

# LA ACTUALIDAD DE LA INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DE THEODOR W. ADORNO

*The Actuality of Theodor W. Adorno's Materialistic Interpretation*

VANESSA VIDAL MAYOR\*

[vanessa.vidal@uv.es](mailto:vanessa.vidal@uv.es)

Fecha de recepción: 20 de diciembre de 2016

Fecha de aceptación: 27 de marzo de 2017

## RESUMEN

El propósito de este artículo es exponer la filosofía adorniana como interpretación materialista y defender su actualidad como alternativa a la concepción de Horkheimer de la filosofía como teoría crítica. El artículo expone la crítica de Adorno a la idea de investigación que Horkheimer defiende como programa para el Instituto de Investigación Social en Frankfurt y la conexión de la interpretación materialista con *El origen del drama barroco* de Benjamin y con la tesis del fetichismo de la mercancía de Marx. La interpretación materialista se presentará como posibilidad de una filosofía crítica hoy.

*Palabras clave:* interpretación materialista, teoría crítica, investigación social, materialismo, estética.

## ABSTRACT

The purpose of this article is to explain Adorno's philosophy as a materialistic interpretation and to defend its validity nowadays as alternative to Horkheimer's conception of philosophy as critical theory. The article shows Adorno's criticism to the idea of research that Horkheimer defends as program for the Institut for Social Research in Frankfurt and the connection of the materialistic interpretation with Benjamin's *The origin of German tragic drama* and with Marx's thesis of the fetishism of commodities. The materialistic interpretation will be presented as a possibility for a critical philosophy today.

*Key words:* materialistic interpretation, critical theory, criticism, social research, materialism, aesthetics.

---

\* Universidad de Valencia.

1 INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Adorno pronunció en mayo de 1931 su conferencia inaugural como “Privatdozent” en la Universidad de Frankfurt: “La actualidad de la filosofía”<sup>2</sup>. En enero del mismo año Horkheimer había pronunciado también su conferencia como nuevo director del Instituto para la Investigación Social: “La situación actual de la Filosofía Social y las tareas de un Instituto para la Investigación Social”<sup>3</sup>. El artículo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica”<sup>4</sup>, considerado como texto fundacional de la Teoría Crítica de la Sociedad fue publicado seis años después en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la *Revista para la investigación social*. En el momento que pronunciaron ambas conferencias, Horkheimer y Adorno no eran todavía los filósofos que años después, y ya en el exilio, escribirían entre 1939 y 1944 los *Fragmentos filosóficos* reunidos en *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno presenta en su conferencia inaugural su concepción de una filosofía actual como interpretación. Se trata de una concepción de la filosofía como interpretación que Adorno contrapone a la idea de investigación defendida por ciencia y las filosofías de orientación científica en auge en la época. Horkheimer apuesta en cambio por un programa de Filosofía Social que ha de trabajar en estrecho contacto con las investigaciones de las ciencias particulares. Esta concepción adorniana de la filosofía como interpretación ha de descifrar una realidad que ha devenido históricamente “jeroglífico” o “indicio” a partir de una recepción muy particular de *El origen del drama barroco alemán* de Walter Benjamin y una apropiación heterodoxa del materialismo y la tesis del fetichismo de la mercancía de Marx. Este artículo quiere mostrar que la con-

<sup>1</sup> Este artículo una exposición necesariamente breve de algunos de los resultados de mi tesis doctoral dirigida por Sergio Sevilla Segura y Julián Marrades Millet. Vanessa VIDAL MAYOR, *Theodor Wiesengrund-Adorno: interpretación históriconatural*. La tesis fue defendida en febrero de 2016 en la Universidad de Valencia y está pendiente de publicación. La importancia de la concepción de la filosofía como interpretación y su carácter ‘materialista’ me fueron sugeridas por este artículo: Sergio SEVILLA SEGURA, “La hermenéutica materialista”, *Quaderns de filosofia i ciència*, Número 35, 2005, págs. 79-91.

<sup>2</sup> Theodor W. ADORNO, “Die Aktualität der Philosophie”, en *Gesammelte Schriften: in zwanzig Bände*, ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, Band 1. Citaré las obras de Adorno de acuerdo con esta edición de las obras completas señalando en primer lugar el número de tomo y la página a continuación. Todas las traducciones de los originales alemanes las he hecho yo misma.

<sup>3</sup> Max HORKHEIMER, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en *Gesammelte Schriften in neunzehn Bände*, Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Band 3, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1987.

<sup>4</sup> Max HORKHEIMER, *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1992.

cepción adorniana de la filosofía como interpretación fue en su época y presenta también en nuestra actualidad una alternativa a la propuesta de Filosofía Social de Horkheimer y su reformulación en “Teoría tradicional y teoría crítica”. Se trata de una concepción de la filosofía como interpretación que conserva su potencial crítico hoy frente a una Teoría Crítica que se ha convertido en tradicional.

## 2 LA ACTUALIDAD DE LA CIENCIA A PRINCIPIOS DEL XX

Adorno comienza su conferencia con una crítica a algunas de las filosofías ‘actuales’ a principios del siglo XX: fenomenología, ontología, vitalismo y la filosofía científica son algunas de las filosofías objeto de esta crítica. En su exposición, Adorno muestra cómo estas filosofías, aunque uno de sus objetivos es ir más allá del Idealismo, no logran cumplirlo. En relación al ocaso de las filosofías idealistas y las filosofías que, aunque de modo encubierto, son sus herederas, se pregunta Adorno:

“[...] si después del fracaso de los últimos grandes esfuerzos existe todavía en general una adecuación entre las preguntas filosóficas y la posibilidad de su respuesta: o si, muy al contrario, el resultado propio de la historia de los problemas filosóficos es la imposibilidad de responder a las preguntas filosóficas cardinales.”<sup>5</sup>

A partir del hecho de que tras el ocaso del idealismo las preguntas filosóficas “cardinales” ya no pueden responderse desde la filosofía, Adorno aborda la pregunta sobre la posible “liquidación” de la filosofía por la ciencia, muy discutida a principios del siglo XX. La filosofía que quiere ir más allá del idealismo y renuncia a la posibilidad de responder a esas preguntas filosóficas “cardinales” se ve confrontada a la posibilidad de disolverse como filosofía para convertirse en ciencia. “Toda filosofía que no depende ya hoy de la seguridad del estado espiritual y social existente, sino de la verdad, se enfrenta ella misma al problema de la liquidación de la filosofía”<sup>6</sup>. Las ciencias de principios del siglo XX son capaces de tratar muchos de los problemas ontológicos y epistemológicos que hasta ahora habían sido objeto tradicional de la filosofía. Por ello es por lo que se considera con toda seriedad la posibilidad de la liquidación de la filosofía por las diversas ciencias particulares. ¿Son las ciencias una alternativa al ocaso de los sistemas filosóficos idealistas?

