



## **HORKHEIMER: TRES MOMENTOS EN LA CRITICA A LA MODERNIDAD**

**José Arturo Salcedo Mena**

Universidad Nacional Autónoma de México

### **INTRODUCCIÓN**

Con el nombre de *Escuela de Frankfurt*, se reconoce a un distinguido grupo de intelectuales reunidos en el Instituto para la Investigación Social bajo la dirección de Max Horkheimer y que emigraron de Frankfurt hacia Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. Algunos de sus miembros, como se sabe, regresaron más tarde a Alemania y se reconstituyeron como grupo. Otros, como Lowenthal y Marcuse, en California, o Erich Formm, en México, cambiaron permanentemente sus lugares de residencia y desarrollaron su trabajo a partir de una experiencia distinta.

La llamada “Sociología Crítica” de la Escuela de Frankfurt propuso una nueva forma de comprensión sociológica, basada en una interpretación no dogmática de la teoría marxista, en particular la referida a la ideología a la luz de nuevos adelantos en el campo de la psicología y el psicoanálisis, de la sociología empírica y del propio desarrollo de la sociedad capitalista. Sin embargo, tal vez lo más importante fue la adopción de una nueva actitud hacia el objeto de estudio.

Horkheimer es muy explícito al señalar que la teoría crítica de la sociedad tiene por objeto a los hombres en tanto productores de su propia forma histórica de la vida, en su totalidad. Así, las situaciones reales que constituyen el punto de partida de la ciencia no se consideran simplemente como datos verificables o predecibles a partir de las leyes de probabilidad. Cada dato depende no solamente de la naturaleza, sino del poder que el hombre tiene sobre él. Los objetos, las formas de percepción, las preguntas que se formulen y el significado de las respuestas son productos de la actividad del hombre y del grado de su poder.

La sociología crítica en todas las fases de su desarrollo hace conscientemente suya la preocupación por la organización racional de la actividad humana y considera que es su tarea el iluminar y legitimar esa actividad. La teoría no se ocupa solamente de las metas que ya existen en las formas de vida existentes, sino de los hombres con todas sus potencialidades.

Con base en esta sugerente perspectiva de la sociología crítica, el presente trabajo pretende analizar primordialmente la crítica a la modernidad planteada por Max Horkheimer y a la vez evaluar su vigencia en relación

a la luz de la realidad presente. Con tal propósito, expondré en un primer apartado los tres momentos de la crítica a la modernidad: el programa de una teoría interdisciplinaria de la sociedad, el esbozo de una filosofía de la historia y, especialmente en sus últimos escritos, la relación de teología y teoría social; en un segundo apartado haré referencia al problema de la razón y la alternativa para la construcción de la sociedad futura que se ansía.

La idea directriz que guía este trabajo es que el pensamiento crítico de Max Horkheimer representa para la actualidad una vertiente fructífera en torno a la reflexión sobre la sociedad contemporánea y de sus modos de dominación y explotación de unos hombres por otros.

Como hipótesis central de esta investigación planteo lo siguiente: “Si en la sociedad contemporánea están presentes modos de control, dominación y de explotación, entonces el pensamiento crítico de Max Horkheimer es útil en el presente para la comprensión de la vida en tanto compleja, contradictoria, desconcertante e irreducible a sistema o mundo de vida planificado y controlable”.

La perspectiva desde la cual se pretende desarrollar esta investigación es la sociológica, específicamente desde el ámbito de la Teoría Crítica, entendiendo como *crítica* una actitud racional no dogmática que exige argumentaciones y su vinculación con la práctica para la comprensión de los fenómenos sociales.

## 1. LA CRÍTICA DE HORKHEIMER A LA MODERNIDAD

La idea de modernidad, en su forma más ambiciosa, ha sido la afirmación de que el hombre es lo que hace y que, por lo tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción –cada vez más eficaz por la ciencia, la tecnología o la administración–, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada esta última por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones. Es la razón la que anima a la ciencia y sus aplicaciones; es también la que dispone la adaptación de la vida social a las necesidades individuales o colectivas; y es la razón, finalmente, la que reemplaza la arbitrariedad y la violencia por el estado de derecho y por el mercado. La humanidad, al obrar según las leyes de la razón, avanza a la vez hacia la abundancia, la libertad y la felicidad. Las críticas de la modernidad cuestionan o repudian precisamente esta afirmación central.

