura que consideramos interesante introducir las reflexiones de Althusser en *Para leer El Capital*.

A la pregunta *¿qué es leer?* Althusser encuentra la respuesta en el propio Marx: pretende leer a Marx a través del modo de lectura que este ejercita (Althusser y Balibar, 1990). Althusser se percata de que hay un cambio en el modo de leer de Marx -cambio que se produce en el paso del Marx joven al Marx de *El Capital*- que supone una ruptura con la concepción tradicional de lectura. El joven Marx lee a Smith y Ricardo valorando aquello que estos han sido capaces de ver y aquello que no. “¿Cómo no pueden haber visto la realidad de la plusvalía?” En este tipo de lectura, calificada por Althusser como religiosa o intuicionista, y a la

² Es en la versión completa del Trabajo de Fin de Grado donde sí se articulan las lecturas externa e interna de la cuales estamos hablando.

que subyace un modo de conocer, todo proceso de conocimiento queda reducido a “visión”, y la naturaleza de su objeto a “dato”. El objeto a conocer es transparente a la mirada del hombre y, por lo tanto, todo el pecado de la ceguera, lo mismo que toda la virtud de la clarividencia, pertenecen por derecho pleno al ver (Althusser y Balibar, 1990).

No obstante, en *El Capital*, rompe con la lectura religiosa y pone en marcha una nueva forma de lectura. Ya no se trata de criticar la no-visión de aquello que debería haber sido visto, sino de explicar la vista o no-vista como un efecto del terreno en que se plantea dicho pensamiento. En otras palabras, el modo en que cada pensamiento construye su objeto de conocimiento -lo que Althusser llama la *problemática*- determinará aquello que puede ser visto y aquello que permanecerá oculto. Si para la economía clásica la plusvalía no fue visible no fue por su ceguera o por su negativa a sacarlo a la luz, sino porque el terreno sobre el cual se planteaba la *problemática* impedía verlo. La vista es estructural, no una condición psicológica del autor o del lector (Althusser y Balibar, 1990).

Cuando Althusser se da cuenta de esto, lee a Marx buscando precisamente esta construcción de su objeto de conocimiento y, dado que no era una reflexión que el propio Marx hubiera hecho explícita, califica su lectura como sintomática, pues trata de encontrar aquello que hay detrás, aquello implícito sobre lo que Marx no se pregunta pero a lo que sí ofrece respuesta³. Esa es, para Althusser, la concepción de la lectura que es capaz de comprender la singularidad epistemológica de su pensamiento. El cambio en la construcción de la *problemática* que hay en Marx, y que hace que su proyecto sea algo más que la aplicación de la dialéctica hegeliana al análisis de la economía política es, dirá Althusser, la ruptura con la concepción empirista del conocimiento (Althusser y Balibar, 1990).

Aunque Althusser entiende esta ruptura como una *coupure epistemologique* que supondría el paso de la ideología a la ciencia, nosotros no pretendemos ir tan lejos. Pero sí pensamos que el enfoque de Althusser nos puede aportar un instrumento concreto para elaborar la operación misma de lectura, una forma internalista de plantear la interpretación de los textos de Adorno. Concebir en su especificidad el pensamiento de Adorno, significa -si seguimos la *pregunta althusseriana por la problemática*- entender la esencia del movimiento mismo mediante el cual se produce su conocimiento. Así, estaremos en disposición de entender su crítica al positivismo y el desarrollo de su sociología dialéctico-negativa como

³ Cabe destacar, como muestra de la influencia del psicoanálisis en Althusser, la semejanza entre la lectura de Althusser de *El Capital* y la lectura lacaniana de Freud.

un efecto de su construcción de su objeto de conocimiento; así como también podremos enfocar la crítica al positivismo poniendo el foco en cómo se plantea su problemática.

Nuestra lectura no será, como sí lo es la lectura althusseriana de *El Capital*, sintomática, pues Adorno sí que aborda explícitamente la cuestión. De hecho, como sociólogo, más que estar interesado en desarrollar una teoría consistente de la sociedad, se preocupa por establecer el cómo de la forma de conocimiento sociológico, por explicitar y fundar metodológicamente en el terreno de la teoría del conocimiento su forma específica de pensamiento (Müller-Doohm, 2003). Es decir, Adorno realiza esta misma operación de preguntarse por la problemática y la producción del objeto de conocimiento tanto de la dialéctica como del positivismo. Así, nosotros nos limitaríamos a recoger este aspecto sobre el cual ponemos nuestro punto de mira.

Nuestra hipótesis debería ser la siguiente: en virtud de su construcción de la problemática, las reflexiones de Adorno sobre teoría del conocimiento se sitúan en un terreno radicalmente distinto al del positivismo, y este cambio de terreno tiene efectos prácticos.

III. RELACIÓN ENTRE LA POSICIÓN Y LA TOMA DE POSICIÓN. ELEMENTOS PARA UNA INTERPRETACIÓN EXTERNA

III.1. LA POSICIÓN DE ADORNO: SOCIOANÁLISIS

Adorno nace en Frankfurt en 1903 y muere en 1969. Su vida, como su pensamiento, están marcados por las dos guerras mundiales y el nazismo que le obligó a partir al exilio en Estados Unidos por su condición de semi-judío e intelectual de izquierdas. Hijo único de una familia burguesa acomodada y con inquietudes artísticas, pasó su infancia en un ambiente de seguridad, material y espiritual, en el cual no le faltaba atención. En contacto desde muy joven con un ambiente de habituales lecturas, conciertos, obras de teatro, encuentros con distintas personalidades... y amigo y alumno desde muy temprana edad de Sigfried Kracauer, Leo Löwenthal y Walter Benjamin, se introduce muy temprano en la vida intelectual.

Su condición de exiliado le marca en su pensamiento de forma muy evidente, y así lo muestra en sus *Minima Moralia*: “Todo intelectual en el exilio, sin excepción alguna, lleva una vida dañada [...] Su lengua ha sido expropiada y ha sido enterrada la dimensión histórica de la que se alimentaba su conocimiento” (Adorno, 2006, p. 37). En realidad, dice Müller-Doohm (2003), Adorno ha sido un apátrida, un *outsider*, tanto antes como después de emigrar. De hecho, él mismo se define como “apátrida por profesión”, con ello expresaba la convicción de que la experiencia del exilio coincidía con la posición de *outsider* propia del intelectual que, dado que no se propone otra cosa sino poner a la sociedad frente al espejo, su única forma es la soledad absoluta (Müller-Doohm, 2003). La experiencia del exilio será muy importante en la formación del Adorno sociólogo: formado en una tradición -la alemana- marcada por las ciencias del espíritu, en Estados Unidos empezó a valorar la necesidad de la investigación social empírica, así como la necesidad de articularla con una teoría de la sociedad. En este sentido cabe destacar que colaboró -no sin problemas y discusiones- con Lazarsfeld y desarrolló un sólido trabajo empírico en sus estudios de *La personalidad autoritaria* (Müller-Doohm, 2003 y Adorno, 1972a).

