



POSITIVISMO E IDEOLOGÍA: LA CRÍTICA ADORNIANA A PROPÓSITO DE LA DISPUTA SOBRE EL MÉTODO EN LA SOCIOLOGÍA ALEMANA

Gisela Catanzaro

Universidad de Buenos Aires

giselacatanzaro@yahoo.com

Resumen:

En la serie de los “ismos” con que el pensamiento crítico pretendió nombrar diversas presencias de lo ideológico, “positivismo” constituyó un término recurrente en los textos de las ciencias y el pensamiento social a lo largo del siglo XX. A veces remitía a la disputa sobre el método científico; otras aludía a modos de configuración de espacios, modelización de cuerpos y, en general, estilos de relación con la objetividad característicos de ciertas prácticas sociales. Hoy, sin embargo, el término “positivismo” parecería cargado con una marca temporal demasiado fuerte e irremisiblemente pretérita, como si ya no pudiera tener lugar en los complejizados contextos sociales de nuestra época. A partir de una puesta en suspenso de la presunta simplicidad y autoevidencia de aquello que el término “positivismo” busca nombrar, en el presente artículo intentamos determinar las diversas e incluso contradictorias significaciones que el “positivismo” adquiere en el planteo realizado por Th. Adorno a propósito de la disputa sobre el método en las ciencias sociales, con el objeto de atender a la posible actualidad del fenómeno.

Palabras clave: Positivismo; Th. Adorno; Ideología

Positivism and ideology: Adorno's critique in the methodological dispute of German sociology

Abstract:

In the series of “isms” with which critical thought intended to name different occurrences of ideology, the term “positivism” was recurrent in the texts of social sciences and thought during the Twentieth Century. Sometimes it referred to the controversy regarding the scientific method, other times to specific ways of configuring spaces, moulding bodies and, in general, to forms of relating with objectivity characteristic of certain social practices. Today, however, “positivism” seems to carry a too strong and inevitably old temporal mark, as if it could no longer have place in the complex social contexts of our time. Holding in suspense the supposed simplicity and self-evidence of that which “positivism” means to name, in the present article we intend to determine the diverse and even contradictory meanings it acquires when presented by Th. Adorno –on occasion of the dispute on method in German sociology-, in order to conceive the possible endurance of the phenomenon today.

Key words: Positivism; Th. Adorno; Ideology

La crítica fuera de lugar

Dentro de la polifacética producción teórica e interpretativa desplegada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, la crítica del positivismo juega un papel que podríamos llamar “destacado” si por tal cosa fuera posible entender menos el señalamiento de la centralidad de un problema, que una alusión a la cuestión de su ubicuidad o recurrencia como tal. Esto es, entendiendo que en los trabajos de W. Benjamin, T. Adorno, M. Horkheimer o H. Marcuse –entre otros- el positivismo ocupa un lugar destacado no porque aparezca como una cuestión primera (o última), como un principio adecuado de la reflexión o una clave en la que estaría contenido el sentido de todo lo demás, sino más bien porque él se da como una cuestión con la cual la práctica interpretativa y teórico-crítica de estos autores se topa recurrentemente, o a la que llega una y otra vez, en los más diversos e insospechados escenarios: la interpretación del presente histórico, el análisis de obras de arte, la crítica de la razón occidental y del capitalismo. Sin ser ajenos a la teoría del conocimiento, estos escenarios rebasan ampliamente el campo que le podrían garantizar límites disciplinares y, con ello, algo del orden del exceso parecería venir adherido a estas interpretaciones críticas del positivismo empeñadas en vulnerar el espacio que parecería adecuado a su problematización: un campo propiamente epistemológico.

En efecto, si tomáramos por caso las reflexiones sobre la historia formuladas por Benjamin hacia el final de su vida, reflexiones donde se despliega una crítica de las fuerzas políticas protagónicas de la época -desde el fascismo a la socialdemocracia alemana pasando por el liberalismo de las democracias occidentales y el socialismo real- ¿no cabría acaso desconfiar de que un planteo semejante pueda realmente constituir el lugar adecuado para el cuestionamiento de una cierta práctica cognitiva? Y a la inversa ¿no deberíamos considerar excesiva cualquier comprensión de esos diagnósticos sobre el presente histórico provistos en las “Tesis” benjaminianas -cuyo contenido político es hoy insistentemente resaltado por los comentaristas de su obra- como análisis fundamentalmente concernidos con una crítica del positivismo? Sin embargo, es precisamente este exceso el que marca la interpretación de su obra propuesta por el mismo Benjamin en una carta dirigida a Horkheimer en 1940, donde le presenta su trabajo como “una primera tentativa de fijar un aspecto de la historia que debe establecer un corte irremediable entre nuestra manera de ver y las sobrevivencias del positivismo que [...] demarcan tan profundamente incluso aquellos conceptos de Historia que, en sí mismos, son para nosotros los más próximos y los más familiares.”¹