El planteamiento de Horkheimer respecto a la crítica de la modernidad es paralelo al desarrollo propio de la Teoría Crítica: el programa de una teoría interdisciplinaria de la sociedad, el esbozo de una filosofía de la historia y, especialmente en sus últimos escritos, la relación de teología y teoría social.

### 1.1 Primer momento: interdisciplinario.

Esta primera fase se identifica por ser una forma de trabajo crítica del cientificismo dominante que tiende a desarrollarse ajeno a la praxis social, dividido en especialidades, desempeñando individualmente, y aceptando, como señala Horkheimer “la necesidad lógica del ego”. En este sentido, la actividad científica, tal y como se entiende tradicionalmente, es un momento del modo de producción social que consiste en mantenerla en su forma dada.

Lo que a Horkheimer le importa poner aquí en evidencia es que la Teoría Tradicional o Científico-Positivista y la filosofía se han convertido en formas de legitimación ideológicas al parcializar el conocimiento social y darle más importancia al estudio funcional de uno solo de sus aspectos sin dar sentido o unidad al lugar de la actividad científica en el marco del conjunto del devenir de la sociedad.

Para Horkheimer lo importante es plantear las bases de una “Teoría Crítica” de la sociedad que no tenga que depender de la simplicidad o coherencia lógica del sistema científico o de la orientación y metas de la investigación, girando en torno a sí misma, lo que implica fundamentalmente una modificación de la actitud del científico frente a su actividad. La Teoría Crítica en la medida en que intenta articular el estudio de la sociedad como un todo, es más que una teoría, un comportamiento crítico del sujeto que la lleva a cabo.

De aquí que para el pensamiento teórico corriente es común la separación entre valor e investigación, conocimiento y acción. De esta manera, este tipo de pensamiento otorga un marco fijo a la actividad del investigador. Su procedimiento teórico se reduce a la determinación de hechos a partir de sistemas de conceptos faltos de dirección, a la vez que mitad fantasía abstracta y mitad expresión impotente de estados de ánimo.

El estudio crítico de la sociedad que propone Horkheimer sólo es posible a partir de un comportamiento crítico, que comienza por no separar la actividad científica de los valores, en la medida que su objeto es reflexionar sobre el sentido de la vida en la sociedad y tratar de ir más allá de las tendencias coercitivas y disfunciones de la reproducción social. El comportamiento crítico está orientado hacia la emancipación que tiene como meta la transformación de una realidad opresiva. Esto lo expresa de la siguiente manera:

“Cuando nació la Teoría Crítica en los años veinte, surgió de las ideas relativas a una sociedad mejor; se comportaba críticamente frente a la sociedad e igualmente crítica frente a la ciencia. Lo que yo dije de la ciencia no es válido sólo para ella, sino también para el individuo. El individuo forja en su mente pensamientos; ¿pero qué es lo que le induce a tales pensamientos, por qué tiene esos pensamientos y no otros, por qué se ocupa apasionadamente de esas cosas y no de otras? De ello no sabe nada, de la misma manera que tampoco sabe nada la ciencia acerca de los motivos que le impulsan a elegir tal o cual dirección en su investigación.”<sup>1</sup>

La oposición de la Teoría Crítica a su concepto tradicional no surge, por lo tanto, de un objeto de estudio distinto cuanto de la actitud auto-reflexiva del sujeto que la ejerce. La diferencia que existe entre la Teoría Tradicional y la Teoría Crítica es respecto al papel de la experiencia. La Teoría Tradicional, encerrada en sí misma, no puede explicarse ni entenderse a partir de su propia investigación, “neutral” y al margen de su utilización, es decir, de los ciegos presupuestos teóricos que la rigen y a los que operativamente se sujeta. La Teoría Crítica exige, por el contrario, autoubicarse dentro de un contexto social que la orienta en relación con sus alcances. En tal sentido, la Teoría Crítica es el único y amplio juicio existencial sobre la realidad social vista como un todo.

