

# LA SOCIOLOGÍA COMO INTERPRETACIÓN. UNA LECTURA DE LA SOCIOLOGÍA DE THEODOR W. ADORNO

*Sociology as Interpretation. A Reading of Theodor W. Adorno's Sociology*

JOAN GALLEGO MONZÓ\*

[gamonjo@alumni.uv.es](mailto:gamonjo@alumni.uv.es)

Fecha de recepción: 27 de junio de 2022

Fecha de aceptación: 10 de octubre de 2022

## RESUMEN

Adorno ha sido olvidado por los sociólogos. Esto puede explicarse por la mala fama que cimentaron algunas interpretaciones que lo definen como un teórico abstracto que escapó a las exigencias de la investigación empírica. Ante este ostracismo, el artículo propone una recuperación de Adorno para la sociología hoy. Se defiende que su sociología debe ser entendida ante todo como un proyecto hermenéutico. Así, se propone una lectura de los textos sociológicos tardíos en continuidad con el proyecto de una hermenéutica materialista que defendió el joven Adorno en textos como *Actualidad de la filosofía*. Esta propuesta, que señala la centralidad de la investigación empírica en la interpretación, puede evitar posibles lecturas funcionalistas de su sociología o ancladas en la idea de sentido. La sociología interpretativa surge como una fisonomía social en la que el intérprete es capaz de hacer visible la totalidad capitalista en los fenómenos; totalidad que, no obstante, no es aportada para dar sentido a los fenómenos, sino que queda evidenciada como sinsentido que los encadena, como obstáculo a la acción propia de los individuos.

*Palabras-chave:* sociología, interpretación, materialismo, constelaciones.

## ABSTRACT

Adorno has been forgotten by sociologists. This can be explained by the bad reputation that have cemented some interpretations that define him as an abstract theorist who escaped the demands of empirical research. To face this ostracism, the article proposes a recovery of Adorno for sociology today. It argues that his sociology should be understood first and foremost as a hermeneutical project. Thus, it proposes a reading of the late sociological texts in continuity with the project of a materialist hermeneutics defended by the young Adorno in texts such

---

\* Universitat de València.

as The Actuality of Philosophy. This proposal, which points the centrality of empirical research in the interpretation, can avoid possible functionalist readings of his sociology or readings anchored to the idea of sense. Interpretative sociology emerges as a social physiognomics in which the interpreter is able to make the capitalist totality visible in the phenomena; a totality which, however, is not brought to give a sense to the phenomena, but is evidenced as meaninglessness that binds them, as an obstacle to the action of individuals.

*Key words:* sociology, interpretation, materialism, constellations.

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Adorno es uno de los grandes pensadores del siglo XX. Es un verdadero prodigio de las disciplinas humanas, con aportaciones importantes en filosofía, estética, musicología y sociología; “uno de los últimos genios” en definitiva (Claussen, 2005). Ocurre que los filósofos y los teóricos del arte siguen volviendo hoy sobre sus escritos, pero rara vez lo hacemos los sociólogos. Independientemente de que la *Dialéctica de la Ilustración*, libro por el que suele ser conocido, se juzgue más o menos interesante y pueda inspirar ciertas preguntas de investigación, se entiende generalmente que lo que Adorno hace no es sociología en sentido específico. No hay un sociólogo de nombre Adorno (Bonefeld, 2016: 62). Y esto a pesar de que tiene numerosos textos donde discute con los clásicos de la disciplina, se pregunta por su investigación empírica, etc.; sin olvidar que fue presidente de la Asociación Alemana de Sociología de 1963 a 1967. A la hora de la verdad, se piensa que no nos ofrece claves a los sociólogos para nuestro trabajo diario. Esto se evidencia en que hay pocos trabajos dedicados a su sociología; y los que hay suelen estar escritos por filósofos que, interesados por su obra, incluyen los escritos sociológicos en sus interpretaciones.

Cuando expongo ante sociólogos ideas presentes en Adorno, surgen constantemente objeciones similares a las que ya se le hacían a Adorno, por ejemplo, que “lo que los francfortianos llaman sociología no es más que una filosofía extraviada que aquí nos quieren hacer pasar por sociología” (Adorno, 2016: 57); que la sociología dialéctica es realmente algo así como “una metafísica superada, a la que cualquier

<sup>1</sup> El artículo se beneficia de los comentarios de dos evaluadores anónimos que han contribuido a mejorar la calidad del mismo.

persona progresista y esclarecida debería renunciar” (Adorno, 2016: 63); o simplemente que hay demasiada teoría y poca investigación empírica. Esta imagen sigue estando vigente. Tres lecturas importantes de Adorno creo que han contribuido a generalizarla, dos de ellas provenientes de sus epígonos de la llamada Escuela de Frankfurt.

Por un lado, Adorno ha obtenido la mala reputación del teórico abstracto, demasiado autorreflexivo, que habría abandonado el seguro camino de la ciencia y la investigación empírica abrazando la mimesis artística. La popularización de esta lectura se la debemos a Jürgen Habermas (1987), que negó el carácter filosófico al pensar constelativo: “la teoría de Adorno toma su ideal de exposición ‘del efecto mimético de la obra de arte’, no del principio de fundamentación característico de la ciencia moderna” (491). Otra razón, presente en Habermas y adoptada por Axel Honneth, es que la teoría de Adorno no atendería lo suficiente al sentido propio de las esferas de acción, cayendo así en explicaciones rayanas en el funcionalismo. El individuo, la cultura o el derecho no harían sino cumplir los imperativos del capitalismo (Honneth, 2009a, y 2011: 129). Por último, es relevante que alguien investido con tanto poder simbólico en el campo de la sociología como Pierre Bourdieu caricaturizara a Adorno como el avatar del teoreticismo, extremo que, como su opuesto, el empirismo abstracto, cuyo avatar sería Lazarsfeld, todo sociólogo debería evitar (Bourdieu, 1979: 491 y Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1991: 248).

Las tres lecturas confluyen, podríamos decir, en que Adorno tiene problemas para captar científicamente lo concreto. En este artículo no pretendemos explicar las causas de este ostracismo sino contribuir a remediarlo. La intención general es justificar el interés de Adorno como sociólogo, de modo que pueda ser reapropiado por los sociólogos de hoy en día. Esto no quiere decir hacer de Adorno alguien compatible con lo que actualmente se entiende por sociología, sino traerlo a la discusión por el establecimiento del modo de trabajo de la misma. Pensamos que el valor de Adorno como sociólogo actual estriba en el modo de interpretación de los fenómenos sociales que ofrece. Proyecto que, a diferencia de lo que suele pensarse, reserva un papel fundamental al trabajo empírico. En consecuencia, pensamos que sus textos sociológicos, más bien tardíos –de los años cincuenta y, sobre todo, sesenta del siglo pasado–, deben leerse en continuidad con el proyecto de la *interpretación*

*materialista* que el joven Wiesengrund-Adorno propuso para la filosofía recién iniciada la década de los treinta<sup>2</sup>.