La *cuestión* de las “Tesis” –parecería estar sugiriendo Benjamin- es la crítica del positivismo; o bien: es al toparse con las “sobrevivencias del positivismo” en la interpretación histórica del presente que se dispara o suscita el movimiento de la reflexión crítica que en este texto tiene lugar. Sería entonces preciso reconocer que –en principio, en este caso- el positivismo no aparece como un problema en el lugar donde lo esperaríamos, ni tampoco su crítica se despliega donde supondríamos que le corresponde. Su problematización, la interpretación del positivismo como objeto de la crítica, vendría asociada, más bien, a un lugar doblemente extraño. Por una parte, la necesidad de esa crítica del positivismo parecería venir, para Benjamin, de la política, y surgir de acontecimientos absolutamente inconmensurables con él: la efectividad de la guerra, los campos de concentración, la producción serial de armamentos y de personas. Es como si, en un gesto desproporcionado, Benjamin argumentara: puesto que hay guerra...es preciso hacer una crítica del positivismo. Por otra parte, desplegar esa necesaria –urgente- crítica del positivismo, parece implicar para él una vulneración de los límites de la teoría del conocimiento tal y como ésta está establecida, empezando por la misma definición de la materia cognoscible como dócil y disponible, pasiva e incualificada; tan “eterna” y equivalente como la

¹ Citado por Pablo Oyarzún en “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” en BENJAMIN, W.: *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile, Arcis-LOM, 1996, p. 68.

naturaleza a la luz del proceso de trabajo en el capitalismo². Y es que “positivista”, para Benjamin, no es sólo una determinada concepción del conocimiento, sino también del trabajo y la naturaleza; “concepción” que, en tanto tal, no es –además- exclusiva del campo del conocimiento o de la ciencia. Una crítica del positivismo en el conocimiento, implica una crítica del positivismo más allá de la práctica cognitiva en sentido estricto, una crítica de la producción y reproducción general de la vida en nuestra sociedad.

El caso es que el positivismo no es menos inconmensurable con la guerra que con un problema estrictamente epistemológico, y sin embargo –parece sugerir Benjamin- sólo salta como jeroglífico a descifrar en ese doble frente: política y conocimiento, que ya no pueden ser pensados como espacios exteriores entre sí e internamente homogéneos, adecuados a sí mismos, “propios”. Pero esa misma impropiedad de los campos establecidos marca, además, a la crítica del positivismo. Demasiado política, económica, social, para ser epistemológica, y demasiado asociada al conocimiento para ser política, esa crítica resulta irremediabilmente excesiva y está constitutivamente descolocada, fuera de lugar.

Sería posible adjudicar esta aparente “impropiedad” del surgimiento y la ubicación del problema del positivismo a razones inmanentes al modo de filosofar de Benjamin³ y a su empeño en vulnerar las inscripciones disciplinarias⁴, si no fuera porque resulta difícil no percibir un exceso e inadecuación semejantes en otros textos canónicos de la Escuela de Frankfurt. Tal es el caso –para mencionar sólo uno- de *Dialéctica de la Ilustración*, donde resulta ser “positivista” esa ciega sujeción al destino, ese elemento mítico que, en una época determinada - y a la vez “desde siempre”- corroe a la civilización occidental. En efecto, ese texto “clásico”, cuyo propósito central consiste en analizar un problema históricamente situado y a la vez civilizatorio: el modo en que la liberación del sujeto frente al destino y la naturaleza se convierte en destino de sujeción y dominio de la naturaleza, podría ser legítimamente considerado como una crítica del positivismo; una crítica que, una vez más, tiene lugar “fuera de lugar”, en un lugar absolutamente excesivo para producir la interpretación de lo que parecería ser tan sólo una corriente epistemológica, una escuela o tendencia particular entre muchas otras perspectivas teórico-metodológicas vigentes en nuestras sociedades modernas.

² Proceso de trabajo incuestionado, según Benjamin por el marxismo vulgar: “Este concepto que el marxismo vulgar se hace de lo que sea el trabajo [...] sólo quiere percibir los progresos en la dominación de la naturaleza, y no los retrocesos en la sociedad. Ya exhibe los rasgos tecnocráticos que más tarde enseñará el fascismo. A éstos pertenece un concepto de la naturaleza que se aparta con aciagos augurios de aquél que había en las utopías socialistas de vísperas de la revolución del 48. El trabajo, tal como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, que se opone con ingenua satisfacción a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista, las fantasías que tanto material han dado para escarnecer a un Fourier muestran un sentido sorprendentemente saludable.” BENJAMIN, W.: “Sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile, Arcis-LOM, 1996, p. 57.

³ En la introducción al libro-tesis de R. Tiedemann (Estudio sobre la filosofía de Walter Benjamin) T. Adorno señala como el principal mérito del autor el haberse dado a la tarea, inédita hasta entonces, de producir una presentación e interpretación del *teórico* Benjamin, es decir, el haberse hecho cargo de las exigencias interpretativas que los trabajos de Benjamin planteaban *como una tarea* en lugar de seguir el impulso habitual que en la época (Alemania, 1960) se conformaba con desterrarlo de los dominios de la filosofía (por excesivamente ingenioso, sociológico y/o idiosincrático), o bien con acogerlo en los agobiantes –y tranquilizadores- confines de la “crítica literaria”. Del trabajo de Tiedemann –poco ansioso aparentemente por atender a las ansiedades del “gremio de la filosofía”- Adorno destaca un segundo elemento: “Los grupos de temas se asignan en principio a las disciplinas tradicionales: Teoría del conocimiento, Estética, Sociología del Arte, Filosofía de la Historia. Sin embargo, Tiedemann muestra la insuficiencia de tales atribuciones, por razones inmanentes al modo de filosofar de Benjamin.” ADORNO, T.: “Prefacio a ‘Estudios sobre la filosofía de Walter Benjamin’, de Rolf Tiedemann, en *Sobre Walter Benjamin*. Madrid, Cátedra, 1995, p. 83-85.

⁴ Pero también en desdeñar con excesiva premura, según Adorno, los límites trazados por la autonomización de prácticas determinadas a lo largo de la historia.