---

<sup>5</sup> 1, 331.

<sup>6</sup> 1, 331.

¿Pueden las ciencias en el mundo ya no cognoscible desde la razón idealista ofrecer un planteamiento alternativo a las preguntas clásicas de la teoría del conocimiento y la ontología?

“La liquidación de la filosofía no ha sido nunca emprendida con tanta seriedad como por la ciencia, en primer lugar, por la lógica y la matemática; una seriedad que tiene su propio peso porque hace ya tiempo que las ciencias particulares, también las ciencias naturales matemáticas, se han liberado del aparato conceptual que las había subordinado a la teoría del conocimiento idealista durante el siglo XIX y han corporeizado completamente el contenido objetivo de la crítica epistemológica.”<sup>7</sup>

La amenaza de la disolución de la filosofía por la ciencia surge entre otras cosas a consecuencia de la ‘actualidad’ del Círculo de Viena<sup>8</sup>. Para Adorno, esa cercanía entre filosofía y ciencias particulares alcanzada gracias al Círculo de Viena “[...] ha de verse como uno de los resultados más felices de la historia del espíritu [...]”<sup>9</sup>. La argumentación filosófica clásica en la época es que la ciencia usurpa a la filosofía los ámbitos que le han sido tradicionalmente propios. Frente a ella y en primer lugar, Adorno defiende que la concreta delimitación y resolución de los problemas que la ciencia de esta época logra, es una ganancia para la filosofía. Ya que así: “Ella [la filosofía], bajo la presión del ataque empirista, desterrará de sí todas las cuestiones que, en tanto que específicamente científicas, son propias de las ciencias particulares y enturbian las cuestiones propiamente filosóficas.”<sup>10</sup> En segundo lugar, Adorno afirma una filosofía “actual” no puede separarse de los problemas que están corporeizados en los objetos que investigan las ciencias particulares.

“Con esto no quiero decir que la filosofía tuviera que volver a abandonar, ni tampoco suavizar, el contacto con las ciencias particulares que ha vuelto a recu-

<sup>7</sup> 1, 331-332.

<sup>8</sup> Wiesengrund tuvo probablemente un primer contacto con la “Escuela de Viena” durante los meses de marzo a agosto de 1925, cuando se trasladó a Viena para estudiar composición en el “Círculo Schönberg”. Aunque este contacto no es académico ni oficial, pues lo que le lleva a Viena es la composición y no la filosofía. Conviene señalar aquí que, después de que los nacionalsocialistas le quitaran la *venia legendi*, Wiesengrund intentó que Heinrich Gomperz, profesor defensor del empirismo crítico en Viena, reconociera su habilitación sobre Kierkegaard. Éste la rechazó alabando por otro lado *Logik der Forschung*, que Karl R. Popper le mandó casi al mismo tiempo. Heinz STERNERT, *Adorno in Wien*, Frankfurt am Main: Fischer 1993, págs. 45 y 172 ss. Aunque no puedo aquí profundizar en esto, podría decirse que “la disputa del positivismo en la sociología alemana” comienza ya alrededor de 1930 en Viena sin que Wiesengrund y Popper se conozcan personalmente todavía.

<sup>9</sup> 1, 333.

<sup>10</sup> 1, 333.

perar. Muy al contrario. La filosofía solo puede obtener plenitud material y concreción de los problemas basándose en el nivel alcanzado en la actualidad por las ciencias particulares.”<sup>11</sup>

No obstante, la concreción que puede alcanzar la filosofía gracias a las ciencias particulares no la convierte en una “instancia de control”<sup>12</sup> de las ciencias particulares, como propone paradigmáticamente el “Círculo de Viena” en la época<sup>13</sup>. La filosofía no es ninguna instancia de control por encima de las ciencias particulares.

### 3 FILOSOFÍA COMO INTERPRETACIÓN Y CIENCIA COMO INVESTIGACIÓN

Ciencia y filosofía coinciden pues en la “plenitud material” y el modo concreto en que plantean sus problemas. Sin embargo, Adorno señala una diferencia crucial entre ambas que no consiste ni en un estatus ontológico o epistemológico distinto ni en que la filosofía y la ciencia se dividan el trabajo. Se trata más bien de una diferencia en el “comportamiento” que adoptan el científico y el filósofo frente a un objeto de conocimiento concebido por ambos en su concreción.

“La diferencia central reside más bien en que las ciencias particulares aceptan sus resultados como algo indisoluble y que descansa en sí mismo, mientras que la filosofía concibe ya el primer resultado con que se encuentra como indicio (*Zeichen*) que le incumbe descifrar. Dicho llanamente: la idea de la ciencia es la investigación; la de la filosofía, la interpretación.”<sup>14</sup>

La diferencia entre filosofía y ciencia no radica pues en la concepción del objeto de conocimiento, sino en el modo de comportamiento respecto al mismo: es una diferencia en la realidad, en la praxis, en el modo en que el filósofo y el científico

<sup>11</sup> 1, 333.