Lo anterior significa que sólo desde una actitud autoreflexiva y moral es posible asumir en el análisis social un punto de vista *interdisciplinario*, más allá de las limitantes formales de las disciplinas y la especialización, que integre a todas aquellas ciencias que inciden en su desarrollo: la política y la economía, aunque también el psicoanálisis y el arte como un todo en sí. Esto quiere decir trabajar los problemas sociales desde distintas dimensiones sin olvidar que el primer compromiso crítico de lucha es la actividad del pensar que, por su propia condición, remite a la transformación histórica y a la realización de un estado de justicia entre los hombres.

## 1.2 Segundo momento: hacia una filosofía de la historia.

Este segundo momento de la Teoría Crítica se origina en el exilio de la Escuela de Frankfurt. El momento anterior se ve sometido a una revisión, a partir del impacto del genocidio desatado por el nazismo y agudizado por la firma del pacto Hitler-Stalin, la impresión del terrorismo staliniano y, posteriormente, por la experiencia de la cultura de masas americana.

<sup>1</sup> Cfr. Horkheimer, Max, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Ed. Península. Barcelona, 1976, p. 64

Como se sabe, Horkheimer abandonó Alemania pocos días después de la subida de Hitler al poder y permaneció casi un año en Ginebra y en París. En 1934, partió a Estados Unidos decidido a continuar con el Instituto, después de que en Frankfurt el edificio había sido clausurado por los nazis e incendiada la biblioteca. En Estados Unidos entró en contacto con el presidente de la Universidad de Columbia en Nueva York, Nicholas Murria Butler, y pudo de inmediato comenzar la instauración del Instituto. Friederich Pollock, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Erich Fromm y T.W. Adorno fueron sus más cercanos colaboradores.

La primera publicación del Instituto para la Investigación Social en Estados Unidos fue el libro *Autoridad y Familia*, dedicado a rastrear en la célula de las grandes colectividades sociales los mecanismos psíquico-morales de los generalizados comportamientos autoritarios en donde se señala que en la gran filosofía burguesa hasta principios del siglo XIX vuelve a hacerse presente, a pesar de todas las contradicciones internas, la negación de la actitud autoritaria; además, que la Ilustración no combatió la afirmación de la existencia de Dios, sino su reconocimiento basado en la mera autoridad, por lo que el hombre debe servirse de su propia capacidad espiritual y no estar dependiendo de autoridades.

De aquí que este segundo momento se caracteriza por la conversión de su proyecto inicial de reflexión meta-científica en una verdadera propuesta de la Filosofía de la Historia; es decir, la suspensión del proyecto interdisciplinario de investigación social por la insistencia en dar una visión del sentido del desarrollo de la historia humana, desde su aparición en la Tierra hasta su auto-aniquilamiento contemporáneo.

En contraste con el programa interdisciplinario y la confianza en la actividad científica auto-reflexiva del investigador defendida por el Instituto en la década de 1930, en la introducción a *Dialéctica del Iluminismo*, se dice lo siguiente:

“Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie. Habíamos subestimado las dificultades del tema, porque teníamos aún demasiada fe en la conciencia actual. A pesar de haber observado desde hacía muchos años que en la actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de la cultura teórica, creíamos poder guiarnos por el modelo de la organización científica, en el sentido de que nuestra contribución se limitase esencialmente a la crítica o a la continuación de doctrinas particulares (sociología, psicología, gnociología). Los fragmentos recogidos en este volumen demuestran que hemos debido renunciar a aquella fe.”<sup>2</sup>

Como apunta Cruz Rivero<sup>3</sup>, la idea central que anima la crítica frankfurtense es la concepción del Iluminismo como mito, luego de percibir en la realidad político-social contemporánea los síntomas de una *recaída en la barbarie*. Con un sello lapidario, dice, Horkheimer y Adorno señalaron que en la actualidad ya no hay más cambios; que un cambio es siempre hacia lo mejor y que en tiempos como éstos (de inminente victoria nazi), la angustia ha llegado al colmo, el cielo se abre y vomita su fuego sobre los ya perdidos.