Defendemos la tesis de que la sociología de Adorno es actual si la entendemos como una forma de hermenéutica o interpretación *materialista*. Vista así, aparece como un modo particular de aproximación científica a lo concreto. El interés teórico reside en la propuesta de una interpretación sociológica que rompe con las comúnmente conocidas como *sociologías interpretativas* herederas de Weber y que tanto recorrido han tenido en programas como la fenomenología social y la etnometodología. El núcleo fundamental de esta ruptura es la crítica a la noción de sentido, que ya no guía la interpretación en su versión materialista.

Aunque Adorno nos advertía del peligro de exigirle a la teoría, a modo de pasaporte, una justificación de para qué sirve (2009: 675-695), pienso que la vuelta a Adorno pone de relieve una pregunta que no pierde actualidad: ¿por qué una sociedad dominada por procesos de racionalización sigue generando sufrimiento, dañando irreversiblemente la vida de los individuos?; también esta otra pregunta asociada: ¿cómo podría la sociología, al mismo tiempo que explica científicamente las instituciones sociales, tomarlas como blanco de crítica por el obstáculo que suponen a la acción libre?

El cuerpo del texto tiene tres partes. En la primera, introduciremos la interpretación materialista que propone el joven Wisengrund-Adorno en la ponencia *Actualidad de la filosofía*. En la segunda, presentaremos la teoría social del capitalismo del Adorno maduro y su vínculo con la interpretación sociológica. Por último,

---

<sup>2</sup> El texto fundamental que reivindicó la importancia del proyecto interpretativo del joven Adorno fue el de Susan Buck-Morss *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (2011). Trabajos más recientes han seguido esta línea huyendo de la tópica lectura reconstructiva que reducía los primeros trabajos de Adorno a la condición de mero estatuto propedéutico de una filosofía que tomaría forma en *La dialéctica de la Ilustración* (Sevilla, 2005; Vidal 2021). De hecho, la lectura en profundidad de las ponencias *Actualidad de la filosofía* e *Idea de historia natural* pone en serios problemas la tradicional interpretación de *Dialéctica de la ilustración* como una filosofía negativa de la historia difundida por Jürgen Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) y Axel Honneth en *Crítica del poder* (1986). Como digo, la idea de interpretación y sus figuras centrales como la constelación o el modelo, han recibido gran interés recientemente. Susan Buck-Morss (2011) señala que en *Actualidad de la Filosofía* está ya contenida la *Dialéctica Negativa*; Sergio Sevilla (2005) estudia la hermenéutica adorniana en su relación con el materialismo y con lo que supone el *giro práctico* que plantea; José Manuel Romero (2010) hace una reconstrucción de esa “tradicón” de hermenéutica dialéctica que podemos encontrar en las figuras de Benjamin, Adorno y Jameson; Vanessa Vidal (2021) se acerca a la interpretación adorniana como modo de desciframiento de las obras de arte. Nuestro trabajo sigue esta estela, pero se centra en la sociología, que ha sido mucho menos estudiada, sobre todo en lo que hace a su vínculo con la interpretación.

construiremos en el tercer apartado las líneas fundamentales de la interpretación sociológica adorniana tratando de mostrar su compromiso con lo concreto.

## 1 EL PROYECTO DE LA INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DEL JOVEN WIESENGRUND-ADORNO

En primera instancia, a alguien formado en filosofía, las palabras “interpretación” o “hermenéutica” le suenan a proyectos como la hermenéutica de la facticidad de Heidegger o la hermenéutica filosófica de Gadamer. Al sociólogo, por su parte, le vendrá a la mente la sociología comprensiva de Weber, la fenomenología social de Schütz o la etnometodología de Garfinkel. La de Adorno es una hermenéutica peculiar, una que no se deja disolver en la de Heidegger, Gadamer o en la deconstrucción posterior (Sevilla, 2005: 79), ni tampoco en las comúnmente llamadas sociologías interpretativas. Veamos qué de particular tiene la *hermenéutica materialista* que propuso el joven Adorno como programa para la filosofía.

A finales de los años veinte e inicios de los treinta, Adorno se aproxima a Walter Benjamin y al proyecto en el que este venía trabajando de un modo materialista de interpretación de lo concreto (Benjamin, 2012: 8-41 y 2005)<sup>3</sup>. En un tenso juego de apropiación crítica con Benjamin, Adorno va perfilando su propia idea de interpretación (Romero, 2010: 111), sobre la cual dará de forma explícita indicaciones en la ponencia de 1931 *Actualidad de la Filosofía*<sup>4</sup>.

Adorno empieza diagnosticando la crisis del idealismo, es decir, de la idea de que la totalidad puede ser aferrada por el pensamiento (Adorno, 2010: 297). Ante ello, la filosofía solo puede ser actual en tanto que interpretación de los fragmentos, de los fenómenos. Frente al proceder científico habitual, que simplemente los investigaría como algo dado, deben ser tomados como indicio de algo más. Pero no tenemos la dupla signo-sentido. No se trata de leer los fenómenos como un texto a descifrar que escondería un sentido o una intencionalidad, como ocurriría en las versiones tradicionales de la hermenéutica. Si aceptamos como hace Adorno el

<sup>3</sup> El trabajo de Buck-Morss (2011) estudia detenidamente la influencia de Benjamin en Adorno. También lo hace más recientemente el estudio de Romero (2010).

<sup>4</sup> Se trata de la ponencia inaugural que Adorno pronuncia como nuevo docente no titular de filosofía de la Universidad de Frankfurt del Meno el 8 de mayo de 1931 (Wiggershaus, 2009: 124). Adorno presenta una particular concepción de la teoría crítica como *interpretación materialista* sustancialmente diferente del *materialismo interdisciplinar* que defendía Horkheimer como programa para el *Institut für Sozialforschung* (Vidal, 2019).

hecho histórico-filosófico de la crisis del idealismo, ya no se puede seguir postulando que la realidad tenga un *sentido*. La categoría de sentido cae con la de totalidad. Hay que entender que en Adorno lo real es siempre, en los términos de Hegel, racionalidad objetivada, es decir, lo social institucionalizado. La racionalidad objetiva de la sociedad –la sociedad del intercambio–, en virtud de su dinámica inmanente, se aleja del modelo de la razón lógica: las relaciones entre personas acaban apareciéndose como propiedades de las cosas, con la connotación de opacidad que tienen las cosas. Como se ve, Adorno adopta la tesis de Marx del fetichismo de la mercancía (Marx, 2010: 87-97), y lo hace con la mediación de Lukács. Lo social toma el aspecto de una *segunda naturaleza* –“el mundo de las cosas creadas por el hombre y por él perdidas” (Adorno, 2010: 324). Aunque viene de Hegel, Adorno (2010) toma el concepto de *segunda naturaleza* de Lukács. Así habla el húngaro sobre él en *Teoría de la novela*: “esta segunda naturaleza no es muda, sensible y carente de sentido como la primera: es un complejo de sentidos -significados- que se ha vuelto rígido y extraño, y que ya no reaviva la interioridad; es un cementerio de interioridades en descomposición hace ya tiempo” (Lukács, 2010: 60).