<sup>12</sup> 1, 332. Adorno no cita ningún texto, pero este fragmento podría ser una respuesta a la propuesta de Rudolf CARNAP, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, publicada también en 1931. Versión digital en:

<http://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/lehrebereiche/logik/lehre/carnap-metaphysik.pdf>

<sup>13</sup> Esta reflexión de Adorno en 1931 sobre la posible liquidación o disolución (*Auflösung*) de la filosofía en las diversas ciencias particulares, contiene ya muchos de los argumentos que Adorno utilizará cuando en 1960 discuta con Karl Popper, Hans Albert y Jürgen Habermas sobre el papel de la sociología en tanto que ciencia particular y su relación con la filosofía. Theodor W. ADORNO, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin: Luchterhand 1969.

<sup>14</sup> La traducción castellana que se le ha dado a ‘*Zeichen*’ hasta ahora es ‘signo’, lo que hace que se pierda la peculiaridad que introduce esta idea de interpretación. ‘Indicio’ es más coherente con la concepción de interpretación de descifra que Wiesengrund está proponiendo, como veremos en lo que sigue. 1, 334.

se comportan ante la realidad. La ciencia se comporta respecto al objeto de conocimiento que resulta de su investigación como si fuera algo dado, naturaleza. El comportamiento del filósofo respecto al objeto de conocimiento es distinto: él no acepta el objeto como dado, sino como indicio que una filosofía actual ha de interpretar. Con ello Adorno presenta su concepción de una filosofía actual como interpretación, como desciframiento de indicios, como rastreo de huellas en un objeto que la ciencia acepta como dado y definitivo. De ahí que la tarea de la filosofía que interpreta sea paradójicamente infinita y que la filosofía como interpretación no haya perdido actualidad en nuestro presente:

“En eso radica la paradoja más grade, la paradoja perpetua: en que la filosofía tiene que proceder interpretando constantemente y con la pretensión de verdad, sin poseer nunca una clave segura de la interpretación: en el hecho de que no le están dados nada más que indicios fugitivos, indicios que desaparecen en las figuras enigmáticas de lo existente y sus extravagantes entrelazamientos.”<sup>15</sup>

#### 4 INTERPRETACIÓN Y NEGACIÓN DEL SENTIDO

No obstante, y más allá de no suponer la realidad como dada del modo en que lo hace la investigación, la filosofía que interpreta tampoco busca un sentido por detrás de esos indicios. Ya no postula el dualismo en que se basan la mayoría de hermenéuticas entre un mundo en que residiría el sentido frente a una realidad insensata<sup>16</sup>.

“Quien interpreta y con ello busca por detrás del mundo fenoménico un mundo en sí que está a la base del mundo fenoménico y lo sostiene, se comporta como aquel que quisiera buscar por detrás del enigma la copia de un ser que yacería detrás del enigma, copia que el enigma reflejaría y que lo sustentaría: mientras que la función de la solución de enigmas es iluminar, como hacen los relámpagos, la figura del enigma y disolverla, no perseverar por detrás del enigma hasta hacerlo igual a sí mismo.”<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> 1, 334.

<sup>16</sup> Aunque es un tema que excede las pretensiones de este artículo, Adorno ya critica la idea de “círculo hermenéutico” de Heidegger a principios de 1930 por basarse en la tesis de la identidad hegeliana de sujeto y objeto que acaba reduciendo el objeto de la hermenéutica en un sentido conocido. 1, 329-330.

<sup>17</sup> 1, 335.

El comportamiento interpretativo ha de disolver los enigmas de la realidad. Esos enigmas no se disuelven cuando se reducen sus elementos a elementos “dados” y conocidos, es decir, cuando se disuelve el carácter enigmático reduciendo el enigma a la identidad de lo ya conocido. Eliminada la esperanza de la filosofía en su capacidad de responder las “grandes preguntas” del idealismo, lo único que puede afirmar una filosofía actual como interpretación es que la realidad es un enigma, un cúmulo de indicios insensatos que su comportamiento le obliga a descifrar. La interpretación es el experimento de la paradoja perpetua. El comportamiento que interpreta indicios no es un método en tanto que modo teórico con que el sujeto epistemológico se acerca a un objeto o método hermenéutico para descubrir el sentido de un texto. De ahí que Adorno no proponga un método hermenéutico, sino que se limita a describir metafóricamente en qué consiste el comportamiento del filósofo que interpreta.

“La verdadera interpretación filosófica no encuentra un sentido ya colocado previamente y recurrente por detrás de la pregunta, sino que la ilumina instantánea y momentáneamente al tiempo que la disuelve. Y así como se construyen las soluciones de enigmas, colocando los elementos singulares y descarriados de la pregunta durante el tiempo que sea necesario en posiciones diversas hasta que se unen en una figura de la que surge la solución al mismo tiempo que desaparece la pregunta, - así también la filosofía tiene que colocar durante el tiempo que sea necesario sus elementos, que recibe de la ciencia, en constelaciones cambiantes, o, para decirlo con una expresión menos astrológica y científicamente más actual, tiene que hacer experimentos cambiantes hasta que se conviertan en una figura que se hace legible como respuesta mientras al mismo tiempo desaparece la pregunta.”<sup>18</sup>

La interpretación no tiene un método ni busca un sentido: tarea consiste en la construcción de figuras que no están dadas en la realidad que, e inmanentemente en su propia figura, disuelven un enigma sin convertirlo en esa disolución en algo lleno de sentido. El enigma desaparece si la figura se construye. Su criterio de verdad es por ello la disolución de ese carácter enigmático de lo real en la figura que la interpretación construye.

---

<sup>18</sup> 1, 335-336.

