

Giuseppe Bedeschi

La Escuela de Frankfurt

Una introducción

Traducción de Manuel Cuesta



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Introduzione a la Scuola di Francoforte*

Diseño de colección: Estrada Design

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Ilustración de cubierta: Tumba de Karl Marx en el cementerio de Highgate,
Hampstead, Londres, ca. 1970.

© ACI / Bridgeman / John Gay

Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© Giuseppe Bedeschi, 1985, 2024

© de la traducción: Manuel Cuesta Aguirre, 2024

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2024

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-1148-639-2

Depósito legal: M. 2.860-2024

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9	Preámbulo
15	1. La fundación del Instituto para la Investigación Social y la primera formulación de la «teoría crítica»
38	2. Psicoanálisis y marxismo. La psicología social analítica
60	3. El nazifascismo como hijo legítimo del liberalismo
82	4. Los estudios sobre la autoridad y la familia
111	5. La «teoría crítica» en la segunda mitad de la década de 1930
139	6. El advenimiento del totalitarismo en el análisis de la «teoría crítica»
159	7. Contra la sociedad tecnológica
192	8. Epílogo
221	Cronología
241	Bibliografía

Preámbulo

Se conoce como «Escuela de Frankfurt» el movimiento cultural –filosófico, sociológico, político– nacido en Alemania a principios de los años veinte del pasado siglo, en el seno del Instituto para la Investigación Social (Institut für Sozialforschung), fundado en Frankfurt. A partir de 1933, con la llegada al poder del nacionalsocialismo, los miembros del instituto se vieron obligados a emigrar y la publicación de su revista, *Zeitschrift für Sozialforschung*, tuvo que trasladarse a París. Los principales miembros de la Escuela de Frankfurt –Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Karl Wittfogel, Erich Fromm– encontraron refugio posteriormente en Estados Unidos, donde la Universidad de Columbia puso a su disposición una sede y les proveyó de los medios necesarios para continuar sus estudios e investigaciones. Después de la Segunda Guerra Mundial, Horkheimer y Adorno re-

gresaron a Alemania, pero Marcuse, Wittfogel, Löwenthal y Fromm decidieron permanecer en Estados Unidos.

El destino de la Escuela de Frankfurt es singular, ya que su época de máxima repercusión en la cultura occidental se limitó a los años sesenta y setenta del siglo XX. Aquella fue, en efecto, la edad de oro de la «recuperación» de autores como Horkheimer, Adorno, Marcuse –quien tuvo una amplia difusión a escala mundial sobre todo con *El hombre unidimensional*, publicado en 1964–, Benjamin, Fromm, etc., cuyos escritos, que habían aparecido en gran parte durante las décadas de 1930 y 1940, fueron entonces exhumados y traducidos a las principales lenguas occidentales y acabaron convirtiéndose en los «manifiestos filosóficos» de la «nueva izquierda». 1968 fue, como es sabido, el año mágico de aquel movimiento. Pero solo fue el inicio de un periodo que se prolongaría, al menos en lo que se refiere a sus efectos sobre la mentalidad en boga, durante unos cuantos años (*grosso modo* un decenio): el periodo de la guerra de Vietnam –con la profunda impresión que aquel conflicto causó en la opinión pública de todo el mundo–, de las revueltas estudiantiles en los campus estadounidenses –revueltas que no tardaron en propagarse también por Europa occidental–, del mayo francés y de la «revolución cultural» china, del guevarismo, etc. Símbolos, todos ellos, de una época en que la transformación revolucionaria de la sociedad parecía estar a la orden del día conforme a un proyecto que tanto más apasionante se antojaba cuanto que habría debido realizarse con base en módulos completamente nuevos respecto al resto de las experiencias revolucionarias del siglo XX (en primer lugar, respecto a la experiencia soviética, que tras el terror estalinista había derivado en una suerte de totalita-

rismo burocrático que ahogó cualquier vitalidad de la «sociedad civil»).