Adorno mostraba inclinación a buscar en el arte, en la filosofía o en las ciencias sociales, reductos de libertad y autenticidad enterradas por un mundo cosificado y dominado por la socialización total. Es en este sentido que debe entenderse sus reflexiones filosóficas y sociológicas, en buscar elementos de libertad, en un mundo abocado a la barbarie.

La *Teoría Tradicional* -así acuñada por Horkheimer-, tenía dos versiones en dominantes en Europa: por un lado, la posición positivista pretendía una sociología dominada por la investigación social empírica, su referente era Paul Lazarsfeld. Y por otro lado, la fenomenología social de Alfred Schütz, alumno de Weber, que señalaba el aporte de Husserl, aprovechable para el desarrollo de las ciencias sociales, de haber marcado el camino para transitar de una fenomenología transcendental hacia una fenomenología descriptiva. Ambas posiciones de la *Teoría Tradicional* tuvieron su desarrollo en Estados Unidos, sobre todo porque tanto el propio Lazarsfeld como Schütz emigraron desde Austria -ambos eran vieneses-. El desarrollo del positivismo y de la fenomenología en Estados Unidos, aunque no se reduce a ellos, se plasmó en las obras de Merton -alumno y compañero de Lazarsfeld- y Garfinkel -alumno de Schütz-. Frente a la *Teoría Tradicional*, se encontraban los miembros de la Escuela de Frankfurt -Adorno, Horkheimer, Marcuse, Pollock, Leo Löwenthal-, dirigidos por Horkheimer entorno al proyecto de construcción de una *Teoría Crítica* -en oposición

a la tradicional-. Muchos de ellos también se vieron obligados a emigrar a Estados Unidos.

Aunque en esta breve definición de las posiciones del campo epistemológico se ha puesto el énfasis en sus referentes en el plano sociológico, pues es desde donde parte nuestra investigación, se debe señalar que las discusiones que entablará Adorno con el positivismo y con la fenomenología estarán marcadas también por las críticas a Popper, Albert y Wittgenstein en el caso del positivismo y a Husserl y Heidegger en la fenomenología, todos ellos más cercanos al campo filosófico.

En lo que se refiere a la posición de Adorno en un universo escolástico, cabe señalar que, pese a que Adorno era un intelectual ciertamente autónomo, perteneció a la *Escuela de Frankfurt*, y en este sentido, poseía ciertos rasgos comunes con sus colegas del *Instituto de Investigación Social*: mantenían una firme voluntad crítica de la sociedad, eran académicos más que revolucionarios, estaban interesados por la articulación de la filosofía con las demás ciencias sociales y compartían un vocabulario, unos conceptos, unos motivos. Estas singularidades del *habitus* intelectual de Adorno, mediadas por la pertenencia a la *Escuela de Frankfurt*, pueden ser encuadradas a partir de la consideración de Adorno como uno de los integrantes de lo que Perry Anderson (1979) llama el marxismo occidental. Durante los años treinta y cuarenta del siglo veinte, el foco del materialismo histórico se movió desde la Europa del Este hacia la Europa Occidental, generando con ello cambios formales y un desplazamiento de las propias temáticas: son “socialistas de cátedra” -en la expresión de Rosa Luxemburgo-, van en búsqueda de los cimientos filosóficos del marxismo, apelan a filosofías premarxistas para legitimar o explicar el marxismo -Adorno está particularmente interesado en Hegel o Nietzsche en este sentido-, se relacionan con pensadores modernos del campo cultural no marxista -en el caso de Adorno con músicos como Schönberg o Alban Berg, o con escritores como Thomas Mann-, mantienen cierto elitismo teórico -Adorno dispone de una escritura realmente compleja (Müller-Doohm, 2003)- y muestran una pérdida de interés por la política y la economía en favor de los fenómenos culturales, de lo superestructural - Adorno se interesa, así, por la música, el arte, el teatro...- (Anderson, 1979).

III.2. LA TOMA DE POSICIÓN: EL PROYECTO DE LA CRÍTICA AL POSITIVISMO

Como hemos explicado, la *Escuela de Frankfurt*, en un principio Horkheimer, pero después sobre todo Adorno, quería hacer valer su posición dentro del cam-

po filosófico y sociológico como un proyecto crítico diferente tanto del positivismo como de la fenomenología dominantes. Este propósito, como no podía ser de otra forma, se plasmó en el campo epistemológico, donde la *Teoría Crítica* entró a la disputa con la *Teoría Tradicional* -de forma especialmente directa con el positivismo-. Así, si bien ya se habían elaborado, en el caso de Adorno, pero también de Horkheimer, distintas reflexiones sobre teoría de conocimiento, en buena medida, el proyecto de hacer explícita y dotar de cierta unidad a la que podríamos llamar la forma de trabajo epistemológico de la dialéctica en las ciencias sociales se lleva a cabo a partir de las disputas sobre el positivismo que se desarrollaron en Alemania durante los años sesenta. En este sentido afirma Müller-Doohm (2003, p. 635): “Adorno sostenía con todo aplomo que sus investigaciones de sociología, lo mismo que las del Instituto de Investigación Social, constituían un paradigma propio”. Será a través de las ponencias, discusiones y textos que se generan en torno a lo que se conoce como *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, como Adorno, en ese proyecto de reclamar este *paradigma propio*, desarrolla, precisamente a partir de la crítica al positivismo, esta reflexión sobre el planteamiento de la teoría crítica, sobre aquello que la diferencia del positivismo y, en definitiva, sobre el modo en que esta plantea la problemática.

Frente a la sociología entendida como cuantificación estadística de los fenómenos, Adorno entiende que el papel de la sociología, si es que se pretende que sea un instrumento para la ilustración, pasa por ser capaz de explicar la situación de la dominación de la sociedad sobre los individuos. Así, la disputa con el positivismo se ha de entender a partir de la constante en el pensamiento adorniano de buscar reductos de libertad, de experiencia en sentido enfático, en el interior de un mundo y un pensamiento cosificados, dominados por la administración y por el esquema medios-fines.