## 5 EL PROGRAMA DE HORKHEIMER PARA EL INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL

Horkheimer había sido “Privatdozent” de Hans Cornelius desde 1925 en la Universidad de Frankfurt. Debido y muy concretas circunstancias, en 1931 pasó de ser “Privatdozent” a Catedrático de Sociología en Frankfurt<sup>19</sup> y director del Instituto de Investigación Social<sup>20</sup>. Como ya se ha señalado, unos meses antes de que Adorno pronunciara su conferencia sobre “La actualidad de la filosofía”, Horkheimer dio su conferencia inaugural como director del Instituto para la Investigación Social: “El lugar actual de la Filosofía Social y las tareas de un Instituto para la Investigación Social”<sup>21</sup>. Adorno no hace en “La actualidad de la filosofía” ninguna referencia explícita al texto de Horkheimer. No obstante, ya el título “La actualidad de la filosofía” parece hacer una referencia implícita al título de Horkheimer: “El lugar actual de la Filosofía Social”. Trataré de explicitar eso implícito a continuación mostrando esquemáticamente algunas de las diferencias cruciales entre el programa que Horkheimer propone para Instituto para la Investigación Social y la concepción de la filosofía como interpretación de Adorno<sup>22</sup>. Lo que pretendo en este apartado es subrayar las diferencias de los dos programas filosóficos a principios de 1930: el de Adorno es una filosofía como interpretación de una realidad que aparece como indicio y el programa de Horkheimer para el Instituto para la Investigación Social que, como su nombre indica, se concibe en relación con la ‘investigación’ de las ciencias particulares.

El marco teórico y filosófico de la conferencia de Horkheimer es comparable al de “La actualidad de la filosofía”. Tanto Adorno como Horkheimer empiezan con

---

<sup>19</sup> “Horkheimer, antes de 1930, no había publicado nada más que una habilitación que pasó desapercibida, y dos, tres artículos conmemorativos. Tampoco su colaboración en el Instituto es digna de mención.” Rolf WIEGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988, pág. 50.

<sup>20</sup> Por enfermedad de Carl Grünberg, director en esa época, el amigo de infancia Friedrich Pollock, lo sustituyó durante un tiempo. El millonario Felix Weil, que había financiado el Instituto, propuso a Max Horkheimer como nuevo director, al tiempo que creó, financiándola también privadamente, la Cátedra de Sociología en la Universidad de Frankfurt, que también ocuparía Horkheimer en tanto que condición para devenir director del Instituto. Rolf WIEGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule*, op. cit., pág. 19-49.

<sup>21</sup> Max HORKHEIMER, “*Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*”, op. cit., págs. 20-35.

<sup>22</sup> Stefan Müller-Doohm también distingue la propuesta filosófica defendida por Adorno y Horkheimer a partir de estas dos conferencias. Stefan MÜLLER-DOOHM, *Die Soziologie Theodor W. Adornos*, págs. 33-50.



una crítica a filosofías importantes a principios del siglo XX como la ontología de Scheler, Heidegger y el positivismo. Ambos conciben asimismo la filosofía como cercana a las ciencias particulares. Pero es precisamente la concepción de esa cercanía y de las relaciones entre filosofía y ciencias particulares uno de los puntos neurálgicos que separan en este momento las propuestas filosóficas de Horkheimer y Adorno. Como mostré anteriormente, Adorno concibe la filosofía como interpretación de los resultados de la investigación que la filosofía interpretativa no acepta, a diferencia de la ciencia, como algo dado, sino ante los que se comporta como ante un enigma que es su tarea descifrar. Horkheimer propone como programa para el Instituto para la Investigación Social una Filosofía Social que trabajará en conexión con los resultados de la investigación a que llegan las ciencias particulares<sup>23</sup>. La relación entre la Filosofía social y ciencias particulares es concebida por Horkheimer a partir de una dialéctica general de teoría y praxis: la filosofía como teoría y la ciencia como *praxis*.

“Esa concepción según la cual el investigador tiene que ver la filosofía como un ejercicio incontrolable, quizás hermoso pero estéril científicamente, según la cual el filósofo por el contrario tiene que emanciparse del investigador porque dice no poder esperar en sus determinaciones de gran alcance, se supera en la actualidad con el pensamiento de una continua y dialéctica compenetración y desarrollo de la teoría filosófica y la praxis de las ciencias particulares.”<sup>24</sup>

La filosofía se concibe como una teoría que trabaja con y a partir de los resultados que obtienen las ciencias particulares en la investigación que Horkheimer concibe como *praxis*. Para él la respuesta a las preguntas filosóficas está dada en el progreso de la misma ciencia y empíricamente en el objeto resultado de la investigación. La relación entre ambas es una dialéctica entre universal y particular, de abstracto y concreto, teoría y praxis de modelo hegeliano que confía en el progreso histórico de la investigación.

“De ese modo no responde con un sí o un no a las preguntas filosóficas, sino que estas son incluidas dialécticamente en el proceso científico empírico, es de-

---

<sup>23</sup> “Que él [Adorno] sólo en 1938, ya en la emigración americana, pudo convertirse en colaborador del Instituto, debió tener que ver enteramente con su hasta entonces distinta concepción de la función de las ciencias empíricas.” Richard KLEIN / Johann KREUZER, / Stefan MÜLLER-DOOHM, (eds.), *Adorno Handbuch*, Stuttgart: J.B. Metzler 2011, pág. 39.

<sup>24</sup> Max HORKHEIMER, “Die gesellschaftliche Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, op. cit., pág. 29.

cir, la respuesta a ellas está dada en el progreso del conocimiento científico por el que su propia forma es afectada.<sup>25</sup>

Horkheimer seguiría suponiendo en esta formulación que respuesta a la pregunta a las preguntas filosóficas está en relación dialéctica con los resultados y los progresos de la investigación científica. La Filosofía Social es teoría que conecta de un modo dialéctico general con la investigación científica, concebida por Horkheimer como *praxis*. Para Adorno en cambio la interpretación<sup>26</sup> no consiste en una teoría general en relación dialéctica con los resultados de la investigación, sino que la propia interpretación es concretamente *praxis*. A partir de esta tesis Adorno esboza otra conexión de la interpretación con el materialismo. Pero para Adorno, y a diferencia de Horkheimer, la interpretación se relaciona con la *praxis* no desde una dialéctica de universal y particular, sino porque la disolución del enigma sucede en el ámbito de la realidad y no en el del conocimiento:

“Más bien la respuesta está en rigurosa antítesis con el enigma, ella necesita de la construcción a partir de los elementos del enigma y destruye el enigma, que no está lleno de sentido, sino que es insensato, en el momento en que aparece de golpe la solución. El movimiento que aquí se realiza como juego, se realiza con toda seriedad en el materialismo. Seriedad significa allí: que la evidencia no permanece en el ámbito cerrado del conocimiento, sino que es dada por la *praxis*.”<sup>27</sup>

## 6 FANTASÍA Y PRAXIS

Horkheimer critica en la conferencia inaugural en el Instituto para la Investigación social la expresión “interpretación constructiva”. “La subsanación de este déficit en el lugar de la filosofía social no parece que esté ni en una creencia en una de las más o menos interpretaciones constructivas de la vida cultural, ni en la promulgar

---

<sup>25</sup> Ibid., pág. 30.