La Escuela de Frankfurt había estado expresando, ya desde la década de 1930, tales exigencias de renovación tanto para la idea como para la práctica de la revolución. Sus temas centrales habían sido, en efecto, la equiparación de fascismo, estalinismo y sociedad unidimensional (la sociedad industrial avanzada, dominada por las férreas reglas del «aparato» y modelada por la industria cultural, es decir, por la mercantilización de toda la vida espiritual); la crítica de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas, que comportaban inevitablemente el dominio del hombre sobre el hombre (a diferencia de cuanto había pensado el marxismo clásico, para el cual la ciencia y la tecnología eran cosas en cierta medida neutrales, esto es, utilizables tanto por la burguesía como por el proletariado; se entiende, claro, que para fines distintos y, de hecho, opuestos); la exigencia de una liberación «total» que, para serlo verdaderamente, tendría que pasar, antes que nada, por una regeneración completa de la persona humana (de ahí los estudios sobre la «personalidad autoritaria», así como la tentativa de renovar y completar el marxismo con temáticas psicoanalíticas); la constatación del desfallecimiento del potencial revolucionario de la clase obrera en los países más desarrollados, y la identificación de los nuevos sujetos revolucionarios con los intelectuales no conformistas –o bien no domesticados por el «sistema»–, con los marginados, con los oprimidos por motivos raciales, con los pueblos del tercer mundo. A estos temas cabría añadir otros que examinaremos a lo largo del presente libro.

Hoy en día, muchos años después de su florecimiento inicial y su posterior renacimiento en los años sesenta-se-

tenta¹, podemos analizar un fenómeno cultural como el de la Escuela de Frankfurt con el debido distanciamiento y extraer de tal examen útiles indicaciones y enseñanzas.

Analizando la experiencia de la Escuela de Frankfurt se imponen, en efecto, una serie de constataciones de fondo. En primer lugar, la persistente y continua representación del pensamiento utópico en el seno de unas sociedades cada vez más caracterizadas por un potente desarrollo de la ciencia, de la industria y de la tecnología más sofisticada; en segundo lugar, el resurgir del mito –ataviado como una crítica de la sociedad industrial avanzada que es, bien mirado, un rechazo de esta– a partir de un complejo doctrinal y de una tradición intelectual –el marxismo–, los cuales en principio se caracterizarían, antes bien, por una inspiración marcadamente realista y por una honda adhesión tanto a los valores ilustrados como a los resultados prácticos de la Revolución industrial. Estos dos importantes temas, aunque no están en el centro del presente trabajo, sí que pueden ser reproblematicados y esclarecidos mediante una reconstrucción analítica de la producción teórica de la Escuela de Frankfurt. Y precisamente en tal reconstrucción reside el tema central de este libro. Las principales conclusiones al respecto las encontrará el lector en el capítulo final («Epílogo»); son las conclusiones que el autor de estas páginas consideró que podía extraer del análisis global de la experiencia de la mencionada escuela.

Debo al lector, por último, otra aclaración. Mi reconstrucción de la experiencia «frankfurtesa» se detiene en 1950,

1. Téngase en cuenta que la edición original del presente libro apareció en 1985. (*N. del T.*)

esto es, ante el umbral del regreso de Horkheimer y Adorno a Alemania. Y eso obedece a dos motivos (dos motivos que son, en realidad, uno solo). En primer lugar, porque el regreso a Alemania de los dos principales representantes del Instituto para la Investigación Social incidió fuertemente en la composición de la propia institución (no pocos de cuyos miembros de más renombre se quedaron, en efecto, en los Estados Unidos); en segundo lugar, porque la reanudación de la actividad del instituto en Frankfurt se benefició de la aportación de una generación más joven –Habermas, Schmidt y otros– cuya formación y cuyas exigencias determinaron una fase de la escuela sustancialmente nueva. A ello se debe que los escritos de figuras «frankfurtesas» aparecidos con posterioridad a 1950 hayan quedado casi completamente al margen del panorama esbozado en las páginas que siguen.

Giuseppe Bedeschi
2024

1. La fundación del Instituto para la Investigación Social y la primera formulación de la «teoría crítica»

El Instituto para la Investigación Social fue fundado en 1922, en Frankfurt, por un grupo de intelectuales marxistas. Inicialmente se plantearon llamarlo Instituto para el Marxismo, pero acabaron abandonando esa idea por motivos de conveniencia académica. Aunque el instituto era, en efecto, autónomo en términos de financiación –surgió gracias a una generosa donación del acaudalado industrial Hermann Weil, cuyo hijo Felix era uno de los socios fundadores–, fue afiliado a la Universidad de Frankfurt y reconocido por el Ministerio de Educación; eso le daba notables ventajas en materia de estabilidad y prestigio. (El acuerdo alcanzado con el ministerio establecía, entre más cosas, que el director del instituto fuese un catedrático universitario.) Con tal reconocimiento académico, el Instituto para la Investigación Social se convirtió en el primer organismo universitario alemán declaradamente marxista y formado íntegramente por marxistas.