Pero precisamente aquí surge un problema. Esas sociedades donde el positivismo goza de una vigencia que vuelve necesaria su crítica ¿son verdaderamente las nuestras? ¿Tiene hoy actualidad esa cuestión del positivismo con la cual –como sugeríamos al principio- la práctica interpretativa y teórico-crítica de estos autores se topó con tanta recurrencia y que volvió a abordar una y otra vez? ¿O sería preciso reconocer que la ha perdido y que, con ello, han perdido también su actualidad aquellas reflexiones empeñadas en el señalamiento y desciframiento de ese enigma? Para poner estas preguntas de un modo aún más general: ¿constituye hoy una tarea de la filosofía y el pensamiento crítico producir una crítica del positivismo?

La actualidad en cuestión

Desde cierta perspectiva, como refiere Frederic Jameson en su libro sobre Adorno⁵, parecería necesario responder que el positivismo ya no constituye un objeto que reclame o suscite el movimiento de la crítica y que, por ello mismo, resulta también inevitable sancionar cierta irremisible caducidad de esa práctica crítica desplegada al modo frankfurtiano. Se trata de planteos recientes en los que se diagnostica no sólo la inactualidad del pensamiento de Adorno, sino también de la crítica del positivismo para la contemporaneidad; diagnóstico de inactualidad que, según Jameson, cierta filosofía actual particularmente próxima a Jürgen Habermas querría extender a la disputa entre el positivismo y la dialéctica, y en el que es posible leer, según él, la triste “satisfacción de la Alemania occidental por haber adoptado las más avanzadas modas filosóficas angloestadounidenses y haber liquidado los últimos rastros de la herencia filosófica nacional”⁶.

Jameson cita, en particular, un planteo de Herbert Schnädelbach: “han aparecido otros frentes, muy distintos de aquellos a los que intentó oponerse la Teoría Crítica. Nuestro problema ya no es el positivismo lógico junto con las distintas clases de construcción de sistemas idealistas, sino más bien la celebración indiferenciada de lo múltiple, junto con el irracionalismo”⁷, consideración frente a la cual Jameson sostiene que “la relevancia de Adorno para el posmodernismo, en su sentido fuerte como una dominante cultural debe buscarse [...] en las polémicas filosóficas y sociológicas [...] lo que Adorno llamó positivismo es precisamente lo que ahora nosotros llamamos posmodernismo, sólo que en una etapa más primitiva”⁸. En lo sustancial, la crítica del positivismo desplegada por Adorno sería una crítica de la ideología que, aunque haya perdido vigencia en relación a sus contenidos, señala en la dirección de una tarea que sigue siendo relevante y necesaria: la crítica de las “dominantes culturales” o ideologías históricamente situadas.

A esto último, es decir, a cierto exceso del problema del positivismo en relación a una problemática adecuada y estrictamente ubicada en el campo de las alternativas teórico-metodológicas del conocimiento, han apuntado nuestras consideraciones precedentes, donde el carácter “impropio” de la crítica desplegada por los frankfurtianos que hemos resaltado, remite a su potencia antes que a su limitación. Remite, para decirlo con Jameson, a una dimensión trans-epistemológica que resulta escamoteada en los planteos disciplinares. Dicho en otros términos⁹: la cuestión tal vez no consista en preguntar si una crítica de la historia o de la civilización

⁵ JAMESON, F.: *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires, FCE, 2010.

⁶ JAMESON, F.: *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Op. cit., p. 345.

⁷ SCHNÄDELBACH, H.: “Dialektik als Vernunftkritik”, en FRIEDEBURG, L. y HABERMAS, J. (comps): *Adorno-Konferenz*, citado por F. Jameson en *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Op.cit., p. 344.

⁸ JAMESON, F.: *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Op. cit., p. 364.

⁹ Términos que remedan los empleados por Benjamin a propósito de la relación arte/fotografía en “Pequeña historia de la fotografía” y que aquí recordamos: “Resulta significativo que a menudo se torne el debate rígido cuando se ventila la estética de *la fotografía como arte*, mientras que apenas se concedía una ojeada al hecho social, mucho menos cuestionable, del *arte como fotografía*”, BENJAMIN, W.: *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 78. La

occidental pueden ser consideradas como una crítica del positivismo, sino en qué consiste el positivismo una vez que esas críticas se han desplegado; y Jameson acierta, a nuestro entender, al situar ese problema en el terreno de la crítica de las ideologías.

En lo que sigue, no obstante, querríamos concentrarnos en un caso de la crítica del positivismo que parecería darse “en el lugar que le corresponde”, en el campo más acotado de la ciencia y sus debates teórico-metodológicos: el planteo sobre el positivismo realizado por Adorno en el contexto de la disputa sobre el método de las ciencias sociales desarrollada en Alemania a comienzos de la década de 1960. Tal consideración nos permitirá no sólo intentar determinar con mayor precisión algo que no resulta en absoluto evidente: en qué consiste ese positivismo cuya crítica se considera impostergable, sino también llamar la atención sobre lo que podría haber de ilusión en cierta idea de secuencialidad, de cambio y de superación, con la que a veces son interpretados los análisis de lo que Jameson llama “dominantes culturales”. ¿Han perdido efectivamente vigencia los contenidos determinados sujetos a crítica en la reflexión adorniana sobre el positivismo? ¿El advenimiento del “postmodernismo” –presentado generalmente por Jameson como una lógica de potenciación de rasgos preexistentes en la que, no obstante, se produce una mutación estructural de los efectos producidos en el esquema anterior- ¿sustituye o *sucede* a esa “lógica cultural” en la que introduce un “giro”, que se torsiona, volviendo irreconocibles y caducos dilemas, alternativas y mecanismos ahora radicalmente transformados?