<sup>26</sup> Jürgen Habermas ve en esta idea de interpretación adorniana como una regresión y renuncia a la racionalidad y al pensamiento discursivo que no me parece acertada en absoluto. No obstante, y a pesar de la forma errónea de entender la idea de interpretación en Adorno, sí que ha sabido ver que con ella Adorno se está separando del programa para el Instituto de Investigación Social de Horkheimer. “La filosofía que, se retira por detrás del pensamiento discursivo a la ‘rememoración de la naturaleza’ paga por la fuerza despertadora de su ejercicio con el rechazo de la finalidad del conocimiento teórico – y con ello aquel programa de ‘materialismo interdisciplinar’, en cuyo nombre la Teoría Crítica de la Sociedad se formó a principio de los años treinta.” Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pág. 516.

<sup>27</sup> 1, 338.

de nuevo sentido de la sociedad, del estado, del derecho etc.<sup>28</sup> Es cierto que Adorno no busca un sentido en su interpretación constructiva, pero también que el momento de construcción<sup>29</sup> de la interpretación es otra de las diferencias frente a la Filosofía Social de Horkheimer. Adorno escribe:

“Para el manejo del material conceptual hablo, intencionadamente, de agrupación y ensayo de ordenación, de constelación y construcción. Ya que las imágenes históricas, que no constituyen el sentido del existente, pero resuelven y disuelven sus preguntas, estas imágenes no son meros hechos evidentes [...] Ellas tienen que ser construidas por los hombres y se legitiman finalmente solo cuando la realidad se congrega en torno a ellas con relampagueante evidencia.”<sup>30</sup>

Adorno afirma que es la fantasía –y no la razón como *organon* clásico de la filosofía– la que es capaz de construir esas imágenes históricas que disuelven<sup>31</sup> los enigmas de lo real. Es la fantasía, que Platon expulsó de *La República* y que la ciencia tolera sólo como órgano de la “bella apariencia”, sin ninguna relación con lo real. Frente a la clásica separación filosófica entre apariencia y realidad, fantasía y razón, Adorno afirma que la construcción de figuras que disuelven los enigmas de lo real es un *ars inveniendi*. Ya que, aunque sus elementos son tomados de lo real, de los resultados de la ciencia más actual, la construcción de la figura, de la constelación, es producto de la fantasía. Es decir, el momento constructivo de la interpretación va más allá de los resultados que las ciencias particulares y la Filosofía Social de Horkheimer aceptan como algo dado en tanto que resultado de la investigación. Ese momento constructivo producto de la fantasía es también un momento que distingue a la filosofía de las ciencias particulares. Adorno escribe respecto de la interpretación concebida en este caso como *ars inveniendi*:

<sup>28</sup> Max HORKHEIMER, “Die gesellschaftliche Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, op. cit., pág. 29.

<sup>29</sup> El momento constructivo es central en todos los trabajos estéticos de Adorno, desde el subtítulo de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* hasta, evidentemente, la inconclusa *Ästhetische Theorie*. El papel de la construcción en la interpretación adorniana es una de las diferencias de base de ésta, respecto de todas las hermenéuticas ontológicas, pero también de las psicoanalíticas como las de Klages o Jung. 1, 341.

<sup>30</sup> 1, 341.

<sup>31</sup> Habermas ve en el papel que Wiesengrund da aquí a la fantasía una renuncia al “conocimiento teórico”. Es cierto que Adorno renuncia al conocimiento meramente teórico con la fantasía: pero precisamente porque ella permite ampliar ese pensamiento teórico con la praxis materialista y el momento constructivo inherente a lo estético. Jürgen HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, pág. 516.

“No obstante, el órgano de este *ars inveniendi* es la fantasía. Una fantasía exacta; una fantasía que se atiene estrictamente a los materiales que le ofrece la ciencia y que sólo va más allá de ella en los minúsculos rasgos de su ordenación: rasgos, en fin, que ella en principio tiene que darle a la figura a partir de sí misma.”<sup>32</sup>

La fantasía trabaja con el material que toma de la ciencia hasta que consigue construir una figura que ilumina el enigma y con ello lo disuelve. La disolución en la realidad del enigma es la única prueba de su “exactitud” convirtiéndose en un momento en que la interpretación conecta de un modo muy particular, como ya hemos señalado, con la *praxis* materialista. Las figuras que disuelven el enigma no están dadas en el mundo: sino que ellas, a modo en que lo hace el arte, disuelven enigmas en su creación a su vez de mundo. El momento creador de mundo en la construcción de la figura es propio de la fantasía. La exactitud de la construcción se logra cuando se logra hacer desaparecer el enigma en lo real. Y ambas son *praxis*.

## 7 ORIGEN DEL DRAMA BARROCO ALEMÁN Y FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

Tras esbozar las diferencias de la actualidad de la filosofía como interpretación respecto a la Filosofía Social de Horkheimer, intentaré señalar en este apartado las semejanzas de la concepción de la filosofía como interpretación y el modo en que Benjamin interpreta el drama barroco alemán en *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Otra de las diferencias de la filosofía adorniana con la filosofía de Horkheimer en esta época es su cercanía a la obra de Benjamin y el deseo de ambos de formular una concepción de la filosofía que finalmente logre “[...] apartarse del carácter pendenciero tradicional de la filosofía académica [...]”<sup>33</sup>. En una carta del 17 de julio de 1931 y después de haber leído “La actualidad de la Filosofía”, Benjamin expresa la cercanía a su pensamiento de esta conferencia de Adorno como sigue: “Para volver a mí: para mí está fuera de toda duda que este trabajo está logrado en su conjunto, que precisamente expone en su brevedad una fijación muy enfática de pensamientos primordiales de nuestro círculo y que posee todas las cualidades *pour faire date*, como dijo Apollinaire.”<sup>34</sup>

<sup>32</sup> 1, 342.