IV. LECTURA INTERNA: LA CONSTRUCCIÓN DE LA PROBLEMÁTICA EN ADORNO

Dada la importancia de *La disputa sobre el positivismo en la sociología alemana* para dar cuenta de la forma de trabajo epistemológico de la dialéctica, debemos tomar como textos primordiales para nuestro análisis la ponencia de Adorno titulada *Sobre la lógica de las ciencias sociales* (Adorno, 1972a) y la *Introducción* (Adorno, 1972b) que desarrolla más adelante al volumen colectivo sobre la disputa del positivismo. En concreto esta introducción, junto con sus lecciones

de *Introducción a la sociología* (Adorno, 1996), son consideradas por el propio Adorno como la base epistemológica de cara a la fundación de su sociología (Müller-Doohm, 2003, p. 643). Usaremos pues estas tres fuentes como documentos básicos a través de los cuales trataremos de responder a nuestro objetivo. No obstante, otras lecturas complementarán la investigación.

El hilo conductor será la pregunta por el planteamiento de la problemática y la construcción del objeto de conocimiento en las reflexiones de Adorno sobre la epistemología de las ciencias sociales, tomada a partir de su diferencia con la forma de apropiación cognoscitiva del mundo del positivismo. No pretendemos realizar un análisis sistemático en el que agrupemos el pensamiento de Adorno en ítems o temáticas y lo diferenciamos del positivismo; tampoco procederemos en una especie de argumentación descendente que, partiendo de lo más general o abstracto -aspectos de teoría del conocimiento y de la dialéctica- fuera descendiendo progresivamente por las categorías del análisis sociológico, las diferentes articulaciones entre teoría y empiría, hasta llegar a las técnicas concretas de investigación social. Desechamos estas formas de organizar el análisis porque supondrían una vasta traición a un pensamiento que huye de la sistematicidad y que reivindica una forma fragmentaria, *constelativa*, de teorizar.

Así, en un intento de mantener cierta fidelidad con el pensamiento de Adorno, aunque la hipótesis planteada, como no podría ser de otra forma, será el hilo conductor, se desarrollarán un conjunto de reflexiones entrecruzadas un tanto fragmentarias de modo que lo general y lo particular sean tratados dialécticamente. Finalmente, en un gesto que busca reconciliarse con el formato académico, se recogerá la “repuesta” a la hipótesis que guía nuestra lectura, a partir del discurso desgranado, en las conclusiones.

I

Debe aclararse que Adorno hace un uso notablemente amplio del término positivismo, no solo para referirse al Círculo de Viena o a la filosofía analítica, sino englobando todas aquellas posiciones que podríamos reunir vagamente bajo el nombre de cientifismo (Adorno, 1996). Con ello quedan incluidas, en la anchura de estos términos, las dos posiciones del antagonismo intrapositivista que forman, por una parte, el extremo lógico-formal, y por otra, el extremo empirista-sensualista.

El positivismo establece que la ciencia debe tener como único y último fundamento los hechos, máxima que queda claramente resumida en la conocida sentencia de Schick: “no hay esencia, solo apariencia”. En tanto que proyecto de superación de la filosofía como dispositivo para conocer el mundo, el cientifismo niega la existencia de un otro escondido detrás del mundo de lo aparential a quien debería dirigirse el conocimiento. El objeto no es nada más que el conjunto del material sensible accesible por un sujeto cognoscente capaz de captarlo como *fact*. Todo aquel discurso sobre el objeto que escape a su verificabilidad, es decir, a su comprobación empírica, es desechado. Según el criterio empirista del significado que sostienen los positivistas solo tienen sentido aquellas proposiciones que refieren a cosas comprobables o que son analíticas. De esto se deriva que el positivismo considera primordial la sociología empírica, dada su inmediata aplicabilidad práctica.

La dialéctica, para Adorno, al contrario que el positivismo, opera con el concepto de esencia, lo considera fundamental, así como a la distinción entre esencia y apariencia; y esta, según Adorno, “no deja de ser, en realidad, una de las diferencias de mayor envergadura que cabe señalar entre la concepción positivista de la ciencia y la dialéctica” (Adorno, 1972a, p. 22). Entiende que los fenómenos no disponen de la prioridad ontológica como para ser aprehendidos en su propia medida, según su propia materia prima, sino que, dado su carácter de elementos mediados, el conocimiento debe abordarlos en tanto que momentos particulares que dependen de la totalidad, de las leyes esenciales de la sociedad. Los hechos no son idénticos a la totalidad, pero ella no existe más allá de los hechos, pues nada hay socialmente fáctico que no le corresponda un valor en la totalidad (Adorno, 1972a).

De acuerdo con esta necesidad de distinguir lo esencial de lo aparente, la sociología no debe, pues, renunciar al concepto de totalidad. Es precisamente en el esfuerzo adorniano por esclarecer el concepto de totalidad social como se debe entender su reivindicación de la sociedad como objeto de la sociología, concepto desechado por el positivismo. Hablamos de totalidad para definir el conjunto de las relaciones que tienen los individuos entre sí pero que han tomado autonomía y adquirido un peso propio que se vuelve y cae sobre los individuos; totalidad que, además, puesto que no realiza aquello que dice realizar -la constitución de los individuos como sujetos- es ideología, pues oculta su esencia de dominio. Porque, al fin y al cabo, aunque la totalidad es lo más real existente, en la medida en que es la esencia de la relación social de los individuos entre sí que se obscurece, es al mismo tiempo apariencia, ideología. Por ello, el uso de la categoría de to-

talidad por parte de la dialéctica no es en clave afirmativa, sino crítica. A diferencia de la tradición filosófica, la dialéctica no se atiene de forma afirmativa a esta totalidad en virtud de su fuerza, sino que la critica por su carácter contradictorio respecto del fenómeno y respecto de la vida real del hombre individual (Adorno, 1972a). Al contrario que Hegel, que afirma que la verdad está en el todo, la dialéctica negativa adorniana denuncia al todo como imposición (Adorno, 2013). La dialéctica debe denunciar que “la esencia oculta no es sino desorden, abuso” (Adorno, 1972a, p. 22).