El primer director del instituto fue un economista, Kurt Albert Gerlach, quien sin embargo no pudo dar su impronta

personal a la institución que dirigía, pues murió prematuramente a los pocos meses de asumir el cargo de director. Le sucedió Karl Grünberg, quien fuera profesor de ciencias políticas en la Universidad de Viena y fundador, en 1910, de la revista *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* [Archivo para la Historia del Socialismo y del Movimiento Obrero], donde colaboraban eminentes pensadores y estudiosos marxistas (entre otros, Lukács y Korsch). En su discurso oficial de toma de posesión del cargo de director (1924), Grünberg afirmaba que el instituto se planteaba el objetivo de comprender el mundo y, a través de dicha comprensión, cambiarlo. Añadía que en el ámbito cultural no solo estaban los pesimistas, con su cantinela sobre la decadencia de Occidente, sino también aquellos –«cuyo número y cuya influencia no dejaban de aumentar»– que, además de creer esperanzados que se estaba acercando un nuevo orden, estaban «científicamente convencidos» de que tal orden sería el socialismo y de que había llegado, en consecuencia, «el momento de la transición del capitalismo al socialismo». «Supongo que es bien sabido» –dijo Grünberg en aquella ocasión– que este convencimiento es también el mío. Yo también milito entre los adversarios de ese orden económico, social y jurídico actualmente condenado por la historia, y entre los partidarios del marxismo.» Grünberg aclaró, no obstante, que la inspiración marxista del Instituto para la Investigación Social no había de implicar, en el plano teórico, la adhesión a ninguna ortodoxia, como tampoco, en el plano político, la adhesión a ningún partido¹.

1. Véase P. Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, Londres 1968, concretamente pp. 68-69 de la trad. it., *La cultura di Weimar*, Bari 1978

Bajo la dirección de Grünberg, la mencionada revista *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* se convirtió en la práctica en el órgano científico del instituto, en cuyo ámbito operaba un grupo de intelectuales de primerísimo nivel, destinados a ejercer una influencia nada desdeñable en una serie de corrientes de la cultura occidental del siglo XX: Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Franz Borkenau, Henryk Grossmann y, hacia el final de la década de 1920, Leo Löwenthal y Theodor Wiesengrund Adorno. Más tarde –a comienzos de la década de 1930–, entrarán a formar parte del instituto Herbert Marcuse y Erich Fromm.

Un salto cualitativo en toda regla se produjo, sin embargo, en 1929, cuando Grünberg tuvo que dimitir de su cargo de director por motivos de salud y le sucedió Max Horkheimer. Fue bajo la dirección de este último como el instituto conoció su mejor época y asumió las características culturales que solemos atribuir a la Escuela de Frankfurt.

Max Horkheimer había nacido en 1885 en Stuttgart, en el seno de una familia judía acomodada. En la universidad había estudiado psicología bajo la guía del gestaltista A. Gelb, y filosofía bajo la guía de H. Cornelius. En 1922 se había licenciado con este último, con un trabajo sobre la *Crítica del juicio* de Kant; tres años después se había habili-

–hay trad. esp. (i) de Nora Catelli, *La cultura de Weimar*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, y (ii) de Francisco Martín Arribas, *La cultura de Weimar. Una de las épocas más espléndidas de la cultura europea del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 2011–, y M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research (1923-1950)*, Boston / Toronto, 1973, concretamente pp. 14-15 de la trad. it., *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali, 1923-1950*, Turín 1979 (trad. esp. cit. en p. 242 *infra*, n. 3).

tado como *Privatdozent* con un trabajo igualmente dedicado a la *Crítica del juicio*.