Aquí encontramos la idea, que adopta Adorno, de que este mundo de la convención, de lo social devenido segunda naturaleza, no es un mundo lleno de sentido que el intérprete aspiraría a reconstruir, sino que tiene un momento de incomprendibilidad. La interpretación materialista rompe con la idea de sentido porque si damos sentido al sinsentido lo justificamos, es decir, justificamos esas relaciones humanas que han dejado de ser transparentes, así como el sufrimiento que genera.

Con esto se entiende por qué la realidad le viene cifrada a los sujetos, es decir, toma la forma de un enigma que demanda de la filosofía un *comportamiento* interpretativo. La interpretación apunta a esas derivas irracionales del mundo racionalizado<sup>5</sup>. Descifrar el enigma significa desenmascarar la ilusión de que lo concreto se reconoce en una instancia general dotada de sentido; o, siendo más sociológicos, de que el individuo se reconoce en su sociedad. La interpretación descubre la universalidad contradictoria en lo singular: ya no vale la función simbólica –solidaria con el idealismo– por la cual lo particular representaría lo general, sino que en los

---

<sup>5</sup> Cuando Adorno describe el *sinsentido* que es el mundo moderno aún no ha ocurrido esa experiencia del sufrimiento que resumiría más tarde en el concepto-topónimo “Auschwitz” (Sevilla, 2005: 83 y Adorno, 2005: 331-341).

fragmentos podemos ver esa totalidad desquiciada que se impone. Un todo en el que lo individual solo negativamente se puede reconocer (Adorno, 2010: 307).

A la altura de esta falta de sentido del mundo moderno está el materialismo, “ese tipo de pensamiento que rechaza de la manera más rotunda la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad” (Adorno, 2010: 307). Así procede la interpretación materialista: “interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista” (Adorno, 2010: 307).

La interpretación requiere una construcción, una composición. El filósofo debe construir una figura (*constelación, imagen o modelo*). Han de agruparse elementos heterogéneos (fenómenos observados en investigaciones científicas, diferentes conceptos, también obras de arte, etc.) alrededor del objeto a interpretar para generar el desciframiento. Adorno usa en *Dialéctica Negativa* la metáfora de la caja fuerte que para abrirse no necesita de una sola llave sino de una combinación de números (Adorno, 2005: 158). Hablamos de una agrupación de elementos pequeños aparentemente insignificantes, aquellos que el procedimiento de análisis separaría. La figura resultante es un artificio que, gracias al *ars inveniendi* del intérprete que la configura, puede sacar a la luz lo fundamental del objeto (Adorno, 2010: 312)<sup>6</sup>.

La figura es siempre momentánea y de carácter tentativo: las constelaciones son “ordenaciones tentativas, hasta que componen la figura que resulta legible como respuesta y la pregunta desaparece” (Adorno, 2010: 306). La interpretación filosófica no termina en determinaciones del pensamiento cerradas, es siempre un volver a empezar, un eterno intentar (“modelos con los que, probando y comprobando, la ratio se acerca a una realidad que se rehúsa a la ley” (Adorno, 2010: 312). Esta es la clave para entender el vínculo de la interpretación con el *ars inveniendi*, cuyo *Organon*, afirma Adorno (2010), es la *fantasía* (312). La fuerza del concepto se dirige hacia lo que no es él mismo; he aquí la intención del pensamiento de Adorno. La constelación es una estratagema, una astucia para burlar al pensamiento sistemático sin renunciar por ello al concepto. El sistema, el formalismo de cuño kantiano y, también, la obsesión metodológica de los positivismo sociológicos, son formas de,

---

<sup>6</sup> Adorno recupera la idea de *ars inveniendi* renacentista, presente especialmente en Leibniz. Frente a la lógica aristotélico-escolástica que se remitiría a exponer y enjuiciar lo ya conocido (*ars judicandi*), se reivindicaba una lógica capaz de producir conocimientos nuevos, de hallar verdades aún desconocidas.

digámoslo así, “autismo del sujeto”, de un replegarse patológico sobre sí mismo. En la constelación, que puede ser entendida como una pseudototalidad, un pseudosistema (Jameson, 2010: 86), está inscrita la apertura ante la objetividad, la famosa *primacía del objeto* adorniana. Este juego contradictorio de llevar al concepto hacia lo no conceptual se evidencia en este pasaje de *Dialéctica negativa*: “Sólo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado en el interior, el plus que él quiere ser tanto como no puede serlo. Al reunirse los conceptos en torno a la cosa por conocer, determinan potencialmente su interior, alcanzan pensando lo que el pensamiento necesariamente elimina de sí” (Adorno, 2005: 157).

Pero la crítica al formalismo no acaba en un abrazo a las instituciones existentes porque en ellas estaría cristalizada la razón. La apertura hacia el objeto nos lleva en Adorno a sacar de su resguardo ideológico a la objetividad social existente. El desciframiento no es adecuación con el objeto, sino su demolición. “Las imágenes dialécticas han de ser producidas por el hombre, y lo único que las justifica es que derriban la realidad en torno a ellas con una evidencia aplastante” (Adorno, 2010: 312). Interpretar no es reconstruir lo real, esto implicaría una repetición justificadora del estado de la sociedad, de los procesos de racionalización. La figura se elabora con los elementos del enigma, de la objetividad social, sí, pero solo consigue convertirse en respuesta si destruye el enigma. El materialismo rechaza la interpretación reconstructiva porque se vincula con la praxis: “La respuesta no permanece encerrada en el ámbito del conocimiento, sino que es la praxis la que da la respuesta [...]. Ciertamente, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue inmediatamente, y en todos los casos, la exigencia de su transformación real” (Adorno, 2010: 309).

La interpretación atiende a los fenómenos mostrando que su contexto de implicación (ese todo racional e irracional a la vez) es una imposición histórica, no necesaria y, por tanto, susceptible de ser transformada. La interpretación adorniana hace suyo el giro práctico de Marx (1845). Podemos decir que lo hace en tres sentidos: a) interpretar es una actividad constructiva, una praxis ella misma; b) el desciframiento genera una reducción de lo social endurecido a actividad humana; y c) la crítica a la posición reconstructiva solidaria de totalidad permite pensar la posibilidad de conectar al intérprete con el agente situado “dans le feu de l’action”, o que el agente pueda él mismo ejercer la interpretación. Estos tres sentidos se resumen en la idea de que el que interpreta lo hace en actitud realizativa, al modo de



alguien que se quita un obstáculo de delante porque le molesta para su acción (Sevilla, 2005: 89). En otras palabras, el agente es capaz de disolver ese sinsentido invivible que impide una praxis verdadera o una vida vivible.