El positivismo recela de la categoría de totalidad, a la que considera un reducto del pensamiento metafísico precientífico, pues no es susceptible de traducirse en afirmaciones empíricamente observables. Aquello que según la dialéctica es lo esencial, no puede ser aprehendido fácticamente, no puede ser comprobado mediante los instrumentos empíricos de medición. En este rechazo a la categoría de totalidad, que se evidencia en el rechazo a tener la sociedad como objeto de la sociología, el positivismo, para tratar de superar la esfera de lo estrictamente individual, genera a través de la inducción categorías de la mayor generalidad posible en las cuales reúne, de forma lógica y sin contradicciones, cada una de las constataciones particulares. No obstante, la objetividad de estas categorías no depende del objeto, de la sociedad, sino del propio procedimiento lógico mediante el cual han sido inducidas; esto muestra que en el positivismo hay un primado del método y no de la cosa (Adorno, 1996). Por su parte, la dialéctica, dado que entiende que es un requerimiento del proceso de conocimiento la superación de lo aparente, de lo fenoménico, para acceder a la totalidad que lo media, necesita ir más allá de la investigación social empírica; su órgano es la teoría, la sociología debe ser teoría de la sociedad.

Para la sociología establecida, la sociedad es un mero concepto que agrega, es la suma de todos los hombres que viven en un lugar y en una época determinados. Ahora bien, esta definición que, aparentemente es sumamente formal, dice Adorno,

prejuzaría que la sociedad es una sociedad de seres humanos, que es humana, que es absolutamente idéntica a sus sujetos; como si lo específicamente social no consistiera acaso en la preponderancia de las circunstancias sobre los hombres, que ya no son sino sus productos impotentes (Adorno, 2001, p. 9).

Para los positivistas, como ya se ha explicado, los fenómenos son aceptados “como tales” y luego son distribuidos a partir de una clasificación según con-

ceptos generales. En este sentido, el uso de un concepto como el de sociedad, en el que queda plasmada una realidad que ha tomado autonomía por encima de los individuos y los hechos concretos, es enormemente problemático para el cientifismo más allá de su consideración como una categoría clasificatoria. Para la dialéctica, al contrario, el concepto de sociedad no es en absoluto un concepto clasificatorio, no es el concepto más general de la sociología, la abstracción suprema a la cual se ha llegado vía intuición y que incluiría en sí misma todas las demás formaciones sociales. “Tal concepción confundiría el ideal científico corriente del orden continuo y jerárquico de las categorías con el objeto de conocimiento” (Adorno, 2001, p. 10). Pero, por otro lado, tampoco se puede, al modo de Durkheim, hipostasiar a la sociedad como un tipo de dato de “segundo orden” convirtiéndola en una especie de espíritu que reina como *contrainte* desde fuera sobre los individuos y grupos particulares que la conforman. El concepto de sociedad, como el de totalidad, es dialéctico. Estamos hablando de la relación mediada y mediadora entre individuos, que ni puede ser pensada como una mera aglomeración de individuos ni tampoco como un absoluto abstraído de estos. La sociedad es, en la jerga hegeliana, una totalidad concreta, “un concepto del cual todo lo individual depende, pero que no ha estado abstraído a partir de lo individual, sino que contiene en sí, como condición de posibilidad, todos los momentos individuales” (Adorno, 1996, p. 84).

En virtud de la funcionalidad del concepto de sociedad, este no puede ser comprobado según los criterios cientifistas de verificabilidad. Y es por esta razón que el positivismo, que ha rechazado por demasiado abstracto el uso de tal concepto, critica a la dialéctica. Dada esta imposibilidad, se genera la paradoja de que, justamente aquello que no se puede transformar en percepción sensible, que no es fáctico, en tanto que determina mucho más la vida de los hombres que tal o cual concreción inmediata, posee una realidad mayor que estos. Pero, advierte Adorno, precisamente el hecho de que la sociedad no pueda ser fijada y aprehendida como algo fáctico no viene sino a expresar el hecho mismo de la mediación: en los hechos aparece algo que no son ellos mismos, no son, como pretende el positivismo, lo último e impenetrable (Adorno, 1972a). El supuesto realismo de los positivistas, desde el cual achacan a la dialéctica operar con categorías que no son medibles y que, por tanto, son precientíficas, es en realidad, poco realista (Adorno, 2001). Los objetos individuales son para el positivismo el *ens realissimum*, de acuerdo con la proposición de Wittgenstein que sienta que “los objetos forman la sustancia del mundo. De ahí que no puedan ser compuestos” (Wittgenstein, 1921, citado en Adorno, 1972a, p. 55). Pero, dice Adorno, en este acceder a los

objetos individuales, el positivismo los desposee de todas sus determinaciones porque no introduce la mediación de la sociedad en su explicación; a lo sumo son reunidos bajo categorías generales que los agrupan nominalmente desde fuera. En esta hipóstasis del *fact*, aquello que era lo único verdadero para el cientifismo es reducido a nadería.

Para ilustrar esta paradoja citemos un ejemplo del mismo Adorno:

Un conocimiento científico-social que exprese la complicada constitución del proceso de producción y de distribución es, evidentemente, más fructífero que una fragmentación y división de los diversos componentes de la producción en elementos aislados, a base de encuestas sobre fábricas, sociedades separadamente consideradas, trabajadores y similares; y mucho más fructífero también que la reducción al concepto general de estos elementos, que únicamente encuentran su auténtico valor posicional en el superior contexto estructural. Para saber lo que es un obrero hay que saber lo que es una sociedad capitalista; y de seguro que ésta no “más elemental” que los obreros (Adorno, 1972a).

Desde el positivismo se ha hecho la crítica, pensamos en Albert (1972), a este concepto de sociedad desarrollado por Adorno. Albert lo considera como mala abstracción y entiende que conduce a la trivialidad de que “todo está relacionado con todo” (Adorno, 1972a). Si bien Adorno concede que hablar de sociedad implica necesariamente un tipo de enlace que, en cierta manera, lo incluye todo, aclara que no por ello deja de tener una determinación fundamental que la constituye en tanto tal. La sociedad socializada no es únicamente un contexto de funciones entre individuos socializados, sino que viene determinada por el intercambio, que es lo esencial de la socialización. La consumación de este genera la reducción de la naturaleza cualitativa de las cosas a la unidad: se hace abstracción de aquello cualitativo de los productores y consumidores, del modo de producción e incluso también de la necesidad de ambos. Con su extensión a todas las esferas de la sociedad, el intercambio se cosifica y toma peso propio más allá de las situaciones concretas en que se da, y en esta toma de autonomía se rebela como algo objetivo enfrentado a los individuos; por esta razón el carácter abstracto del valor de cambio está necesariamente ligado al dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre sus individuos. “Con la extensión del principio del cambio y su dinámica inmanente, el trabajo vivo de los hombres toma la forma de desigualdad objetiva, la de clases” (Adorno y Horkheimer, 1994). Los

hombres son reducidos a meros agentes portadores del cambio de mercancías; todos ellos, así como sus idiosincrasias, negados por una sociedad que prometía ser verdaderamente humana pero que, en su sometimiento de todo lo vivo a la ley abstracta del cambio, no es sino barbarie. El dominio del hombre sobre el hombre no se efectúa en el plano intersubjetivo sino que toma la forma del dominio de lo general sobre lo particular.