Cuando, en 1930, Horkheimer se convirtió en director del Instituto para la Investigación Social, era un intelectual marxista independiente, de formación heterodoxa respecto al bolchevismo, toda vez que sus primeras simpatías ideológicas habían sido para Rosa Luxemburgo. Su postura política se desprende claramente de las notas y de los apuntes que tomó en Alemania entre 1926 y 1931, posteriormente recogidos en un volumen². En ellos desarrollaba un análisis nuevo e insólito respecto a las concepciones del marxismo clásico, un análisis que merece la pena examinar con detalle, ya que anticipa una serie de motivos de la posterior reflexión de la Escuela de Frankfurt.

En un fragmento cuyo significativo título rezaba «La impotencia de la clase obrera alemana», Horkheimer ponía de relieve que la situación obrera había cambiado radicalmente desde la época de Marx. En el siglo XIX era la norma, en efecto, que entre los empleados y los desempleados se verificara un trasiego continuo: a quienes estaban sin trabajo los podían volver a contratar al día siguiente; y quienes tenían trabajo podían perderlo en cualquier momento, de modo que en los rasgos esenciales seguían siendo iguales que sus colegas desempleados. Es decir, que en la clase obrera no había privilegiados: quien tenía trabajo hoy podía verse desempleado mañana, y viceversa. El resultado era una homogeneidad social y política del prole-

2. Véase H. Regius (pseudónimo de M. Horkheimer), *Dämmerung. Notizen in Deutschland 1926-1931*, Zúrich 1934, en lo sucesivo cit. según trad. it., *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Turín 1977 (trad. esp. cit. en p. 255 *infra*, n. 37).

tariado que apuntaba en su conjunto a la superación del dominio capitalista.

Más adelante –ya en el siglo XX–, la situación cambió de manera profunda, pues llegó a su maduración aquel proceso que el propio Marx había pronosticado: el número de obreros con trabajo –que no había dejado de caer con relación a la maquinaria utilizada– representaba ahora un porcentaje del proletariado cada vez más reducido. De manera que la clase proletaria había perdido su homogeneidad social y política y se había subdividido en dos estratos relativamente «estables» –los empleados y los desempleados–, lo que tenía unas graves consecuencias políticas que Horkheimer esbozaba así:

Para los obreros con trabajo –a quienes el salario y la pertenencia plurianual a los sindicatos y a las asociaciones les garantizan cierta seguridad de cara al futuro, por pequeña que sea–, cualquier acción política comporta el riesgo de una pérdida enorme. Los intereses de los obreros comunes –los que suelen tener trabajo– chocan con los de los obreros que siguen, todavía hoy, sin nada que perder excepto sus cadenas. Entre quienes tienen trabajo y quienes solo lo tienen de manera excepcional –o no lo tienen nunca–, se abre hoy un abismo análogo al que existió en su día entre el conjunto de la clase obrera y, frente a ella, el lumpemproletariado. Hoy la presión real de la miseria se ejerce, de manera cada vez más clara, sobre un estrato social cuyos miembros han sido condenados por la sociedad a la completa desesperación. El trabajo y la miseria se disocian, se reparten entre portadores distintos.

Con el resultado –subrayaba Horkheimer– de que a los obreros con trabajo ya no les interesaban los problemas de

la revolución, mientras que los obreros desempleados sí que tenían un interés inmediato y urgente por ellas, pero no poseían «la índole educable y organizable, la conciencia de clase y la fiabilidad de quienes por lo general están integrados en la empresa capitalista». Los desempleados constituían una masa disgregada y oscilante con la que era difícil emprender nada bueno en términos organizativos.

Esta situación –trágicamente agravada por la crisis económica que se desencadenó en 1929– se reflejaba, según Horkheimer, en la existencia de dos partidos obreros: el comunista y el socialdemócrata.

En el ámbito espiritual –decía Horkheimer–, la inquietud de los desempleados se traduce en una mera repetición de las consignas del Partido Comunista. Los principios no asumen una configuración adecuada a los tiempos –una configuración que tenga en cuenta la masa de material elaborado teóricamente–, sino que se adoptan de manera adialéctica. Y, así, la práctica política se queda coja también desde el punto de vista del aprovechamiento de todas las posibilidades disponibles de cara al fortalecimiento de las posiciones políticas, agotándose a menudo en directrices que no se siguen y en la crítica moral de los desobedientes y los díscolos.