<sup>33</sup> Theodor W. ADORNO / Walter BENJAMIN, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, Carta de 17.07.1931.

<sup>34</sup> Theodor W. ADORNO / Walter BENJAMIN, op. cit., Carta de 17.07.1931.

No debemos olvidar que *Origen del drama barroco alemán* fue rechazado en la Universidad de Frankfurt como escrito de habilitación<sup>35</sup>. El hecho de que Adorno defiende en su conferencia inaugural esa universidad la filosofía de Benjamin expuesta en *Origen del drama barroco alemán* es un gesto muy significativo. Benjamin expresa concretamente la cercanía entre *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y la lección inaugural de Adorno como sigue:

“La frase en que usted perfila decisivamente sus posiciones frente a la filosofía académica dice textualmente: ‘La tarea de la ciencia no es investigar intenciones escondidas y disponibles, sino interpretar una realidad carente de intenciones en la medida en que la ella supera las preguntas mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, cuya concepción significativa es tarea de la ciencia.’ Suscribo esa frase. No obstante, a mí me habría sido imposible escribirla sin hacer referencia a la Introducción del libro sobre el Barroco. No es preciso que añada: en su lugar, todavía menos.”<sup>36</sup>

Esa nueva e incomparable idea, que Benjamin ya formula en el prólogo de *Origen del drama barroco alemán*, es precisamente lograr interpretar una realidad no intencional mediante la construcción de figuras. Benjamin escribe: “El grupo de conceptos que sirve para exponer una idea se hace presente como configuración de ellos. Ya que las ideas no están encarnadas en los conceptos. Las ideas son más bien su ordenación virtual objetiva.”<sup>37</sup> Para Benjamin la verdad es una construcción a partir de elementos reales carentes de intención. La idea no ha de entenderse platónicamente sino en tanto que configuración construida con estos conceptos. Así se ha de entender la tesis: “El drama barroco en tanto que tratado filosófico-artístico es una idea”<sup>38</sup> Una idea en tanto que constelación a partir de elementos tomados de lo real que disuelve algunos de los enigmas de la realidad histórica del Barroco.

---

<sup>35</sup> “Presentado en 1925 como escrito de habilitación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, fue rechazado por incomprensible. Sólo hace algunos años salió a la luz, que ese resultado se produjo precisamente por causa de la carta de recomendación de Hans Cornelius, en la que también participó su asistente en el momento Max Horkheimer.” Axel HONNETH, Axel / INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (ed.), *Schlüsseltexthe der kritischen Theorie*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, pág. 118.

<sup>36</sup> Theodor W. ADORNO / Walter BENJAMIN, *Briefwechsel 1928 – 1940*, op. cit., Carta de 17.07.1931. Benjamin comete en esta carta un acto fallido: en la conferencia de Adorno se lee “La tarea de la filosofía [...]”.

<sup>37</sup> Walter BENJAMIN, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, pág. 16.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 20.

Adorno afirma partiendo del “Prólogo epistemo-crítico” del *Origen del drama Barroco alemán* que la filosofía como interpretación constituye el “programa de todo conocimiento materialista”. La idea de interpretación como construcción y constelación a partir de elementos de lo real. La realidad es concebida por Benjamin como no intencional por ello la interpretación necesita del momento constructivo que Adorno, yendo más allá de *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, interpreta en clave materialista.

“[...] Aquí se debe buscar la aparentemente tan sorprendente y extrañada afinidad que existe entre la filosofía interpretativa y aquel tipo de pensamiento que niega más severamente la representación de lo intencional: con el materialismo. Interpretación de lo carente de intención mediante el montaje de elementos analíticamente aislados e iluminación de lo real mediante esa interpretación: ese es el programa de todo conocimiento verdaderamente materialista.”<sup>39</sup>

Aunque Adorno no explicita muy exhaustivamente la relación con el materialismo y con Marx en esta conferencia, creo que puede mostrar que la realidad concebida materialistamente como no intencional, como enigma, es comparable con la concepción de Marx del fetichismo de la mercancía. La carencia de sentido no es un postulado ontológico sino producto de la abstracción, del valor de cambio. El carácter de fetiche de la mercancía, el carácter enigmático de la realidad no puede explicarse atribuyéndole un sentido ni se resuelve mediante la investigación: sólo podría *disolverse* su carácter de fetiche de lograrse una construcción de la forma mercancía. Adorno escribe a este respecto:

“Supuesto, no obstante –pongo un ejemplo como experimento mental, sin afirmar su ejecutabilidad de hecho–, supuesto, que sea posible agrupar de tal modo los elementos de un análisis social de tal modo que su relación componga una figura en que cada momento aislado esté superado; una figura que, por supuesto no se encuentra dada orgánicamente, sino que ante todo tiene que ser construida: la forma mercancía. Con ello, entonces, no estaría eliminado de ninguna manera el problema de la cosa en sí; tampoco se eliminaría si se mostraran las condiciones sociales bajo las que surge el problema de la cosa en sí, como todavía Lukács pensó la solución; ya que el contenido de verdad de un problema es principalmente distinto de las condiciones históricas y psicológicas a partir de las que se origina. Pero sería posible que, ante una construcción suficiente de la forma mercancía, el problema de la cosa en sí desapareciera sin más: que

<sup>39</sup> 1, 335-336.

la figura histórica de la mercancía y del valor de cambio iluminara a modo de foco la configuración de una realidad, para cuyo sentido ulterior se esforzaba en vano la investigación del problema de la cosa en sí, porque ella no tiene ningún sentido ulterior que sea separable de su irrepetible y única aparición histórica.”<sup>40</sup>