Cabe remarcar que el hecho de que el comportamiento interpretativo sea irreductible a la investigación científica no implica una renuncia a la ciencia: “la filosofía ha de disponer sus elementos, que recibe de las ciencias, en constelaciones cambiantes” (Adorno, 2010: 306). El proceder interpretativo se empapa de los resultados de las ciencias; pero también Adorno abre la posibilidad de que en la propia práctica de investigación de las ciencias esté presente el comportamiento interpretativo:

“La plenitud material y la concreción en los problemas es algo que la filosofía sólo podrá tomar del nivel alcanzado por las ciencias particulares. Tampoco podrá permitirse elevarse sobre las ciencias particulares tomando sus “resultados” como algo definitivo y meditando sobre ellos desde la seguridad que proporciona la distancia, sino que los problemas filosóficos están siempre encerrados en las cuestiones más concretas de las ciencias particulares, y en cierto sentido son inseparables de ellas (Adorno, 2010: 305).

## 2 TEORÍA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA EN EL ADORNO MADURO

Esta idea de interpretación que presenta el joven Wiesengrund-Adorno sigue presente, aunque recibiendo matices distintos, a lo largo de toda su obra. En sus textos filosóficos, en aquellos sobre estética y también en los sociológicos y de teoría social. Una discusión abierta es si se trata de la misma interpretación en todos los contextos. El debate se acentúa porque Adorno usa distintas figuras para referirse a las construcciones del intérprete: *imágenes dialécticas*, *constelaciones*, *modelos*, *fisonomía*. Así, podría haber diferencias entre un interpretar constelativo presente en *Actualidad de la Filosofía*, *Idea de una historia natural* y *Dialéctica negativa* y un interpretar como *fisonomía social* presente fundamentalmente en los textos sociológicos (Romero, 2010).

Antes de presentar la interpretación sociológica de Adorno y de valorar en qué medida puede ser leída en continuidad con la interpretación materialista de *Actualidad de la filosofía*, hemos de tener en cuenta un hecho fundamental. En sus textos tardíos, de los años cincuenta y sesenta, Adorno ha venido desarrollando una teoría social del capitalismo. Esto supone un cambio respecto a los escritos de juventud. Y,

como afirma Helmut Reichelt (2011: 22), las contribuciones de Adorno a la sociología –también a la crítica del positivismo y al concepto de dialéctica–, solamente pueden entenderse a partir de su análisis de la totalidad capitalista (citado en Maiso, 2022: 163)<sup>7</sup>.

La sociología suele entender la sociedad como un mero concepto que agrega, como la suma de todos los hombres que viven en un lugar y en una época determinados. Como Marx, Adorno piensa que la sociedad, que no es otra que la sociedad burguesa-capitalista, es más bien el conjunto de relaciones entre los individuos que han tomado autonomía y, por tanto, se les enfrenta (Maiso, 2022: 165). El concepto clasificatorio común de sociedad

“prejuzaría que la sociedad lo es de hombres, que es humana, que se identifica de forma inmediata con sus sujetos; como si lo específico de la sociedad no consistiera en la preponderancia de las relaciones sobre los seres humanos, que ya no son sino sus productos privados de poder” (Adorno, 2004: 9).

Pues bien, ¿cuál sería “la diana de lo que se piensa con el término sociedad” que esta definición formal omitiría (Adorno, 2004: 9)? De lo dicho se colige que tiene que ver con la autonomización de las relaciones sociales. Para determinar la lógica de la sociedad de capitalismo avanzado de su época, Adorno recurre a la terminología de Marx. En sus textos tardíos, Adorno usa el término de *sociedad del intercambio* como sinónimo de sociedad capitalista (Adorno, 2016: 49; 2004: 13 y 285-286; 2005: 260-262 y 353-354). Aquello que liga a los humanos entre sí es la relación de intercambio. En la realización universal del intercambio “se prescinde de la constitución cualitativa de los productores y consumidores, del modo de producción, incluso de la necesidad que el mecanismo social satisface de pasada, como algo secundario. Lo primero es el beneficio” (Adorno, 2004: 13). Adorno está haciendo referencia a la teoría del valor de Marx: ese algo común a las mercancías que permite compararlas tras prescindir de los elementos singulares, y que precisamente las constituye como tales, es el valor (Maiso, 2022: 168). El valor es el resultado del proceso social objetivo en el que todos los productos del trabajo privado, que devienen mercancías, quedan referidos unos a otros en la relación de intercambio generalizada (Marx, 2010: 87-97). La objetividad del valor es una objetividad social.

---

<sup>7</sup> He de agradecer a uno de los revisores el haberme hecho entender la importancia de esta cuestión.

Por eso Adorno señala que se genera objetivamente la abstracción: un elemento conceptual, el valor, está en el núcleo del objeto<sup>8</sup>. “El valor de cambio, que es algo meramente pensado frente al valor de uso, domina sobre la necesidad humana y en su lugar; la apariencia domina sobre la realidad” (Adorno, 2004: 195).

De esta forma, lo que convierte en sistema o totalidad a la sociedad capitalista es la extensión del principio de intercambio. “El carácter abstracto del valor de cambio confluye, previamente a cualquier estratificación social concreta, con el dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre quienes son sus miembros a la fuerza” (Adorno, 2004: 13). Con esto Adorno explica cómo funciona la socialización en la sociedad capitalista. Antes decíamos que la sociedad no es mera aglomeración; ahora hemos de decir que tampoco es un concepto absoluto fuera de los individuos. No existe por tanto desligada de los fenómenos e individuos singulares: se mantiene en ellos (Heitmann, 2017: 56). 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, 2016, 84). Pero, contrariamente a lo que ocurre con otras teorías que explican la reproducción social a partir de la *interiorización* como la del *habitus* de Bourdieu, este proceso es traumático para los sujetos. El efecto de la socialización no es que los agentes “hagan de la necesidad virtud” (Bourdieu, 2008: 88). La vida de un sujeto que solo lo es en tanto que encarnación de figuras económicas es una vida dañada. La sociedad se reproduce a través del antagonismo y la alienación (Adorno, 2016: 65).

“El proceso de socialización no se lleva a cabo más allá de los conflictos y antagonismos o a pesar de ellos. Su medio son los mismos antagonismos mismos que simultáneamente desgarran la sociedad. En la relación de intercambio social en cuanto tal se establece y reproduce el antagonismo que podría aniquilar cada día a la sociedad organizada con la catástrofe total. Únicamente mediante el interés en el beneficio y la quiebra inmanente del conjunto social se conserva hasta hoy el mecanismo, chirriante, quejumbroso, con indescriptibles sacrificios” (Adorno, 2004: 14).

Por eso, el centro conceptual de la teoría social del capitalismo de Adorno es el concepto de sociedad como *totalidad antagonista* (Heitmann, 2017: 56). La apropiación adorniana de Hegel es en clave crítica. La totalidad no es una categoría del

---

<sup>8</sup> Piénsese que lo que hacen los conceptos son operaciones de generalización, es decir, justamente de vinculación de entidades con otras de acuerdo a un elemento común.

espíritu sino de la objetividad social (aunque esta última contenga un núcleo conceptual) y, además, en tanto que coacción al individuo vivo que no se reconoce en ella, ha de ser criticada como falsa.