No estamos sugiriendo que esta idea de secuencialidad –que cobra mayor fuerza cuando el lenguaje adopta tonos demasiado sospechosos de evolucionismo, como “etapa” o “primitiva”- sea condenable en sí misma –benjaminianamente dicho: si el presupuesto de la continuidad en la historia es parte de la ideología, no lo es menos la negación de la continuidad allí donde ella se vuelve efectiva-. Pero cabría sospechar de una interpretación de las dominantes culturales que, por imaginarlas en sucesión, fuera incapaz de hacer justicia a la complejidad de la realidad ideológica, realidad que no pocas veces se da en y como coexistencia de ideologías diversas, no con-temporáneas entre sí, que se acumulan y sobredeterminan en lugar de simplemente sucederse o sustituirse unas a otras, y que no necesariamente se encuentran en el mismo nivel.¹⁰

El positivismo y las ciencias sociales

El texto a considerar aquí fue publicado como una introducción; la introducción escrita por Adorno a una polémica editada en español bajo el título *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*, donde se recogen contribuciones de un encuentro del que participaron, además de Adorno, K. Popper, R. Dahrendorf y J. Habermas, entre otros. Del carácter de este trabajo de Adorno se podría decir, sin embargo, que no sólo dista de ser introductorio -en el sentido de la posición de un buen principio o de un marco general-, sino que dista, también, de ser polémico en el sentido de plantearse como la argumentación de una posición confrontable

pregunta relevante es menos la que obsesiona a la estética filosófica en el siglo XIX: si la fotografía constituye o no un arte, que aquella que inquiriere: qué deviene el arte una vez que la fotografía existe. Al respecto, resultan muy sugerentes los planteos realizados por Elizabeth Collingwood-Selby en *El filo fotográfico de la historia. Walter Benjamin y el olvido de lo inolvidable*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2009.

¹⁰ Efectivamente: ¿no es a la luz de cierta diferencia de niveles sobreimpresos los unos a los otros y en absoluto equivalentes, que debería ser pensada la vacilación entre una dimensión histórica y otra ominihistórica, una dimensión temporalmente situada y otra civilizatoria, de la crítica frankfurtiana de la ideología? Como sugerimos a propósito de la crítica de la razón occidental desplegada en *Dialéctica de la Ilustración*, esa vacilación resulta por momentos efectivamente irreductible, pero antes que un déficit cabría concebirla como un modo de dar expresión teórica a aquella complejidad de la realidad de la ideología que, en cambio, resultaría escamoteada en un planteo limitado a dar cuenta del cambio de las ideologías en un orden secuencial.

con otras. Dicho de otro modo: el positivismo presentado por Adorno, antes que como el objeto adecuado para una contraposición de ideas, se destaca como algo no enteramente comprensible. Hay algo enigmático en ese “positivismo” al que Adorno dedica casi setenta páginas; algo por lo cual se nos vuelve difícil su aprehensión.

Sin embargo esto no se debe -cabe anticipar- a la ausencia de definiciones sobre aquello en lo que el positivismo consistiría. Esas definiciones, sobre las que volveremos enseguida, abundan. Lo enigmático no tiene el carácter de lo indeterminado o absolutamente inaccesible, sino que se asemeja, más bien, a lo “endemoniadamente complejo” mentado por Marx al principio de *El capital* a propósito de la mercancía, que “a primera vista parece una cosa trivial y que se comprende por sí misma [mientras que de] su análisis resulta que es una cosa endiablada, llena de sutilezas metafísicas y de reticencias teológicas”¹¹. Siguiendo tal vez el ejemplo de Marx, al presentarnos un positivismo que nunca nos termina de resultar enteramente familiar, Adorno parecería querer mostrarnos que algo de esa dificultad de aprehensión es parte de la cosa misma, que ella no señala un mero déficit subjetivo sino una complejidad objetiva, uno de cuyos efectos es, paradójicamente, la apariencia de simplicidad. Precisamente allí donde el positivismo parece simple -una evidencia que no presenta mayores dificultades al reconocimiento y que todos podemos señalar con el dedo-, es donde está operando más eficaz e imperceptiblemente, y lo hace consiguiendo que consideremos superflua toda reflexión ulterior sobre una cosa que, de un solo golpe, parece presentarse y explicar por sí misma los rasgos de su propia identidad.

Porque es la simplicidad la que está del lado de la ilusión, en referencia a aquella complejidad de la cosa, lo primero no consiste en presentar lo enigmático como algo desde el principio pasible de explicación, adecuado a nuestra comprensión; no consiste en presentarlo como algo frente a lo cual nuestro conocimiento disponible ya puede plantear una posición. La tarea de la crítica racional comienza, antes bien, haciendo saltar el enigma¹²; pero insistiendo al mismo tiempo en que, inversamente, hacer saltar el lado enigmático de lo enigmático, persistir en lo que se nos sustrae, no significa poner a la razón al servicio del culto del misterio, sino realizar un movimiento indispensable a la crítica racional. Ahora bien, como parece sugerir Adorno ya en la primera caracterización del positivismo que da en este texto, esa crítica racional no puede ni situarse en frente del objeto de su crítica ni resolverse en la inmanencia¹³. Sólo puede exponerse como *contradicción*, pero también como *incomodidad* con/en su propio lugar de enunciación.