Otro modo en que la interpretación se apropia del materialismo es mediante la negación del sentido inmanente o trascendente de lo real. Por detrás de la realidad devenida mercancía no hay ninguna intencionalidad. Si leemos a Marx en *El capital* a propósito del carácter enigmático de la forma mercancía, vemos que ese carácter enigmático es comparable al momento de no-intencional de los elementos de lo real que la interpretación adorniana no elimina, sino que la construcción de la figura hace legibles. Marx escribe:

“El valor no tiene escrito en la frente lo que es. El valor transforma más bien todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más tarde, los hombres buscan descifrar el sentido del jeroglífico, llegar a la parte de atrás del secreto de su propio producto social; ya que la determinación de los objetos de uso como valores es su producto social como el lenguaje.”<sup>41</sup>

Para Marx, el producto del trabajo abstracto es transformado por el valor en un jeroglífico social, en un enigma que no tiene un sentido inmanente o trascendente sobre el que descansa. La forma mercancía tampoco puede obtenerse como resultado de la investigación social en tanto que explicación de las condiciones históricas y sociales que provocaron el surgimiento la mercancía, que Lukács intenta en *Historia y conciencia de clase*. De lo que se trata es de construir la constelación forma mercancía, escribir el jeroglífico para que se haga visible en su figura esa realidad insensata. Dicho con Marx: “el valor no tiene escrito en la frente lo que es”. Más bien la ‘frente’ -lo real- se convierte en el capitalismo en un jeroglífico social que la construcción de la forma mercancía por la interpretación podría iluminar. La forma mercancía no es una superestructura que pudiera deducirse de una infraestructura histórica. La forma mercancía debe ser construida, en tanto que constelación que reúne en su figura los elementos fragmentarios, aislados e insensatos de lo real. Y ella puede construirse en tanto que se reúnen los elementos aislados en la realidad capitalista hasta lograr dibujar una figura que se convierte

---

<sup>40</sup> 1, 337.

<sup>41</sup> Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1969, pág. 53.

ella misma en disolución del enigma al hacer visible la realidad. Se trata, según Adorno, de un “cambio de perspectiva”<sup>42</sup>, de una nueva relación entre ontología e historia en que Adorno profundizará un año después en “La idea de historiantural”:

“Con ello la relación entre ontología e historia sería planteada de un modo en principio distinto, sin necesidad de recurrir para ello a la astucia del arte, ni de ontologizar la historia como totalidad en pura ‘historicidad’ con lo que se perdería toda tensión entre interpretación y objeto y meramente quedaría un historicismo enmascarado. En lugar de ello, según mi concepción, la historia ya no sería nunca más el lugar a partir del que se elevan las ideas y desaparecen de nuevo, sino que las imágenes históricas serían ellas mismas en cierto modo ideas, cuya relación hace la verdad, en lugar de que la verdad esté ya dada como intención en la historia.”<sup>43</sup>

El momento constructivo de la interpretación y el hecho de que su criterio de verdad consista en la efectiva disolución del enigma conecta además esta idea de interpretación con la idea de praxis materialista en lo que es una inversión de la tesis XI sobre Feuerbach:

“Sin embargo, no se supera la realidad en el concepto; pero a partir de la construcción de la figura de lo real se sigue de una vez por todas en el acto la exigencia de su transformación real. El gesto transformante del juego de disolución de enigmas –no la mera solución como tal proporciona el tipo de soluciones, sobre las que sólo dispone la praxis materialista. [...] Cuando Marx reprochó a los filósofos que sólo habían interpretado el mundo diversamente, y frente a ellos defendió, que se trataba de transformarlo, esta frase es legítima no simplemente a partir de la praxis política, sino del mismo modo a partir de la teoría filosófica. En la aniquilación de la pregunta se mantiene en primer lugar la legitimidad de la interpretación filosófica y el puro pensamiento no puede realizarla a partir de sí mismo: por eso obliga a pasar a la praxis.”<sup>44</sup>

Lo materialista es la construcción de figuras mediante el *ars inveniendi* a partir de elementos aislados de lo real y el hecho de que sólo la realidad, la *praxis* que disuelve el enigma, permite hacer verdadera la interpretación. La verdad de la construcción que interpreta no vive en el mundo ideal, sino que la disolución de

---

<sup>42</sup> 1, 356.

<sup>43</sup> 1, 337-338. En la conclusión se harán evidentes algunas de las diferencias entre la historiantural y la concepción de la historia de Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica.”

<sup>44</sup> 1, 339.



un enigma inmanente: no se trata de leerle la frente al valor buscando un sentido sino de construir la figura que disuelva el enigma del valor. Y son los momentos de construcción y disolución de lo enigmático los que permitirán a Adorno una peculiar conexión de esta idea de interpretación con la filosofía de Marx y en concreto con la tesis IX sobre Feuerbach: “los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo” buscando un sentido por detrás de la realidad enigmática. “De lo que se trata” en la filosofía actual como interpretación, es de transformarlo mediante la construcción de figuras que disuelven los enigmas en la realidad.

## 8 A MODO DE CONCLUSIÓN: INTERPRETACIÓN MATERIALISTA Y TEORÍA CRÍTICA

Creo que el programa adorniano de una filosofía como interpretación además de ofrecer una alternativa al programa de Filosofía Social propuesto por Horkheimer en 1931 para el Instituto de Investigación Social<sup>45</sup> presenta además diferencias clave con la concepción de la Teoría Crítica formulada por Horkheimer en 1937 en “Teoría tradicional y teoría crítica”. Señalaré esquemáticamente a modo de conclusión algunas de esas diferencias para mostrar que, en una actualidad en que la Teoría Crítica ha acabado por convertirse en tradicional, la propuesta de interpretación materialista de Adorno es tan actual como en 1931.