La política comunista era, en resumidas cuentas, abstracta y veleidosa; reposaba en la pura y simple repetición de principios básicos y era incapaz de elaborar una táctica adecuada. El ala reformista del movimiento obrero había dejado de creer, en cambio, en la imposibilidad de una mejora efectiva en el marco del capitalismo, es decir, que se había integrado en el «sistema».

Dicha ala reformista –planteaba Horkheimer– ha terminado careciendo de todos los elementos de la teoría. Su dirección es la imagen exacta de sus miembros más fiables: muchos tratan de mantenerse en sus puestos por todos los medios, incluso a costa de renunciar a la más básica fidelidad a los principios. El miedo a perder el puesto se acaba convirtiendo, poco a poco, en el único motivo que puede explicar sus acciones.

Esa era la razón de que los políticos reformistas alemanes rechazaran el marxismo, considerándolo un error ya superado. De hecho esos políticos, que estaban plenamente satisfechos con el *statu quo*, habían pasado a ser los auténticos herederos del positivismo burgués, contrarios a cualquier tipo de teoría y partidarios del mero y simple «reconocimiento» de los hechos.

De ahí esa impotencia de la clase obrera alemana –y de sus expresiones políticas– de la que hablaba Horkheimer, caracterizados unos (los comunistas) por el «conocimiento» de los principios (abstractos), y los otros (los socialdemócratas), por el «conocimiento» (y el aprovechamiento en beneficio propio) de los «hechos»; privados unos de las nociones necesarias para preparar de forma teórica y práctica la revolución, y potencialmente capacitados los otros para producir tales nociones... pero absolutamente acomodados en lo existente y sin voluntad ninguna de cambiarlo; dogmáticamente convencidos unos, en fin, de que tenían toda la verdad de su parte –dispuestos incluso a imponer tal «verdad» a los disidentes, «recurriendo a la violencia moral y, llegado el caso, a la física»–, y atrapados los otros en el acostumbramiento y la rutina, abier-

tos a los transformismos y a las transacciones que hicieran falta³.

El lector atento no habrá dejado de advertir, en este análisis sociopolítico de Horkheimer –junto a un tema que pasará a ser, con razón, fundamental para la Escuela de Frankfurt: el de la incapacidad de la clase obrera para atacar al sistema capitalista–, un motivo bastante importante desde el punto de vista filosófico: el de la defensa de la dialéctica. Según Horkheimer, lo que les faltaba tanto a los socialdemócratas –inmersos, todos ellos, en la realidad del día a día– como a los comunistas –incapaces de encontrar las conexiones y las mediaciones entre los «principios» y la realidad– era la concepción dialéctica de la historia, o bien de la realidad concebida como historia.

La reivindicación de la dialéctica caracteriza, casi desde sus inicios, la producción teórica de Horkheimer y se convierte en el rasgo distintivo esencial del posicionamiento cultural de la Escuela de Frankfurt. Probablemente en eso haya que buscar la novedad más importante de la actividad del Instituto para la Investigación Social bajo la dirección de Horkheimer (frente al periodo de la dirección de Grünberg, durante el cual el instituto se dedicó básicamente a investigaciones «positivas» sobre la economía capitalista y sobre la historia del movimiento obrero). Horkheimer nunca deja de insistir enérgicamente en la ascendencia hegeliana de la concepción de Marx y del núcleo fundamental de la misma –la dialéctica–, aunque lue-

3. Véase M. Horkheimer, *Crepuscolo*, *op. cit.* en p. 18 *supra*, n. 2, pp. 62-68.

go se esfuerce por identificar las diferencias existentes entre la concepción de Hegel y la de Marx y por poner de relieve la «revisión» y corrección que el segundo llevó a cabo para con el primero.