Positivista –de acuerdo a esta primera definición- es “la tesis de la preeminencia de la lógica formal”¹⁴, tesis que la autorreflexión somete a crítica. Sin embargo, no hay crítica de la lógica sin lógica; y aún así la lógica no es todo. Si la crítica enuncia la contradicción en la propia identidad y la presencia de lo otro en lo mismo -la autorreflexión crítica del primado de la lógica, no se da sin lógica-, inmediatamente interrumpe el devenir positivo de este enunciado –la lógica, sin la cual no se da la crítica racional, no constituye una instancia de autoafirmación, un lugar en el que se pueda estar, tal como pretenden los lógicos-. Dicho de otro modo: ni bien reconocimos que también en su crítica se pone en juego la lógica, ya vemos arruinada la posibilidad de extra-

¹¹ MARX, K.: *El capital*. Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946, p. 50.

¹² “Quien al interpretar busca tras el mundo de los fenómenos un mundo en sí que le subyace y sustenta, se comporta como alguien que quisiera buscar en el enigma la copia de un ser que se encontraría tras él, que el enigma reflejaría y en el que se sustentaría, mientras que la función del solucionar enigmas es iluminar como un relámpago la figura del enigma y hacerla emerger, no empeñarse en escarbar hacia el fondo y acabar por alisarla.” ADORNO, T.: “La actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Altaya, 1997, p. 88-89.

¹³ La crítica inmanente no es aplicable cuando “la misma inmanencia lógica, de espaldas a todo contenido particular, es elevada al rango de patrón único de medida.” ADORNO, T.: “Introducción”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 12.

¹⁴ ADORNO, T., *ibidem*, p. 13.

er de ello la tranquilizadora conclusión (lógica) de que la lógica “está en todas partes” para cobijar incluso a sus vástagos desagradecidos. Parafraseando por la negativa un fundamental señalamiento de L. Althusser: la que se ve interrumpida es la conclusión de que puesto que no hay afuera absoluto de la lógica, todo es lógica¹⁵; idea que subyace a la identificación del “criticismo” con la filosofía analítica. Explícitamente a ella se dirige una segunda definición del positivismo provista por Adorno en este texto: positivista es la reducción de la filosofía al análisis lógico de proposiciones.

A poco de avanzar, no obstante, aparecen nuevas definiciones donde el positivismo queda asociado a cierta pretensión de objetividad –planteada como rechazo de toda especulación– y a una absolutización del fenómeno y lo fáctico –correlativa a una devaluación de la teoría y los conceptos totalizadores: “El hecho de que el positivismo únicamente reconozca la vigencia del fenómeno, de acuerdo con la máxima de Schlick, en tanto que la dialéctica no renuncia a distinguir entre el fenómeno y la esencia, no deja de ser, en realidad, una de las diferencias de mayor envergadura que cabe señalar entre la concepción positivista y la dialéctica.”¹⁶ En esta última, lejos de identificarse con una reflexión que se entrega orgullosamente a su propio ejercicio, lo “especulativo” se entiende como una “autorreflexión crítica del entendimiento, de cara a un conocimiento más intenso de sus propias limitaciones y a su autocorrección”¹⁷ en vistas de alcanzar así la objetividad, ya mediada en sí misma. Así, de acuerdo a estas definiciones, positivista es menos la pasión logicista que resuelve todo en la “inmanencia lógica, de espaldas a todo contenido particular”¹⁸ que ese culto del hecho y de la facticidad que vuelve ininteligibles a esos mismos fenómenos particulares a los que promete fidelidad y un comportamiento “casto”, dispuesto a no mancillar su supuesta inmediatez.

Ahora bien, que esa inmediatez es tan falsa como la objetividad de la lógica, es lo que Adorno destaca en una nueva definición, donde “positivista” es ahora la alternancia misma entre “el extremo lógico-formal y el empirista”¹⁹ planteados como polos enfrentados y autoconsistentes, y que en realidad son parte de un “antagonismo intrapositivista, deformado, y de una suma vigencia real”²⁰. El positivismo es el desconocimiento de la mediación, pero aquí el desconocimiento de la mediación atañe fundamentalmente a la emergencia misma de las alternativas - logicismo y empirismo- como alternativas, que pueden encarnarse en corrientes enfrentadas del conocimiento, y en particular en este texto, de la sociología: la sociología formal y la sociología positiva. Ambas corrientes, al igual que las posiciones filosóficas de las que dependen -parecería sugerir Adorno-, constituyen por igual manifestaciones del positivismo. Y, sin embargo, la crítica no se limita a una identificación de las corrientes positivistas entre todas las existentes entonces en la filosofía y el conocimiento científico. Positivista, ante todo, parecería ser el hecho mismo de que haya “corrientes”, corrientes a las que sea posible pertenecer, en las que sea posible –de una buena vez- ocupar un lugar.

Tal vez sea por eso mismo –y no debido a una identificación à la Hegel de su pensamiento con la filosofía– que Adorno casi nunca se refiere por sí mismo a la dialéctica como una tal corriente: “dialécticos”, como en cierto sentido “positivistas”, son categorías de los otros. Pero probablemente sólo de un “dialéctico” diría Adorno que ya es un signo de su idealismo –es decir, de una domesticación de la agitación dialéctica que por ello mismo la deja sin efecto– identificarse con esa posición.²¹ Tal identificación, que es a su vez posesión y

¹⁵ Contra semejante modo de razonar Althusser señalaba que no hay fuera de la ideología, pero en la ideología no todo es ideología.