Concedores de esta determinación fundamental de la sociedad, a saber, que la socialización se lleva a cabo esencialmente a través del intercambio, se desvanece la crítica de Albert de que el concepto de sociedad lleva a una trivialidad. El carácter de mala abstracción no es tanto un flaco producto mental como el mal estado de la sociedad: el de cambio (Adorno, 2001). Precisamente es en su consumación universal donde se genera la abstracción, y no en la investigación científica del mismo. Como dijo Marx, el núcleo del sistema capitalista es conceptual él mismo. Abstracto no es el pensamiento que vendría a contentarse con decir que todo está relacionado con todo, sino que en lo es la forma específica del intercambio mismo. De este modo,

la diferencia entre una doctrina de la sociedad positivista y una dialéctica, es que la dialéctica recurre a esta objetividad del concepto que reside en la cosa misma, mientras que los positivistas desplazan la conformación de conceptos al sujeto que observan (Adorno, 1972a, p. 13).

Esta sería la diferencia fundamental en cuanto a la construcción de la problemática.

Como se ha visto, aquello que hace que una sociedad aparezca como algo socializado, y que la constituye como concepto, pero también como realidad, es el intercambio (Adorno, 1996). El concepto de sociedad se transforma en un concepto crítico en la medida en que muestra que el despliegue de este concepto de intercambio -que tiene su anclaje en el objeto- significaría la destrucción de la sociedad y, por ello, debe ser superado.

II

En esta crítica que, como un arma arrojada, lanza el positivismo a la dialéctica por fundamentarse en el uso de conceptos metafísicos se muestra una singularidad del campo epistemológico. En virtud del progreso científico, del

desarrollo de un purificado método de análisis de la realidad social, un punto común en el desarrollo de dicho campo ha sido que cada sociólogo siempre ha considerado a sus predecesores como metafísicos (Adorno, 1996 y 2004).

Por ejemplo, las objeciones que Comte dirigió tan enfáticamente contra los metafísicos y que, en parte, presentándose como un pensador mucho más dinámico y audaz, también dirigió contra su maestro Saint-Simon, se repiten casi sin diferencias en la crítica de Durkheim al concepto comptiano de progreso. Mientras que para un metodólogo de la sociología norteamericano, como, por ejemplo, Lundberg, seguramente Durkheim sería, con su idea de una conciencia colectiva absolutizada y al mismo tiempo autónoma, un archimetafísico (Adorno, 1996, p. 108).

Esta sospecha continua de metafísica evidencia el camino hacia una eliminación del concepto, hacia su reducción en abreviaturas de hechos (Adorno, 1996). En esta dinámica propia del campo epistemológico, que evidencia el cada vez mayor dominio del positivismo, se ha de entender una de las argumentaciones que desarrolla la sociología establecida para descalificar a la teoría crítica de la sociedad: el pensamiento metafísico, precrítico, ha operado con el concepto de esencia y con la distinción entre esencia y apariencia, pero esto ya fue superado hace tiempo por la Ilustración; entonces, dado que la teoría crítica aún opera con estas categorías, el suyo es un pensamiento que retorna a un estado previo a la Ilustración (Adorno, 1996).

Así, frente al positivismo que se identifica como el progreso, la dialéctica es vista como un arcaísmo, como un pensamiento trasnochado. Si la posición positivista es la dominante, es de entender que la noción de ciencia y todo lo que de ella se deriva estén revestidas del color del cientifismo. Como también de entender que, justamente porque las reglas del juego han estado determinadas en su mayor parte por los positivistas, la crítica a cualquier posición como de no-científica o de precientífica sea una de las armas primordiales en posesión del positivismo en las luchas del campo. Por ello, aquellos que, como Popper, dan por supuesto el concepto de ciencia, como si fuera completamente evidente en su condición de algo que viene dado, concurren en el error que implica no conocer que dicho concepto comporta una dialéctica histórica.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando fueron escritas la *Teoría de la ciencia* de Fichte y la *Ciencia de la lógica* de Hegel, habría sido críticamente relegado al estadio de precientífico lo que hoy encierra, con pretensiones de exclusividad, el propio concepto

de ciencia; en tanto que lo que entonces recibía el nombre de ciencia o no, no poco quiméricamente, el de saber absoluto, sería considerado en la actualidad como extracientífico por el cientifismo popperiano (Adorno, 1972a, p. 28).

No obstante, el hecho de saber que el concepto de ciencia comporta una dialéctica histórica que le hace tomar en cada momento histórico unas particularidades, no nos exime de afirmar que el proyecto científico, como piedra de toque de la Ilustración, en su reducción a la instrumentalidad del método, no ha supuesto sino el dominio, la barbarie. Y en este sentido, este progreso que cree abanderar el positivismo, precisamente porque profundiza en la supresión de la autorreflexión y en la obsesión por el método, no es sino el correlato de la cosificación de la conciencia. Con la Ilustración, el hombre, en su mayoría de edad, se constituye como sujeto trascendental con capacidad para, mediante el método matemático, conocer y dominar la naturaleza. En este proceso de conocimiento mediante el método unitario, racional y sistemático, la naturaleza pasa a convertirse ella misma en multiplicidad matemática. Y el propio método, la matemática, se convierte en ritual de pensamiento, se reifica, convirtiéndose así en instrumento y olvidando la reflexión sobre sí mismo, que es en realidad el reducto de una Ilustración no reducida a racionalidad instrumental (Adorno y Horkheimer, 1904).

En la reducción del pensamiento a operación matemática se halla implícita la sanción del mundo como su propia medida. Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo existente al formalismo lógico, es pagado mediante la sumisión de la razón a los datos inmediatos. Comprender los datos en cuanto tales, no limitarse a leer en ellos sus abstractas relaciones espaciotemporales, gracias a las cuales pueden ser captados y manejados, sino, al contrario, pensar esas relaciones como lo superficial, como momentos mediatizados del concepto que se realizan sólo en la explicitación de su sentido social, histórico y humano: la entera pretensión del conocimiento es abandonada (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 80).