Como se ha visto, el Adorno de los años cincuenta y sesenta ha desarrollado una teoría social que le ha llevado a asumir la existencia de una totalidad social real en el capitalismo. Esto es determinante para su sociología. La interpretación sociológica toma la forma de una *fisonomía social* capaz de hacer aparecer en los fenómenos empíricamente observables la totalidad social. Así lo explica Heitmann (2017):

“El supuesto de una conformación de los fenómenos singulares por la estructura “sistémica” del capital, supuesta implícito en el concepto de ‘totalidad’, debe ser evidenciado en objetos concretos en el marco de análisis ‘interpretativos’ en perspectiva sociológica: lo ‘universal’, la estructura autonomizada, debe mostrarse en lo ‘singular’” (57).

“Nada individual es verdad, sino que debido a su carácter mediado es siempre también su propio otro”. Pero esto no significa que la verdad esté en el todo. “El hecho de que éste permanezca irreconciliado con el individuo, es expresión de su propia negatividad. Verdad es la articulación de esta relación” (Adorno, 2004: 297).

En definitiva, Adorno apuesta por una sociología que tiene un núcleo fundamental en este concepto de totalidad antagonista que ha desarrollado en su teoría social.

Es evidente que aquí se ha producido un cambio en la idea de interpretación respecto del joven Adorno. Esto se observa en primer lugar en el protagonismo de la totalidad: si antes se decía que ya no podía ser aferrada por la fuerza del pensamiento, ahora se dice que ha de aparecer en los fenómenos. El cambio, empero, no tiene que ver con un retroceso a la posición idealista, pues, como señalábamos, la totalidad no es espiritual, no es un todo que dota de sentido, sino justamente un sinsentido muy real que determina la acción<sup>9</sup>. Otra diferencia clara entre la interpretación del joven Wiesengrund-Adorno y la del Adorno maduro es que la primera se plantea como tarea para la filosofía mientras que la segunda indica cómo debe proceder una ciencia social, la sociología, en la que, como veremos, la investigación social empírica juega un papel para nada accesorio.

A pesar de estas diferencias, que no puede ser borradas, nosotros optamos por no entender ambas interpretaciones como programas distintos, lo que nos permite

---

<sup>9</sup> He de agradecer de nuevo a uno de los revisores el haberme hecho notar esta cuestión.

explorar las posibilidades de cualquiera de estas figuras en cualquiera que sea el contexto desde el que se piensa. En primer lugar, creemos que subyace una unidad en el plano de la “intención” de la interpretación. Se trata siempre de un trabajo de elaboración a partir de los fenómenos aislados de la realidad que muestre el estado fallido de las relaciones sociales. Aquí estamos de acuerdo con el Honneth de *Una fisonomía de la forma de vida capitalista*, donde señala que “se perdió de vista que el consecuente Adorno probablemente quería que también sus análisis sociológicos se entendieran como una parte más de aquella hermenéutica de una fatalidad de la historia natural que ya había tenido presente como meta de su propia teoría en la conferencia inaugural del año 1931 en Frankfurt” (2009b: 66).

En relación al posible problema que plantea la diferencia en torno a la totalidad, la teoría social de Adorno entiende la totalidad como real y aparente a la vez, pues tras la forma de la mercancía está la praxis humana cosificada. Esto hace que, en ambos casos, en la interpretación del joven Adorno y en la fisonomía social del maduro, nunca se trate “simplemente” de hacer aparecer en lo general en lo singular, sino más específicamente ilustrar cómo el primero mantiene encadenado de forma injustificada al segundo. En definitiva: se trata siempre de mostrar que una configuración determinada de la sociedad, la sociedad capitalista de su tiempo, aunque promete ser una sociedad de sujetos libres, impide la experiencia plena de la subjetividad, de lo particular. Así, leer los textos sociológicos con textos como *Actualidad de la filosofía* a la mano puede ayudar, por un lado, a no hipostasiar el concepto de totalidad social usado en los textos sociológicos y, por otro lado, a evitar entender la sociología de Adorno como una hermenéutica en la que descubrimos el sentido (social) oculto en los fenómenos particulares.

Después, ante el problema que podría plantear la diferencia filosofía-sociología, pensamos que situarnos en el terreno de la disputa disciplinar es plantear mal la cuestión. Adorno, aunque era consciente de que no se puede eliminar la especialización mediante un mero acto de la voluntad, nunca quiso diferenciar expresamente entre sociología y filosofía; no quiso buscar algo así como un cierre categorial a la primera, (Adorno, 2004: 526; 2005: 26). Esto lleva a pensar que tampoco debe haber una demarcación clara respecto de las formas de interpretar de ambas disciplinas. Además, como vimos al final de nuestro comentario de *Actualidad de la filosofía*, la interpretación tampoco es allí ajena a la ciencia social. En este punto, pensamos que la idea de interpretación no está reñida con la sociología empírica: se puede decir que el sociólogo construye constelaciones o modelos a partir de fenómenos

particulares observables empíricamente. Ahora bien, para defender esto, se debe partir, como hace Adorno, de una crítica al positivismo, a “la sociología establecida”.

### 3 LA SOCIOLOGÍA COMO INTERPRETACIÓN: ADORNO COMO SOCIÓLOGO DE LO CONCRETO

Para Adorno, la sociología debe ir a los fenómenos, a aquello que captamos como *hecho* o “fact” en las investigaciones empíricas. Ahora bien, frente al positivismo que entendería de forma general que hay que ceñirse a los hechos, lo único considerado auténticamente real, la sociología interpretativa debe sospechar que una “instancia esencial” los determina sin aparecer empíricamente. Adorno usa la distinción esencia-apariencia y adopta la idea hegeliana de que la esencia debe presentarse fenoménicamente. Así, el sociólogo debería ser capaz de hacer que en los fenómenos aislados pueda aparecer lo esencial, que coincide con la *sociedad*; concepto este el de sociedad que Adorno apuesta por seguir usando en sociología.

Ahora bien, recordemos que Adorno en *Actualidad de la filosofía* rompe con el supuesto platónico de que el *fenómeno*, lo superficial, expresa una *esencia*, un sentido profundo (2010: 306). La recuperación de los conceptos de esencia y apariencia para la sociología viene marcada por el desarrollo de su teoría social. “Esencia y fenómeno no son un cuento antiguo, sino que están condicionados por la estructura fundamental de una sociedad que produce necesariamente su propio velo” (Adorno, 2004: 506). Esencia no quiere decir un ser-en-sí o un puro concepto, sino que es un concepto materialista: remite a que los humanos dependemos de procesos económicos anónimos (Adorno, 2016: 38-40). “Interpretar significa, de forma primaria, percibir la totalidad [capitalista] en los rasgos de la circunstancia social” (Adorno, 2004: 293).