Una de las novedades introducidas por Horkheimer en 1937 para formular su noción de teoría crítica frente a la teoría tradicional es el materialismo. Pero el modo en que Horkheimer se apropia del materialismo para su concepción de una Teoría Crítica es muy distinto al modo en que lo hace Adorno con su idea de interpretación. Horkheimer utiliza en “Teoría tradicional y teoría crítica” una concepción materialista general y en términos de filosofía de la historia y concibe la teoría crítica como trabajando a la vez con esas categorías generales heredadas del marxismo y con las ciencias particulares, repitiendo en cierto modo la relación dialéctica entre teoría crítica y ciencias particulares que ya defendió en 1931. Coinci-

---

<sup>45</sup> Conviene enfatizar que estoy hablando del programa de Horkheimer de la Filosofía Social a principios de 1930 y de la propuesta adorniana en esa época de una filosofía como interpretación frente a la investigación social. Estas propuestas son revisadas y discutidas por ambos en la década de 1930 a 1940 y puestas en común con la escritura, ya en el exilio forzado, de los fragmentos filosóficos que conocemos como *Dialéctica de la Ilustración*. Lo que pretendo mostrar en este artículo es la distancia entre ambos pensadores a principios de la década de los treinta del siglo pasado. Un tratamiento intensivo de la evolución o cambio posterior en sus pensamientos requiere, por su complejidad, de otro texto, como esbozaré en la conclusión.

diendo curiosamente con la formulación de Adorno en “La actualidad de la filosofía”, Horkheimer habla también en 1937 de la teoría crítica como comportamiento. Pero se trata de un comportamiento que se supone una filosofía de la historia de gran formato, una dialéctica de universal y particular orientada a la transformación de la sociedad concebida materialistamente como una totalidad irracional: “Un comportamiento que, orientado hacia esa emancipación, tiene como meta la transformación de la totalidad, puede muy bien servirse del trabajo teórico, tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad establecida.”<sup>46</sup> La diferencia con la lógica dialéctica de Hegel es que emancipación no es concebida en términos teóricos de identidad entre sujeto y objeto sino que –en una lectura simplificada de Marx– se sitúa en la reconciliación en un futuro histórico.

“Pero el comportamiento conscientemente crítico es inherente al desarrollo de la sociedad. La construcción del acontecer histórico como el producto necesario de un mecanismo económico contiene, al mismo tiempo, la protesta contra ese orden, originada justamente en ese mecanismo, y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de un mecanismo, sino de sus mismas decisiones. El juicio acerca de la necesidad del acontecer, tal como este último se ha dado hasta ahora, implica aquí la lucha por transformar una necesidad ciega en otra plena de sentido.”<sup>47</sup>

Esta cita hace evidentes diferencias fundamentales entre la interpretación materialista y la teoría crítica. Adorno no supone ninguna concepción de la historia como totalidad de los antagonismos, sino que el comportamiento que interpreta ve en cada objeto concreto un signo, fetichismo de la mercancía, que ha de descifrar. La narración total –aunque sea antagónica y materialista– del proceso histórico no tiene lugar en la concepción de la filosofía como interpretación de Adorno: interpretación que disuelve enigmas históricos concretos mediante la construcción de figuras y no mediante la narración del devenir objeto mercancía. Tampoco postula una reconciliación ni la idea de transformación futura llena de sentido. Para Adorno la realidad es insensata y la construcción de la forma mercancía que podría iluminarla no la ilumina buscando detrás de ella la sensatez sino disolviendo el enigma.

---

<sup>46</sup> Max HORKHEIMER, “Teoría tradicional y teoría crítica”, op. cit, pág. 241.

<sup>47</sup> Ibid., pág. 259.

Aunque no puedo seguir desarrollando las diferencias entre Horkheimer y Adorno en este artículo, soy consciente de habría que seguir las huellas de estos dos comportamientos filosóficos hasta *Dialéctica de la Ilustración*. A pesar de su acercamiento a Horkheimer y su participación en la emigración en el Instituto para la Investigación Social a partir de 1938 en Estados Unidos y la escritura de *Dialektik der Aufklärung*, Adorno mantiene esta idea de interpretación durante toda su obra. De hecho, la que se supone escritura conjunta de la *Dialektik der Aufklärung* no lo es tanto porque, podría probarse que el capítulo sobre “Begriff der Aufklärung” es ejercicio de la Teoría Crítica propuesta por Horkheimer como filosofía marxista de la historia en comparación con la realidad histórica europea a principios de 1940 y que Adorno escribe el capítulo sobre “Odysseus: oder Mythos und Aufklärung” que consiste en una interpretación<sup>48</sup> que construye una constelación de la formación de la identidad personal a partir de la agrupación e interpretación de elementos de la epopeya homérica<sup>49</sup>. Otro enigma que reclama la construcción de la constelación que lo disuelva.

---

<sup>48</sup> He intentado mostrar frente a la recepción oficial de Jürgen Habermas y Axel Honneth de *Dialektik der Aufklärung* que el capítulo sobre Odiseo es ejercicio de la idea de interpretación que Adorno propone en 1931. Vanessa VIDAL, “Theodor W. Adornos Deutung der *Odyssee*”, *Ibero-amerikanisches Jahrbuch für Germanistik*, ed. p. I. Hernández y M. Vedda, 5, 2011, págs. 119-135.

<sup>49</sup> Aunque no pueda profundizar en este artículo en ello, la escritura conjunta de *Dialektik der Aufklärung* no hace del texto una unidad. Es evidente y está demostrado que los distintos fragmentos que componen *Dialéctica de la Ilustración* no son producto de un trabajo conjunto de Horkheimer y Adorno. Friedemann Grenz por ejemplo ha mostrado que el “Prólogo”, el capítulo “Concepto de Ilustración” y “La industria cultural” habrían sido escritos por ambos autores. Indiscutible es la autoría única de Adorno del primer excurso “Odiseo, o mito e Ilustración”, “Elementos de antisemitismo” y la parte final de la obra “Apuntes y esbozos”. Friedemann GRENZ, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, pág. 257. Aunque sólo a modo de indicación, el hecho de que los fragmentos que *Dialéctica de la Ilustración* constela puedan separarse por autoría reforzaría la tesis de las diferencias –a pesar de esa colaboración conjunta– entre ambos pensadores. Diferencias que todavía no han sido explicitadas en profundidad en la recepción de la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt hasta hoy.