La forma positivista de apropiación cognoscitiva del mundo, que promulga la extensión del método de las ciencias naturales a las ciencias sociales, puesto que hipostatiza tanto la realidad reducida a hechos, como también el método matematizante a través del cual accede a ellos, no hace sino repetir y justificar lo

existente. “El hecho bruto es proclamado como el sentido que oculta” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 80). En este mundo dominado por lo abstracto, cuando las relaciones entre los humanos se han vuelto extrañas a ellos, lo concreto deviene una utopía; y en este sentido el empirismo tiene una representación libidinosa de la concreción. Pero, si a lo concreto no se accede a partir de la mediación de la totalidad, precisamente porque ésta lo hace aparecer de una forma ideológica, el pensamiento no hace sino reflejar lo ideológico; y en este sentido, él mismo se vuelve ideológico. El positivismo, último producto de la Ilustración (Adorno y Horkheimer, 1994), en su obsesión fetichista por lo concreto, repite y justifica lo existente: se reduce a mera tautología.

De este modo, el supuesto progreso que dicen abanderar los positivistas no es sino una recaída en la mitología. En los mitos lo existente era repetido y considerado como la única verdad con las categorías de ciclo y destino, nada nuevo podía aparecer; en la categoría abstracta de la ciencia -que, como hemos dicho es efecto de la abstracción presente en el propio objeto-, todo acontecimiento queda reducido a lo mismo porque es incorporado de forma predeterminada en tanto esquema. “Bajo la etiqueta de los hechos brutos, la injusticia social, de la que estos proceden, es consagrada hoy como algo inmutable, de la misma manera que era sacrosanto el mago bajo la protección de los dioses” (Adorno y Horkheimer, 1994, p. 81). Tanto en el mito como en la ciencia establecida queda afirmado lo existente como eterno; lo nuevo siempre aparece como lo viejo.

III

Como hemos observado, los positivistas sitúan la conformación de conceptos y el requerimiento de objetividad en el ámbito del sujeto de conocimiento. Los conceptos con los cuales opera el cientifismo deben su objetividad a que no son más que inducciones de observaciones neutrales de hechos. La objetividad de la ciencia, de esta forma, es un asunto que depende únicamente de la capacidad de los científicos de seguir un método establecido, unitario y riguroso en este acceso a los hechos, lo único verdaderamente real. El núcleo fundamental de la forma positivista de apropiación cognoscitiva del mundo -en vocabulario de Marx- recae justamente en esta cuestión: la problemática del conocimiento es planteada como una cuestión exclusivamente epistemológica. En este sentido, cabe señalar, como lo hace Derrida, que el Círculo de Viena, y la filosofía del lenguaje en general, no son sino un avatar posterior de lo que fue la teoría del conocimiento de

cuño kantiano, un intento de purificarla a través de la construcción de un lenguaje lógico (Rorty, 1996)⁴.

Este olvido del objeto, de la sociedad, de lo esencial, y la puesta del punto de mira -un punto de mira cosificado- en los fenómenos mediados por ella, genera una afirmación de lo existente. Adorno muestra claramente cómo esta construcción positivista de la problemática se evidencia en Popper (1972a y 1972b).

Para Popper la ciencia debe partir de los problemas: sabemos muchas cosas, es cierto, pero nuestra ignorancia es ilimitada. Esta tensión entre saber y no saber genera problemas, que son el punto de partida de la teoría del conocimiento. El método de la ciencia, afirma, radica en el ensayo continuo de posibles soluciones a los problemas: se llevan a cabo diversos ensayos de solución y son criticados abiertamente. El requisito para que sean consideradas como científicas estas proposiciones es que sean accesibles a la crítica objetiva; si no lo son han de ser excluidas por no-científicas. Para Popper la objetividad de la ciencia radica precisamente en la objetividad del método crítico intersubjetivamente fundamentado (Popper, 1972).

Adorno está de acuerdo en el punto de partida: en efecto es la tensión entre el saber y la ignorancia la fuerza motriz del conocimiento; no obstante, remarca, la contradicción no es únicamente una contradicción entre el objeto y el sujeto imputable únicamente a la incapacidad del sujeto para el “juicio” (Adorno, 1972b). La contradicción tiene lugar también -y fundamentalmente- en el propio objeto: la sociedad es contradictoria y determinable a la vez, racional e irracional, es sistema y es ruptura. Por un lado, es posible conocerla -y en este sentido debe entenderse la teoría de la racionalidad de Weber- pues, al final y al cabo, en ella, dado que es su producto, los hombres pueden llegar a reconocerse. Pero, por otro lado, la racionalidad objetiva de la sociedad -la del cambio-, en virtud de su propia dinámica inmanente, se aleja del modelo de la razón lógica; la totalidad se vuelve irracional, incomprensible -precisamente es en el requerimiento durkheimiano de tratar los hechos sociales como cosas en el que se observa la renuncia a comprenderlos- (Adorno, 2001).

Por tanto, replica Adorno a Popper, en vez de situar el problema del conocimiento en la esfera del sujeto cognoscente que, mediante la crítica intersubjetiva

4 Se podría, naturalmente, tirar de este hilo y abordar la crítica adorniana a Kant en tanto que crítica a la reducción de la filosofía a teoría del conocimiento (Adorno, 2013), que es también lo que Benjamin se propone, aunque tal vez de forma más poética, en su famoso prólogo a *El origen del drama barroco alemán* (Benjamin, 2012); no obstante, sería desviarnos de nuestro objeto aquí.

de la comunidad científica, debe acercarse mediante la falsación de las proposiciones a la verdad, la sociología debe hacerse cargo de la contradicción esencial que atraviesa su objeto. Los problemas no son solo del sujeto que es incapaz de acceder a lo que la cosa es, sino que la cosa es en sí misma es un problema, la sociedad es un problema. La problemática no debe ser situada en el plano epistemológico sino en el práctico (Adorno, 1972b).

En este sentido, Adorno aplica a Popper -aunque llevándola más allá- la crítica que el propio Popper hace a la sociología del conocimiento. Cuando la sociología del conocimiento determina que la objetividad de la ciencia peligra porque el sujeto cognoscente se sitúa en una posición concreta en el espacio social, lo que hace es situar la objetividad de la ciencia en el ámbito estrictamente individual de la conducta del científico. La crítica popperiana viene justamente a reclamar la imposibilidad de reducir el ámbito de la objetividad científica a lo individual, pues esta yace en la crítica recíproca de especialistas y es, por ello, un asunto social (Popper, 1972). Ahora bien, se pregunta Adorno, ¿realmente hay en Popper un cambio en cuanto a esta cuestión? ¿Hay alguna diferencia entre situar la exigencia de la objetividad en el ámbito de los científicos individualmente considerados o hacerlo en el de los científicos intersubjetivamente conectados por la crítica?