Aunque la sociedad como totalidad está velada ideológicamente, no nos es del todo ajena, porque, como dice Adorno (2015) pensando en Durkheim, la reconocemos allí donde nos “duele” (136). Cualquier individuo de una sociedad como la nuestra puede experimentar de forma inmediata que hay instancias ajenas que le imponen patrones de acción, es decir, que ciertos obstáculos pesados impiden a uno moverse libremente. Para Adorno, estas experiencias de impenetrabilidad las resume bien el *hecho social* durkheimiano, externo e impuesto coactivamente como una cosa (Adorno, 2004: 12 y Durkheim, 1987: 35-44). Adorno, que en sus cursos y textos enseñaba construyendo modelos, opone en algunas ocasiones las sociologías de

Durkheim y Weber para que del choque mutuo se produzca el alumbramiento. Así lo hace en el texto *Sociedad*. La contradicción existente entre ambos surge en torno a la comprensibilidad, que remite a un conocimiento interior en el cual se juega la posibilidad de que el sujeto se reconozca en sus relaciones sociales. Así dice Adorno (2004):

“La sociedad, sin embargo, es ambas cosas: puede y no puede conocerse desde dentro. En ella, en el producto humano, siguen siendo capaces siempre los sujetos vivientes de reencontrarse a pesar de todo y como desde la lejanía, contrariamente a lo que ocurre en química y en física. De hecho la actividad dentro de la sociedad burguesa, en tanto que racionalidad, resulta desde una perspectiva ampliamente objetiva tanto “comprensible” como motivada. Cosa que ha recordado con razón la generación de Max Weber y Dilthey. El ideal de la comprensión fue parcial al excluir de la sociedad lo que es contrario a la identificación a cargo del que comprende. A lo cual se refería la regla de Durkheim de que deben tratarse los hechos sociales como cosas, debe renunciarse en principio a comprenderlos. Durkheim no se convenció de que la sociedad choca con cada individuo primariamente como con algo no idéntico, como “coacción”. En esa medida, la reflexión sobre la sociedad comienza allí donde termina su comprensibilidad” (11-12).

Pero no es que Durkheim tenga razón sobre Weber, pues el primero se daría por satisfecho con la incomprensibilidad. La aporía del concepto de *hecho social*, señala Adorno, es que “traslada la negatividad, la opacidad y la dolorosa extrañeza de lo social para el individuo, a la máxima metódica: tú no debes entender” (Adorno, 2004: 223). Con Durkheim, Adorno puede señalar que los individuos tienen “experiencias epistemológicamente privilegiadas” de una consistencia que se opone a la acción (Romero, 2010: 165). Podemos reconocer lo social en la experiencia inmediata del daño (Adorno, 2004: 233). Pero esto solo puede ser un primer paso. “Habría que derivar las relaciones autonomizadas, que se han convertido en opacas para los hombres, a partir de las relaciones que se dan entre ellos” (Adorno: 2004: 12). Al “saber fenoménico” de cómo la objetividad social es experimentada por los sujetos le ha de seguir un desarrollo de la incomprensibilidad, es decir, de la abstracción objetiva en su dinámica inmanente como crítica de las categorías (Reichelt, 2017: 157). Si no lo hacemos, nos pasa como a Durkheim, lo derivado se convierte en lo primero. Este es para Reichelt el núcleo de la crítica de Adorno a la sociología

tradicional: el positivismo no capta génesis de la objetivación; frente a ello, el materialismo histórico es “anamnesis de la génesis” (157-158).

De una forma particular, Weber le sirve a Adorno de fuente de inspiración para pensar la idea de agrupación interpretativa. A Adorno le interesa la posibilidad de que la construcción subjetiva que representa el *tipo ideal* weberiano pueda, por efecto de su “composición” (término de Weber), acceder a lo objetivo, a la cosa, y así descifrarla (Adorno, 2005: 158-160). Existen similitudes entre la agrupación interpretativa de Adorno y los tipos ideales weberianos: a) hablamos de construcciones artificiales, *instrumentales*, b) que reúnen una gran cantidad de *fenómenos individuales* en una *figura*, c) en un ejercicio de composición que necesita de cierta *fantasía* que vaya más allá del material dado, y d) que tiene que ver con la *exageración* conceptual de un determinado aspecto de los fenómenos en cuestión (Adorno, 2010 y Weber, 2017: 106 y ss.). Estas similitudes las recoge Honneth (2009b: 70-71), pero pensamos que va demasiado lejos llegando casi a equipararlos (“exceptuando el concepto de ‘significado cultural’, la propuesta metodológica de Weber coincide exactamente con las reflexiones de Adorno” (2009b: 70)), corriendo el peligro de enterrar el carácter materialista de la interpretación adorniana. Ambos –el tipo ideal weberiano y el modelo adorniano–, aportan, para interpretar lo particular, un universal no hipostasiado. Ninguno de los dos quiere dar una excesiva realidad a la construcción conceptual y cometer el mismo error que el pensamiento sistemático. La diferencia decisiva es que para Weber este universal solo tiene un sentido heurístico, mientras que, para Adorno, que huye del nominalismo, la relación entre universal y particular sí existe de hecho en la sociedad capitalista avanzada, y es una relación de dominación que genera sufrimiento. En Weber, el tipo ideal no se sustancializa porque aporta una universalidad que no es real, simplemente le permite al sociólogo comprender el significado cultural de las acciones sociales. Con ello, la totalidad social queda resguardada de la crítica. En Adorno, la totalidad no es aportada para dar sentido a los fenómenos sino evidenciándola como sinsentido que encadena la acción. La lectura dialéctica de Adorno –es decir, una lectura capaz de hacer dialécticos a pensadores que no lo son a partir del desarrollo del elemento temático u objetivo que “se les cuele” a su pesar<sup>10</sup>– de los *tipos ideales*, acerca la

---

<sup>10</sup> Así define Adorno este tipo de lectura en el curso de *Filosofía y sociología* (2015): “los orígenes de un pensar dialéctico no residen en la tendencia especulativa de un pensador individual, en funciones puramente intelectuales, sino que también pensadores tan insospechados de semejantes intenciones como el viejo Comte, solo por la fuerza de aquello de lo que se ocuparon, fueron obligados a concepciones dialécticas” (58).



hermenéutica al materialismo. De la *comprensión* [Verstehen] se despliega críticamente la *interpretación* [Deutung].

Weber y Durkheim forman una constelación o figura del positivismo en los textos sociológicos de Adorno (Reichelt, 2017: 160). El enfrentamiento de la sociología comprensiva y la de los hechos sociales, de la teoría del sistema y la teoría de la acción, “tan solo articulan la conciencia de la autonomización de la sociedad, pero no representan su captación conceptual” (Reichelt, 2017: 161).