El análisis que Horkheimer efectúa a este respecto retoma, en la sustancia, la interpretación que propusiera Engels. Hegel desarrolló el método dialéctico, pero al mismo tiempo lo «aprisionó» y «concluyó» en su propio «sistema». La consecuencia es que, en este autor, dicho método no se aplica al presente, sino solo al pasado. Hegel, en la medida en que plantea su sistema como algo absoluto, es idealista; sin embargo forjó todas las herramientas intelectuales para superar ese error. Mediante la dialéctica, cualquier cosa está sujeta, en efecto, al devenir; su nacimiento implica, por eso mismo, su envejecimiento y su muerte. Liberando a la dialéctica de su forma idealista y haciéndola suya, Marx dio una impronta particular al materialismo. Porque él nunca concibió el conocimiento como un mero «reflejo» de una realidad estática existente fuera del hombre y con independencia de él. Del mismo modo que, para Marx, el sujeto y el objeto nunca pueden coincidir completamente –salvo en la sensación, la cual opera, no obstante, sin conceptos–, al sujeto tampoco se le puede separar nunca del objeto de manera totalmente nítida. La actividad teórica no es el conocimiento inmóvil de un objeto fijo, sino que es, precisamente, actividad, o sea, que ella misma es un aspecto de la realidad, la cual está transformándose siempre. El mundo natural y social está siendo modificado continuamente por los hombres, quienes en esa praxis se están modificando incesantemente también a sí mismos y mo-

difican sus propias ideas⁴. De este planteamiento se desprende asimismo que no cabe considerar la naturaleza sin tener en cuenta la actividad humana, y que por tanto carece de sentido hablar de una dialéctica de la naturaleza entendida en términos ontológicos. Dicho de otro modo: Horkheimer, si bien acepta y hace suya la dialéctica *histórica*, rechaza en bloque el llamado «materialismo dialéctico», o bien la «dialéctica de la naturaleza» –en lo cual se diferencia sin duda de Engels–, una dialéctica destinada a convertirse, cada vez más, en la filosofía oficial de los partidos comunistas, empezando por el soviético.

Pero resulta –prosigue Horkheimer– que Marx no solo debe a Hegel una concepción dialéctica del conocimiento; también le debe la idea de que en la evolución histórica existen estructuras dinámicas y tendencias supraindividuales. La idea, con otras palabras, de que los hombres se ven implicados en formaciones históricas que tienen su propio desarrollo.

En esto –dice Horkheimer– Marx siguió la metodología de Hegel. Este último había afirmado que toda gran época histórica tiene sus propios principios estructurales; que los principios de las constituciones de los pueblos cambian según una ley interna; que, en las luchas de la historia universal, las naciones se enfrentan entre ellas y padecen sus destinos sin que el fundamento de todo ello resida, en modo alguno, en la psique de los individuos concretos, ni siquiera en una multiplicidad de los mismos.

4. Véase M. Horkheimer, «Materialismo e metafísica» (1933), en *id.*, *Teoría e crítica. Scritti 1932-1941 (= Kritische Theorie)*, ed. de A. Schmidt, vol. 1, Turín 1974, pp. 52 y 49 (trads. esps. cit. en p. 256 *infra*, n. 43).

Al mismo tiempo, sin embargo, Marx modificó profundamente la concepción de Hegel, porque él no buscó la raíz del movimiento dialéctico de las formaciones históricas en ningún espíritu abstracto hipostasiado, en ninguna razón motriz, en ningún pensamiento universal que desemboca en sí mismo, etc. Marx rechazó toda esa mitología idealista y la sustituyó por el conocimiento de los nexos reales, esto es, por la dialéctica que se da entre las distintas fuerzas humanas –fuerzas que se desarrollan en relación con la naturaleza– y las formas envejecidas de la sociedad. El espíritu entendido como un sujeto abstracto pierde, pues, esa suprema dignidad de potencia autónoma artífice de la historia, y esta última pasa a verse como el movimiento dialéctico de las relaciones conflictivas que son el caso entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre las distintas clases, entre la vieja organización del trabajo y las nuevas exigencias que emergen en la sociedad, etc. De este modo se salta de la metafísica a la teoría científica de la historia. Pero esta concepción, si bien es dialéctica –en la medida en que no se limita a un mero registro de los hechos, sino que capta estructuras dinámicas y tendencias supraindividuales–, no es ninguna construcción *a priori*, caracterizada por un *telos* inmanente. Se trata, antes bien, de una concepción económica o materialista que exige una reconstrucción meticulosa de los acontecimientos⁵.

Es evidente la influencia que ejercen en el marxismo dialéctico de Horkheimer las ideas de Lukács y Korsch; con-

5. Véase M. Horkheimer, «Storia e psicologia» (1932), en *id.*, *Teoría e crítica*, *op. cit.* en p. 24 *supra*, n. 4, vol. 1, pp. 15-18.