Popper contrasta su sociología del saber con la sociología del conocimiento en uso desde Mannheim y Scheler. Propugna una “Teoría de la objetividad científica”. Teoría que, sin embargo, no va más allá del subjetivismo cientifista, dado que cae de lleno en el ámbito de ese principio enunciado por Durkheim, y aún no superado, según el cual “las expresiones ‘yo deseo tal cosa’ y ‘un determinado número entre nosotros desea tal otra’ no existe ninguna diferencia esencial” (Adorno, 1972, p.38).

Al fin y al cabo, tanto Popper como la sociología del conocimiento llevan a cabo una negación *a priori* de la estructura objetiva de la sociedad, que es sustituida por esquemas ordenados. En el caso de Mannheim, máximo representante de la sociología del saber, la fachada individualista de la sociedad burguesa le impide ver que su esencia consiste en imponerse sobre los individuos en la forma en que lo general se impone sobre lo particular. Y esta incapacidad de ver aquello que en la sociedad es esencial depende de su método, que reduce los conceptos dialécticos a conceptos clasificatorios; subsume la contradicción social -del objeto- en las diversas clases lógico-clasificadoras (Adorno, 1962). Con esto, los conceptos de ideología o de clase social, que en la dialéctica se derivan de su con-

tenido objetivo, pasan a ser meras clasificaciones empíricas. De este modo, tanto la teoría de la objetividad científica popperiana como la sociología del conocimiento de Mannheim excluyen de la ciencia todo pensamiento que pueda criticar aquello esencial de la sociedad -la dinámica del intercambio-: “la negación de toda objetividad deja a ésta intacta en su pura forma; absolutizada, la lógica no es sino ideología” (Adorno, 1972a, p. 39).

IV

Podría parecer, según lo dicho hasta ahora, que la de Adorno es una crítica a la investigación empírica como tal; nada más lejos de la realidad. La crítica de Adorno no la impugna a ella en tanto que ideológica en sí, sino que lo ideológico es su hipostasis en el positivismo. En efecto, existe la tendencia por parte de la sociología establecida, como se ha explicado, a considerar como fundamental la investigación social empírica. Esto se debe, dice Adorno, tanto a la decisiva influencia del método de las ciencias naturales al cual el positivismo trata de imitar, como al hecho de que en su práctica se rebela con gran aplicabilidad y por ello es afín con toda administración (Adorno, 2001, p.21). Aunque sus limitaciones son claras, pues las marca la singularidad del objeto mismo, la investigación social empírica no debe ser, ni mucho menos, desechada. Al fin y al cabo, la sociedad, en tanto que universalidad concreta, solo puede aparecer en y a través de los fenómenos. Por ello, de acuerdo con la dialéctica de lo universal y lo particular, “relación que anima la sociedad y que por esta razón constituye el único objeto digno de la sociología” (Adorno, 2001, p. 27), es necesario un trabajo conjunto entre la teoría -órgano del estudio sobre las leyes de la sociedad- y la empiría -órgano de acceso a los fenómenos mediados por la sociedad-.

Así como una teoría social, para ser verdadera, ha de haberse empapado del material, así el *factum* que se elabora debe translucir ya la totalidad social en virtud del proceso que lo capta. Pero si el método se ha convertido en *factum brutum*, después ya no podrá arrojar luz sobre él. La teoría debe relativizar críticamente el valor cognoscitivo del fenómeno, y la investigación empírica debe impedir la mitologización del concepto de ley esencial (Adorno, 2001).

De hecho, Adorno otorga un gran valor a la investigación empírica como elemento crítico para la ilustración sociológica en un panorama como el alemán en el cual aún dominaba una concepción de la sociología como ciencia del espíritu.

Al respecto afirma “esta ruinoso situación de la sociología alemana entendida como ciencia del espíritu necesita urgentemente del antídoto que son los métodos empíricos. El auténtico sentido de estos es su impulso crítico” (Adorno, 2001, p. 48).

Quizás la mejor forma de aclarar esta cuestión pasa por poner como ejemplo el estudio *La personalidad autoritaria*, el cual, según el propio Adorno, “ha ejercido una influencia profunda y reiteradamente confirmada en la investigación social empírica de América y también de Alemania” (Adorno, 2001, p. 96). Al respecto, simplemente dejamos hablar a Adorno:

El hecho de que, a pesar de todo, el libro no sólo suscitó interés, sino que en cierto modo cambió la dirección de la investigación social empírica se debe a que logró relacionar de forma concreta la trama teórica de una psicología social de orientación freudiana y los métodos de investigación empírica (Adorno, 2001, p. 97).

No obstante, cabe matizar, la postura de Adorno no es la de la muchas veces buscada unificación de teoría y empiria: esta supondría pretender que con la inducción y la deducción se subiría de los hechos a la teoría y se bajaría de la teoría a los hechos sin contradicciones, como si la sociedad en su esencialidad no fuese irracional. Por una parte, las generalizaciones estadísticas empíricas no pueden llegar a ser nunca leyes esenciales de la sociedad, sino más bien muestras de que en la sociedad individualista el individuo está sometido ciegamente a lo universal. Y, por otra parte, el trasfondo teórico no puede ser verificado totalmente en términos empíricos (Adorno, 2001). Sin embargo, y esto es lo importante, “siempre que se hace el esfuerzo de reformular las teorías en términos de *research*, los datos comienzan a cobrar un significado distinto, comienzan a hablar” (Adorno, 2001, p. 52-53).

V. CONCLUSIONES

Del análisis de los textos de Adorno debemos concluir que, efectivamente, el terreno en el cual se plantea la problemática la dialéctica es radicalmente distinto al terreno del positivismo.

El positivismo construye la problemática exclusivamente en el ámbito epistemológico: la objetividad de la ciencia depende de la capacidad individual -o intersubjetiva para Popper- del sujeto cognoscente para cumplir con el método.

El problema del conocimiento se reduce a la incapacidad del sujeto para acceder a lo que la cosa es. En cambio, Adorno -la dialéctica- construye la problemática en el terreno práctico: la construcción del objeto de conocimiento debe deslizarse a partir de la objetividad social: la dialéctica del objeto tiene primacía. La propia sociedad es el problema, no el sujeto incapaz de acceder a ella.

¿Qué consecuencias tiene plantear la cuestión epistemológica en un terreno y en otro?