El Adorno tardío califica la interpretación en varias ocasiones como *fisonomía social* (Adorno, 2004: 293-297). La fisonomía es el saber que, por el estudio de la apariencia externa de una persona, sobre todo su cara, conoce el carácter o personalidad de ésta, o incluso adivina su futuro. La sociología debe ser capaz de afinar “el sentido para lo que se trasluce en todo fenómeno social” (Adorno, 2004: 294). Es decir, en los fragmentos, en cada fenómeno, en la cara externa, ver la sociedad, la totalidad social, aquello esencial que hay detrás. Y sigue: “este sentido habría que definirlo, de tener que hacerlo, como el órgano de la experiencia científica” (Adorno, 2004: 294). Como vemos aquí de forma clara, está vinculando la ciencia social, la sociología, con una capacidad para ir más allá de lo que se presenta, con una capacidad interpretativa que no es un mero reflexionar a partir de los resultados científicos. La sociología debe “activar este sentido idóneo” que el positivismo anularía. Adorno defiende una sociología que haga uso de la *fantasía*, concepto también presente en *Actualidad de la filosofía* (2010: 312). Ella introduce el “momento de juego” y el “interés por los momentos esenciales” en la sociología (Adorno, 2005: 655). La fantasía permite a la interpretación relacionar hechos, mientras que el positivismo solo los registraría y clasificaría (Adorno, 2004: 312):

“El hecho de que sólo cosificada, enfrentada abstractamente a la realidad, se siga tolerando la fantasía, lastra no menos a la ciencia que al arte; de forma desesperada intenta la fantasía legítima cancelar la hipoteca. La fantasía no equivale tanto a inventar libremente como a operar espiritualmente sin el equivalente de una facticidad urgentemente confirmadora” (Adorno, 2004: 313).

Pensamos que la interpretación como fisonomía, practicada por ejemplo en *Observaciones sobre el conflicto social hoy* pero tratada en muchos textos de los cincuenta y sesenta, puede leerse perfectamente como parte de la idea general de interpretación materialista. Esto nos permite prevenir una lectura de la sociología de Adorno como un mero remitir los fenómenos particulares al todo social que los determinaría. Adorno nos reafirma en nuestra lectura cuando hace afirmaciones como la siguiente:

“Entre los momentos que han de seguir siendo comunes a filosofía y sociología, caso de que ambas no vayan a hundirse –la primera en lo privado de contenido, la segunda en lo aconceptual–, se sitúa por otro lado en primer lugar el hecho de que sea inherente a ambas algo que no se puede transformar del todo en ciencia. Ni en una ni en otra se hace referencia a nada de un modo absolutamente literal, ni al *statement of fact* ni a la pura validez. Este no ser literal, según Nietzsche una especie de juego, circunscribe el concepto de interpretación que interpreta algo que es en algo que no es. Lo no del todo literal atestigua la tensa no-identidad de esencia y fenómeno. El conocimiento enfático no se pasa al irracionalismo cuando no reniega del arte de forma absoluta” (Adorno, 2004: 295-296).

La manera en la que los fenómenos aislados pueden hacer aparecer la totalidad y, además, hacerla aparecer como imposición histórica, es construyendo una figura. La agrupación heterogénea es la que permite esa “literalidad no completa” en la que se cifra la posibilidad de que la interpretación sea crítica. Es evidente que el “sentido idóneo” necesario para el proceso de figuración se activa con los instrumentos que ofrece la teoría. Pero esto no quiere decir que se deje fuera el trabajo empírico. Contrariamente a lo que suele creerse, Adorno no critica la empiria en cuanto tal, sino su hipóstasis en el positivismo.

“Del mismo modo que una teoría social vinculante tiene que haberse empapado con material, así el *factum* que se elabora ha de ser él mismo ya, en virtud del proceso de lo que capta, transparente sobre el fondo de la totalidad social. Pero si, en lugar de ello, el método lo ha dispuesto de tal forma que lo ha convertido en *factum brutum*, no se puede entonces tampoco posteriormente proyectar alguna luz sobre él” (Adorno, 2004: 192).

Refiriéndonos al trabajo del sociólogo, las constelaciones que puede construir deben reunir fenómenos aislados que sí deben ser captados empíricamente. No hace falta determinar qué es primero, si la teoría –siempre ya nutrida de detalles empíricos– que permite la elección de los elementos que componen la figura y su particular modo de encaje, o si la observación empírica –siempre ya cargada teóricamente– que puede motivar modos de ensamblaje constelativo con otros fenómenos. La unión dialéctica de teoría y empiria se evidencia en la expresión de *Actualidad de la filosofía* que es “una fantasía exacta; una fantasía que se atiene estrictamente al material que le ofrecen las ciencias” (Adorno, 2010: 312). Solo empíricamente son accesibles los fenómenos particulares que conforman la figura; esta última, a su vez, muestra el nexo de los *hechos* con la totalidad capitalista en un sentido fisonómico.

En definitiva, no se trata de un “abrid paso a la teoría, a la abstracción y dejémonos de *fact-checking*”. El recurso de Adorno a la teoría social no implica acabar con el trabajo empírico; al contrario, lo anima. El recurso a la *fantasía* sirve en los textos sociológicos para vincular dialécticamente la teoría social del capitalismo y el trabajo empírico en una defensa de la *experiencia no reglamentada* frente al positivismo: “únicamente una combinación teórica, difícil de anticipar, de fantasía y buen gusto para los hechos llega a alcanzar el ideal de la experiencia” (2004: 173). Con esto conectamos con un motivo fundamental de la obra de Adorno, que puede ser resumido en la frase “rebelión de la experiencia frente al empirismo” (2016: 74). La *experiencia viva o no reglamentada* es ya imposible en un mundo en el que los sujetos son objetos de una totalidad cuya integración se produce mediante la eliminación de las singularidades (Adorno: 2004: 69; 319-320). Pero el positivismo, que tiene en lo empírico, en la experiencia, su concepto central, dado que repite y, por tanto, justifica el mundo cosificado, contribuye a absolutizar la experiencia reglamentada producida por la *forma mercancía*: “la sociología orientada hacia lo momentáneo, que se denomina a sí misma empírica, justamente al desatender la dimensión temporal del “haber llegado a ser”, es una sociología sin experiencia” (2016: 196). Así, la interpretación sociológica, que es capaz de vincular dialécticamente, en sentido fisonómico, el trabajo empírico con la teoría de la génesis de la objetividad social, muestra lo particular que nunca llega a encajar con el todo, espacio de una posible experiencia enfática.

#### 4 CONCLUSIÓN

El objetivo general de este artículo era justificar el interés de la sociología de Adorno. La tesis general defendida ha sido que su sociología es actual si la entendemos como un proyecto hermenéutico. El desarrollo de la argumentación nos ha llevado a defender dos tesis particulares: a) podemos prevenir una interpretación funcionalista o legalista de la sociología de Adorno, así como una absolutización del concepto de totalidad, si la entendemos en continuidad con el proyecto de hermenéutica materialista de los años treinta; b) la idea de interpretación no está reñida con la sociología empírica: se puede decir que el sociólogo construye constelaciones o modelos a partir de fenómenos particulares observables empíricamente para interpretar el mundo social.

La recepción de Adorno ha sido en ocasiones poco benevolente, también con su sociología. Recordemos las tres críticas a las que apuntábamos como explicaciones del ostracismo. Se ha considerado, por un lado, que el pensar constelativo de Adorno se apartaría del camino seguro de la ciencia abrazando la mimesis artística (Habermas, 1987). Además, Adorno ha sido ejemplificado como prototípico de un teoreticismo extremo que todo sociólogo que se precie debería evitar (Bourdieu, 1979: 491). Por último, se le ha imputado un olvido de la esfera de la acción en virtud de explicaciones funcionalistas, lo cual habría significado un *déficit sociológico* de su teoría crítica (Habermas, 1987, Honneth, 2011: 129). Pues bien, a lo largo del texto hemos ofrecido algunos ingredientes para contrarrestar estas tres objeciones.