¹⁶ ADORNO, T.: “Introducción”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Op. cit., p. 21-22.

¹⁷ ADORNO, T., *ibidem*, p. 15

¹⁸ ADORNO, T., *ibidem*, p. 12.

¹⁹ ADORNO, T., *ibidem*, p. 16.

²⁰ ADORNO, T., *ibidem*.

²¹ “es tan imposible separar al espíritu de lo dado como lo es lo recíproco. Ninguno de ambos es un primero [...] si, no obstante, alguien quisiera descubrir en ese mismo estar mediado el principio originario, estaría confundiendo un concepto de relación con un concepto de sustancia, y reclamaría como origen el flatus vocis. La mediatez no es un

posición de principio para la práctica cognitiva, caracteriza por el contrario, según él, tanto al logicismo y al empirismo como a la alternativa entre ambos. El principio que les subyace a todos ellos –como diría nuevamente Althusser- es el de la simplicidad del origen, que no es pura negación de la complejidad sino su conceptualización como derivada o reducible, y que sólo puede dar cuenta de lo otro –eventualmente, es decir, cuando no aparece como pura exterioridad enfrentada- como complementación o contrapeso.

No obstante –o también, precisamente por ello- la crítica adorniana del positivismo como una ideología en el campo del conocimiento, no procede por reducción de la multiplicidad fenoménica del positivismo a un mismo principio subyacente compartido. Si, como sugeríamos anteriormente, es la simplicidad la que el movimiento crítico muestra del lado de la ilusión, lo hace presentando al positivismo como un enigma a interpretar y en cuyo desciframiento proliferan las definiciones que intentan determinarlo. Pero esas definiciones son, a su vez, definiciones inconformes, no conformes consigo mismas tanto debido a que cada una tomada por separado es en cierto sentido falsa, unilateral, como debido a que ellas exponen tensiones en las que incluso lo que parecería no querer someterse a la lógica de la simplicidad y las alternativas –para el caso, la dialéctica- no deja de estar implicado.²² Así, por ejemplo, en su vértigo hacia la positivización de la totalidad social, la dialéctica idealista y esa sociología positiva –que, característicamente en Durkheim- insiste en dar cuenta de la irreductibilidad y exterioridad de lo social a los casos individuales, se parecen mucho más de lo que permitirían adivinar sus diferencias de método.

Esas diferencias de método son, sin embargo, para Adorno, sustanciales, y hacen a una nueva definición del positivismo en las ciencias sociales: “su tendencia armonizadora, que ayuda a borrar los antagonismos de la realidad a fuerza de elaboración metodológica, radica en el método clasificatorio [que] reduce a un mismo concepto cosas esencialmente irreductibles, mutuamente excluyentes, eligiendo un aparato conceptual y al servicio de su concordancia.”²³ Al ideal de un método científico unificado e independiente, yuxtapuesto a todo material, subyace el ideal de una continuidad que “engaña acerca del abismo existente entre lo universal y lo particular y en el que se expresa el antagonismo permanente: la unificación de la ciencia desplaza la contradictoriedad de su objeto”²⁴, la sociedad, cuyas contradicciones la dialéctica –por el contrario- asume la tarea de transitar. Esto la diferencia fundamentalmente: no se trata de que ella escoja otro sistema de categorías, sino de que no se constituye como un método independiente de su objeto. Así, “positivista”, es la postulación de un método independiente, mientras que “dialéctica” es la crítica práctica de esa independencia.

cepto de relación con un concepto de sustancia, y reclamaría como origen el flatus vocis. La mediatez no es un aserto positivo respecto al ser, sino una instrucción impartida al conocimiento en el sentido de no calmarse ante una positividad tal [...] Expresada como principio general, la misma desembocaría, una y otra vez, como en Hegel, en el espíritu; con su traspaso a la positividad, se torna no-verdadera.” ADORNO, T.: *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*. Barcelona, Planeta, 1986, p. 37.

²² Para analizar en profundidad esta (auto)implicación sería necesario desarrollar cuestiones que sólo podemos tocar tangencialmente en este trabajo. Por ejemplo, la complejización adorniana de la posición aquí esbozada respecto al problema del nominalismo, que si nunca deja de ser interpretado por Adorno a la luz del subjetivismo latente de la Ilustración y característico del empirismo, es requerido cada vez que el mismo Adorno debe plantear sus propias objeciones a la dialéctica hegeliana y al concepto de totalidad. “Allí donde el pensamiento dialéctico se ciñe hoy demasiado inflexiblemente al carácter de sistema [...] se inclina a ignorar el ente determinado entregándose a representaciones fantásticas [...] Una dialéctica hipostasiada resulta antidialéctica y necesita ser corregida por medio de ese *fact finding* de cuyo interés es conciente la investigación sociológica empírica, investigación que, a su vez, es injustamente hipostasiada por la teoría positivista de la ciencia”. ADORNO, T.: “Introducción”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Op. cit., 37.

²³ ADORNO, T., *ibídem*, p. 26.

²⁴ ADORNO, T., *ibídem*, p. 27.