Al no incluir la objetividad social en la ecuación, el positivismo va a los fenómenos como si estos fueran el *ens realissimum*, cuando en realidad son efectos. Esta tendencia inmanente a asegurar los *hechos* como si fueran *en sí* produce la cosificación del método. El conocimiento se revela de esta forma como percepción cosificada de lo cósmico: el objeto es deformado con esta duplicación y lo mediato es convertido en inmediato. En este registrar los hechos como acontecer, en esta pretensión de conocer la cosa en tanto que racionalidad, hace parecer humano lo inhumano, introduce una apariencia de vida, de cercanía, cuando lo que realmente existe es el dominio de la sociedad -de la ley del intercambio- sobre los hombres. En este sentido, el positivismo es una justificación de lo existente.

Para Adorno el conocimiento debe partir del reconocimiento de la contradicción esencial que atraviesa la sociedad: esta se presenta como racional, pero, no obstante, esconde la irracionalidad en su seno, se presenta como capaz de constituir a sus integrantes en sujetos, pero los mantiene dominados en tanto meros agentes del intercambio. Dada esta condición, el pensamiento debe ser capaz de penetrar ese velo aparental de racionalidad y humanidad para sacar a la luz la brecha entre aquello que la sociedad dice ser y aquello que realmente es. Cuando se consigue advertir en lo que es la carencia de aquello que pretende ser, se pueden detectar potencialidades de transformación. Llevar a cabo este ejercicio a través del concepto es la tarea de la crítica, que ya no es crítica del conocimiento sino crítica de la sociedad.

A la luz queda que lo que se deriva de plantear la problemática del conocimiento en un terreno o en otro no es un asunto baladí, no remite únicamente a una cuestión estrictamente epistemológica; tiene consecuencias directas en lo sustantivo, en la vida de los hombres. Por ello, este trabajo no es un ejercicio de pedantería intelectual sino de reflexión sobre la posibilidad de una sociedad más humana.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. (1962). La conciencia de la sociología del saber. En: Adorno, T. W., *Prismas*. Barcelona: Ediciones Ariel S.A, pp. 30-45.
- Adorno, T. W. (1972a). Introducción. En: Adorno, T. W., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. y Popper, K. R., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A., Colección Teoría y Realidad, pp. 11-80.
- Adorno, T. W. (1972b). Sobre la lógica de las ciencias sociales. En: Adorno, T. W., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. y Popper, K. R. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A., Colección Teoría y Realidad, pp. 121-138.
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid. Editorial Trotta.
- Adorno, T. W. (1996). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Adorno, T. W. (2001). *Epistemología y ciencias sociales*. Valencia: Frónesis Càtedra Universitat de València.
- Adorno, T. W. (2004). Apuntes sobre la objetividad sociológica. En: Adorno, T. W., *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal, Obra Completa, 8, pp. 221-227.
- Adorno, T. W. (2006). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal, Obra Completa, 4.
- Adorno, T. W. (2013). *Introducción a la dialéctica*. Argentina: Eterna Cadencia Editora
- Althusser, L. y Balibar, E. (1990). *Para leer El Capital*. México: Siglo Veintiuno Ediciones, Biblioteca del pensamiento socialista.
- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Barthes, R. (2009). *La muerte del autor*. Recuperado de <https://teorialiteraria2009.files.wordpress.com/2009/06/barthes-la-muerte-del-autor.pdf> (Fecha de consulta: 16/02/2019).

- Benjamin, W. (2012). *El origen del trauerspiel alemán*. Recuperado de <https://direccionmultiple.files.wordpress.com/2012/05/traverspiel.pdf> (Fecha de consulta: 10/01/2019)
- Bourdieu, P. (1997a). Para una ciencia de las obras. En: Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama, pp. 53-73.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio científico*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J-C. y Passeron, J-C. (2013). *El oficio del sociólogo. Presupuestos metodológicos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Merton, R. K. (2010). *Teoría y estructuras sociales*. México D. F.: Ed: Fondo de Cultura Económica.
- Müller-Doohm, S. (2003). *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Popper, K.R. (1972). La lógica de las ciencias sociales. En: Adorno, T.W., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H. y Popper, K.R. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A., Colección Teoría y Realidad, pp. 11-80.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Editorial Tecnos.



NORMAS DE PUBLICACIÓN

1. Quienes estén interesados en hacer llegar sus originales a la revista Quaderns de Ciències Socials pueden remitir una copia de los mismos en formato electrónico a la dirección QuadernsCS@uv.es. Los artículos podrán ser redactados en español, valenciano o inglés.
2. La extensión total de los originales se ajustará a 10.000 palabras máximo, incluyendo figuras, tablas, notas y referencias bibliográficas. Se reducirán las notas a pie de página al máximo y, en ningún caso, se utilizarán para citar documentos. El texto se presentará en Arial 11 puntos, con un 1,5 de interlineado. Los artículos estarán precedidos del título del trabajo, en la lengua original y en inglés, acompañado del nombre del autor/a, la universidad/entidad a la que se pertenece, así como un correo electrónico de contacto. Se incluirá también un resumen del texto de 100 palabras y 5 palabras clave tanto en el idioma original como en inglés.
3. El Consejo de Redacción anonimizará el documento y lo someterá a una evaluación simple externa a la revista. Ni el cuerpo del texto ni la bibliografía incluirán ninguna referencia a la autoría, si esta fuera necesaria se indicará con “Autor/a (año)”. La decisión final de publicación del artículo recaerá en el Consejo de Redacción.
4. Los textos se enviarán en un archivo (.doc) al mail de la revista quadernscs@uv.es
5. Para las referencias bibliográficas se utilizará el sistema APA o Harvard:
 - 5.1. Cualquier referencia a documentos científicos en el texto incluirá la autoría entre paréntesis y el año de publicación (Sennet, 2000); se añadirá la referencia a las páginas si fuese necesario (Sennet, 2000, p. 8-9).
 - 5.2. La bibliografía referenciada se incluirá al final de los artículos, ordenada alfabéticamente por autoría atendiendo a los apellidos.

Los libros se citarán siguiendo el siguiente ejemplo: Apellido, A (año). *Título*, Ciudad: Editorial.

Los artículos de revista siguiendo el siguiente ejemplo: Apellido, A (año). Título del artículo. *Nombre de la revista*, volumen (número), pp-pp.

Los capítulos de libro siguiendo el siguiente ejemplo: Apellido, A, (año) Título del capítulo. En A. Apellido., *Título del libro*, Ciudad: Editorial.

Los libros, artículos de revista o capítulos publicados online, siguiendo el siguiente ejemplo: Apellido (año). *Título*. Recuperado de <http://www...> (Fecha de consulta DD/MM/AA).

Para el resto de tipo de documentos se consultarán las normas del sistema de citación elegido.