Hay diversas razones para rechazar la crítica del abandono del camino de la ciencia. En primer lugar, subyace a la crítica de Habermas una demarcación problemática entre ciencia y arte que Adorno no está dispuesto a sostener, como se muestra en su reivindicación para la sociología de la fantasía. Ni la ciencia puede prescindir de la fantasía si no quiere ser tautológica, es decir, repetición de lo existente, ni el arte es un espacio ajeno a la verdad regido por una idea cosificada de fantasía. En otras palabras, ni el arte es la reserva de lo mimético, de lo irracional, ni la teoría social el espacio de la razón autoconsciente. La dialéctica racional-irracional lo ocupa todo. Después, Adorno deja claro en *Actualidad de la filosofía* que la interpretación debe trabajar estrechamente con los resultados de las ciencias particulares, y no solamente reflexionando sobre ellos. Por último, la apuesta que hacemos a lo largo de este artículo por una sociología que construye figuras interpretativas implica explorar las posibilidades del proceder constelativo en la propia ciencia social.

Respecto de la crítica de Adorno como un teoreticista, se ha mostrado que la defensa del desarrollo de la teoría social no está en absoluto reñida con la comprobación empírica. Los elementos –o algunos elementos– de la agrupación interpretativa deben ser captados empíricamente. De hecho, pienso que Adorno estaría de acuerdo con la afirmación de Bourdieu (1979) o de Mills (1999) de que hay que evitar ambos extremos: el del *empirismo abstracto* y el de *la gran teoría*. Ahora bien, la relación de teoría y empiría es dialéctica, no podemos apostar por su unión sin reconocer la contradicción entre lo general y lo particular. Por eso la interpretación combina teoría y empiría de forma discontinua, desde la idea de literalidad no completa; en caso contrario, no habría posibilidad de romper el hechizo de la sociedad del intercambio en la que no nos podemos reconocer. Investigaciones futuras

podrían explorar métodos cualitativos de investigación social inspirados en la interpretación adorniana.

La objeción de la dificultad para pensar la acción me parece la más fundada. Es cierto que es complejo pensar el sujeto de la acción social transformadora desde el poco espacio que Adorno deja a la praxis. Pero esto está justificado por su teoría social. Además, hay en sus escritos un esfuerzo enfático por rescatar aquello que no pertenece a la totalidad, esto es, por dar espacio a la acción considerada desde el punto de vista del agente. Este Adorno que puede redimir lo particular es el que surge si entendemos su sociología como una propuesta de interpretación. Aun así, podríamos decir que subyace al planteamiento de Adorno la idea de que construimos un artificio que nos hace ver aquello que ya está perdido. Parece complejo imaginar un sujeto al que dirigirse. Esto invita a pensar que podría ser interesante dinamizar a Adorno con otras sociologías de la acción. Este es también un camino que podrían seguir investigaciones futuras. No obstante, una aclaración: partiendo de Adorno, es requisito en primer lugar, para una sociología seria, asumir el punto hegeliano de que la acción, la libertad, siempre tiene un cauce institucional; y a la vez, es requisito, para una sociología que se pretenda crítica, denunciar el extrañamiento de la acción en las instituciones. Adorno también es actual al definirnos esta contradicción que cualquier sociología de la acción hoy debe asumir sin disolverla.

## REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (2004). *Escritos sociológicos I. Obra completa 8*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2005). *Dialéctica Negativa. Jerga de la autenticidad. Obra completa 6*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2009). *Crítica de la cultura y la sociedad II. Obra Completa 10/2*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2010). *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa 1*. Madrid: Akal.
- ADORNO, Theodor W. (2015). *Filosofía y sociología*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- ADORNO, Theodor W. (2016). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.
- ADORNO, Theodor W., POPPER, Karl R., DAHRENDORF, Ralf, HABERMAS, Jürgen, ALBERT, Hans, PILOT, Harald. (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- BENJAMIN, Walter. (2012). *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada Editores.
- BENJAMIN, Walter. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

- BONEFELD, Werner. (2016). Negative dialectic sans the critique of economic objectivity. *History of the Human Sciences*, SAGE Pub, 29(2), 60-76.
- BOURDIEU, Pierre. (1979). *La distinction. Critique social du jugement*. Paris: Les éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude y PASSERON, Jean-Claude. (1991). *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*. Berlin: De Gruyter.
- BOURDIEU, Pierre. (2008). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- BUCK-MORSS, Susan. (2011). *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- CLAUSSEN, Detlev (2005). *Theodor Adorno: Uno de los últimos genios*, trad. de Vicente Gómez, Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- DURKHEIM, Emile. (1987). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal Universitaria.
- HABERMAS, Jürgen. (1987). *Teoría de la acción comunicativa vol. I*. Madrid: Taurus.
- HEITMANN, Lars. (2017). Acción comunicativa-sistema-crítica. Observaciones sobre la crítica sociológica del sistema en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8/9, 46-81.
- HONNETH, Axel. (2009<sup>a</sup>). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- HONNETH, Axel. (2009<sup>b</sup>). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz Editores.
- HONNETH, Axel. (2011). *La sociedad del desprecio*, ed. de Francesc J. Hernández y Benno Herzog, Madrid: Trotta.
- JAMESON, Fredric. (2010). *Marxismo tardío, Adorno, o la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LUKÁCS, György. (2010). *Teoría de la novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- MAISO, Jordi. (2022). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- MARX, Karl. (1845). *Tesis sobre Feuerbach. Thesen über Feuerbach*. Extraído el 25 del 05 de 2022 desde <https://www.ehu.es/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf>.
- MARX, Karl. (2010). *El capital: Antología*. Madrid: Alianza Editorial.
- MILLS, Wright. (1999). *La imaginación sociológica*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. (2003). *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- REICHELTL, Helmut. (2011). *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Friburgo: ça-ira-Verlag.
- REICHELTL, Helmut. (2017). La Teoría Crítica como programa de una nueva lectura de Marx. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8/9, 146-161.

- ROMERO, José Manuel. (2010). *Hacia una hermenéutica dialéctica*. Madrid: Editorial síntesis.
- SEVILLA, Sergio. (2005). La hermenéutica materialista. *Quaderns de filosofia i ciència*, 35, 79-91.
- VIDAL, Vanessa. (2019). Crítica antes de la Teoría Crítica: el proyecto filosófico de Th. W. Adorno, en ONCINA COVES, Faustino (Ed.), *Crítica de la Modernidad. Modernidad de la crítica (Una aproximación histórico-conceptual)* (pp. 85-101). Valencia: Pre-textos.
- VIDAL, Vanessa. (2021). *Esto no tiene sentido. La interpretación materialista del arte*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- WEBER, Max. (2017). *La objetividad del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Madrid: Alianza Editorial.
- WIGGERSHAUS, Rolf. (2009). *La Escuela de Fráncfort*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.