En lo que a la sociedad respecta, esta no independencia del método implica, en primer lugar, atender -como aquí señala Adorno- al carácter contradictorio del objeto de las ciencias sociales y a la diferencia y antagonismo entre lo universal y lo particular, entre la totalidad y un hecho social interpretable únicamente a la luz de determinaciones que en sí mismas lo exceden y cuyo conocimiento sólo puede ser producido no perdiendo de vista aquella otra diferencia señalada anteriormente: la diferencia entre esencia y fenómeno que la dialéctica no abandona. Pero “la esencia oculta”, destaca Adorno frente a las “tendencias armonizadoras” de la misma dialéctica, “no es sino desorden, abuso”: “La totalidad no es una categoría afirmativa, sino crítica”, “es lo más real existente” en tanto está preordenada en cada uno de los sujetos individuales, y “es al mismo tiempo apariencia, ideología”²⁵ en tanto esencia de la relación social de los individuos entre sí, que se oscurece a los particulares. Así, si “el núcleo central de la crítica al positivismo radica en que éste se cierra a la experiencia de la totalidad ciegamente dominante”²⁶, el positivismo incluye tanto al culto de lo inmediato como a la teorización de una totalidad racional que se realizaría en el proceso de las contradicciones, previstas en el método. Y entonces, si las diferencias de método son sustanciales, ellas no son garantías; o bien: la crítica del positivismo elaborada por Adorno no se conforma con tomar sencillamente posición por la dialéctica como el método que, a diferencia de otro, podría garantizarla. Su método parecería caracterizarse mejor como una persistencia en señalar la violencia implícita en el engarce de la idea de método con la idea de garantía, y en exigir una y otra vez -como decía Benjamin²⁷- el retorno al objeto, único lugar de donde podrían venir los sentidos, sinsentidos y contradicciones con los que el conocimiento crítico trabaja: “La contradicción en el concepto de sociedad como algo inteligible e inteligible es el motor de la crítica racional.”²⁸

Pero la sociedad no es sólo el objeto del conocimiento sino también aquello que lo determina en tanto fuerza productiva y relación social de producción, y ésta constituye una segunda dimensión de la crítica a la idea de independencia del método. En el contexto de la sociedad, el positivismo no sólo ejerce violencia sobre su objeto de conocimiento al no hacer lugar en el método a las contradicciones y antagonismos de una sociedad no reconciliada; el principio de independencia del método científico le impide -además- reconocer que esa violencia por él ejercida está socialmente determinada, con lo cual se condena a su mera reproducción. Lejos de ser independiente de la sociedad, el conocimiento es parte del objeto sociedad que las ciencias sociales se proponen conocer; pero, cuando no puede pensarse de este modo, su ser objeto asume todas las connotaciones de pasividad e indistinción que -paradójicamente- la ciencia le adjudica al material que ella manipula. “El enorme refinamiento matemático de la metodología científica al uso no acaba de disipar la sospecha de que la conversión de la ciencia en una técnica junto a las otras está minando su concepto mismo [...] el instrumental científico que proporciona el canon de lo que cabe considerar como científico no deja de ser instrumental de un modo inimaginable para la propia razón instrumental: un medio para responder a preguntas cuyo origen queda fuera del alcance de la ciencia.”²⁹ Positivistas, entonces, son dos posiciones totalmente contradictorias entre sí: la idea de una ciencia independiente, que concibe los intereses extracientíficos como periféricos a la ciencia, y la idea de una ciencia totalmente instrumental, que ha renunciado a problematizar su propia participación y utilidad sociales.

²⁵ ADORNO, T., *ibídem*, p. 22.

²⁶ ADORNO, T., *ibídem*, p. 24.

²⁷ BENJAMIN, W.: “Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento” en *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus, 1990.

²⁸ ADORNO, T.: “Introducción”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Op. cit., p. 28.

²⁹ ADORNO, T., *ibídem*, p. 28-29.

Independencia vs. instrumentalidad del conocimiento O de la vitalidad del positivismo y la persistente necesidad de su crítica

¿Sería posible para nosotros, hoy, sostener con Adorno, que el antagonismo intrapositivista entre “el extremo lógico-formal y el empirista es un antagonismo [...] de una *suma vigencia real*”³⁰? Como es el caso de Schnädelbach, a quien mencionábamos antes, probablemente no sean pocos los que darían una respuesta negativa a esta pregunta. Y, sin embargo, según vimos, los términos invocados por Adorno: formalismo lógico y empirismo, así como la alternativa entre ambos, se encuentran estrechamente enlazados, en su planteo, con otras series en las que sería difícil no reconocer nociones, disyuntivas, e incluso consignas de nuestro propio presente ideológico.

Ciencia independiente, racional, incontaminada por parcialidades provenientes del bullente mundo exterior y dueña de métodos que imagina como absolutamente suyos, sin lazos de continuidad con los modos de producción vigentes en la sociedad; en el extremo de una de las series y enlazando con el formalista mundo de la inmanencia lógica. Ciencia funcional, obsesionada por los resultados –que arroja- y los insumos –que capta, nunca a la velocidad suficiente-, y siempre dispuesta a condenar como desviaciones del buen funcionamiento las preguntas no operacionalizables³¹, en el otro extremo –empirista- de la misma serie. La serie –recordemos- “independencia o instrumentalidad del conocimiento”; una serie que en sus mejores momentos no se plantea así, sino como el problema de la autonomía del conocimiento y su compromiso social. En esos momentos –los más productivos- la autosuficiencia de los términos inicialmente presentados como polos elegibles en la lógica maniquea del “o bien” “o bien” tiende a disolverse. El compromiso, entonces, se descubre exigiendo autonomía (no independencia); por su parte, no cejar en la producción de la autonomía, mantener el alerta frente a las ideologías sociales y los propios caprichos y automatismos que tanto se les parecen, constituye la responsabilidad social a la que el conocimiento se compromete.

Esos “buenos” momentos han sido hasta ahora, no obstante, rarezas en un decurso que suele transcurrir sin mayores problemas en el ancho río de la alternativa entre la absolutización de la ciencia y su instrumentalización total; posiciones de probada eficacia en el enlistamiento de partidarios para la ciencia. Adorno, que no renuncia a tomar en serio las pretensiones de la ciencia y que por eso evita elevarlas a dogmas, considera, en cambio, que la ciencia exige más que partidarios. “Lo único que puede ayudar en el camino de la objetividad de la ciencia es el reconocimiento de las mediaciones sociales que en ella laten, sin que por ello pueda ser considerada como un mero vehículo de relaciones e intereses sociales. Su absolutización e instrumentalización, productos ambos de la razón subjetiva, se complementan.”³²

La ciencia –“de acuerdo a su concepto”, que es histórico sin ser dócil a la opinión- exige la crítica social del conocimiento, exige la crítica del método científico; como decía Adorno: la crítica de esa “tendencia armonizadora que le ayuda a borrar los antagonismo de la realidad”, y que “radica en el método clasificatorio, sin la menor intención por parte de quienes se sirven de él.”³³ Pero este nuevo giro en la interpretación del positivismo como una ideología existente en las formas antagónicas de la independencia y la instrumentalización ciega del conocimiento, pone de relieve que esa crítica social del conocimiento no se agota en una crítica de la representación armnicista que, por cuestiones de método, la ciencia tiende a brindar de la sociedad. Pa-

³⁰ ADORNO, T., *ibidem*, p. 16. Subrayamos nosotros.

³¹ Es decir, las preguntas verdaderas o no-retóricas, puesto que no encuentran ya disponible de antemano su solución; preguntan, precisamente, porque no saben, porque no fueron confeccionadas a la medida de respuestas preexistentes.

³² ADORNO, T., *ibidem*, p. 30.

³³ ADORNO, T., *ibidem*, p. 26.

rafraseando la definición althusseriana de la ideología como una “representación de la *relación* imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”³⁴ podríamos decir que, para Adorno, lo falsa o ideológicamente representado en el positivismo es, antes que la realidad o la sociedad mismas, la relación del conocimiento con la sociedad; mejor dicho: independencia e instrumentalismo están condenados a brindar una representación falsa de la sociedad en tanto representan falsamente –como ausencia de relación o como identificación inmediata- la relación del conocimiento con la sociedad. Y es esta *falsa representación de la relación entre el conocimiento y la sociedad característica del positivismo* la que plantea la necesidad de su crítica.

Las consecuencias de ello para el presente no son en absoluto menores. Aún cuando en la actualidad proliferaran las representaciones de la sociedad brindadas por un nuevo “pluralismo” en el conocimiento – caracterizado por la hoy celebrada convivencia pacífica de multiplicidad de métodos-, la ausencia de una problematización del vínculo entre conocimiento y sociedad seguiría no sólo eternizando las ilusiones complementarias de independencia/inmediatez en lo que respecta al conocimiento, sino también -y por ello mismo- perpetuando el desconocimiento de las ciencias sociales en lo que respecta a su objeto: la sociedad, de la cual el conocimiento forma parte, que lo determina, y que no es idéntica a él allí donde todavía puede decirse que algo como el conocimiento existe. Pero la crítica del positivismo de Adorno nos enseña todavía algo más sobre esa no identidad, algo que atañe fundamentalmente a la función del pensamiento crítico: irreductible al conjunto de posiciones que sostenemos *frente a* la sociedad, crítica es la perseverante reflexión –política y epistemológica a la vez- sobre los modos en que participamos *en* ella; y que no se reducen al pensamiento (pero esto sería tema para un nuevo recommienzo).

Bibliografía:

- ADORNO, T.: “Introducción”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972.
- ADORNO, T.: “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en *La lógica de las ciencias sociales*. México D. F., Grijalbo, 1978.
- ADORNO, T.: “La actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Altaya, 1997.
- ADORNO, T.: *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid, Cátedra, 2001.
- ADORNO, T.: “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”, “Sobre sujeto y objeto” y “Teoría y praxis”, en *Consignas*. Madrid, Amorrortu, 2003.
- ADORNO, T.: *Sobre Walter Benjamin*. Madrid, Cátedra, 1995.
- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M.: *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Trotta, 1994.
- ALTHUSSER, L.: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado / Freud y Lacan*. Bs. As., Nueva Visión, 1988.
- ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*. México D. F., Siglo XXI, 1999.
- BENJAMIN, W.: “Algunas cuestiones preliminares de crítica del conocimiento” en *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus, 1990.
- BENJAMIN, W.: “Sobre el concepto de historia”, “Apuntes sobre el concepto de historia” y “Convoluto N de La Obra de los pasajes”, en *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile, ARCIS/LOM, 1996.

³⁴ ALTHUSSER, L.: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado/Freud y Lacan*. Bs. As., Nueva Visión, 1988, p. 43

- BENJAMIN, W.: *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires, Taurus, 1989.
- COLLINGWOOD-SELBY, E.: *El filo fotográfico de la historia. Walter Benjamin y el olvido de lo inolvidable*. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2009.
- JAMESON, F.: *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires, FCE, 2010.
- MARX, K.: *El capital*. Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1946.
- OYARZÚN, P.: “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” en BENJAMIN, W.: *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile, Arcis-LOM, 1996.