Horkheimer, pues, acentúa su escepticismo frente al progreso y la creencia en una sociedad racional y sostiene que la desmitificación del mundo se ha convertido en un nuevo mito y más aún, en mero discurso ideológico de la industria cultural de degradación de masas.

### 1.3 Tercer Momento: Teológico.

En 1949, Horkheimer volvió a Alemania, y en noviembre de 1951 inauguró el nuevo edificio del Instituto para la Investigación Social y en el mismo mes fue elegido rector de la Universidad de Frankfurt, centro de la filoso-

<sup>2</sup> Horkheimer, Max y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1969, p. 82

<sup>3</sup> Cfr. Cruz, Juan, *Modernidad e Industria de la Cultura*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey – Plaza y Valdés, México, 1999, p.p. 102-103.

fía social en Alemania. Como se sabe, la Teoría Crítica se convirtió en el punto de partida de la protesta estudiantil. La generación de la década de 1960 anunciaba, basada en las ideas de la Teoría Crítica, una revolución contra el orden social existente y de la universidad, a la que el Instituto, paradójicamente, se había vinculado. Sin embargo, Horkheimer, no creía ya en la revolución ni en ningún movimiento de masas y acentuaba su pesimismo frente a los que creían que la filosofía podía ser una guía para el cambio.

El movimiento de la década de 1960 creía encontrar en la Teoría Crítica una fuente de inspiración contra las circunstancias existentes. Pero Horkheimer advertía que, en realidad, no existe receta alguna de tipo general a no ser la necesidad de introspección en la propia responsabilidad. Estas declaraciones sonaban no sólo distantes y opuestas al impulso del movimiento contracultural sino asimismo conservadoras. No obstante, él observaba que el auténtico conservadurismo que toma realmente en serio la tradición espiritual, se asemeja más a un modo de pensar revolucionario que a un radicalismo de derechas que supone su fin.

Al parecer, el entusiasmo del movimiento de la década de 1960 por una versión radical de la teoría de Horkheimer se debiera quizás al propio desconocimiento de su obra, en gran medida determinado por la tardía aparición de sus trabajos en la República Federal Alemana. Sobre este punto, Friedman explica lo siguiente:

“Adorno y Horkheimer aún después de que su apreciación sobre el poder auténticamente revolucionario del proletariado se tomara profundamente pesimista, rara vez consideraron opciones históricas explícitas frente al proletariado. En cierto modo, su gran esperanza estaba en el proletariado y el fracaso de éste los hizo menos optimistas. Por fin, aunque acogieron con entusiasmo el repentino ascenso de estudiantes y radicales en la década de 1960, procuraron distanciarse de ellos con prudencia. Fue Marcuse quien reconoció la necesidad de una fuerza revolucionaria exógena desde el punto de vista histórico y aceptó los movimientos estudiantiles y tercermundistas como las grandes opciones históricas frente al proletariado.”<sup>4</sup>

El pesimismo civilizatorio que envuelve a la filosofía crítica de Horkheimer y Adorno está marcado por las características de una época: en la primera mitad del siglo XX se hizo trizas el mundo de valores y creencias que había articulado la visión progresista de la historia, la certidumbre de un avance arrollador del conocimiento, las ilusiones de una marcha segura hacia un orden social más armónico. En tal sentido, Horkheimer se adelanta a lo que constituye uno de los debates intelectuales más importantes de nuestra época: el que, en el horizonte de una profunda crítica a la modernidad y en un entorno de crisis ideológica, política y de valores como asimismo de paradigmas fundacionales, pone en tela de juicio el sentido de la historia, la crisis de los grandes relatos, el descentramiento del sujeto, y las paradojas de la modernidad. Atrás han quedado las profecías de la razón y la ciencia, las quimeras humanistas, los paradigmas explicativos de la sociedad, las propuestas ideológicas, los modelos revolucionarios.

En los años recientes se han suscitado aún signos de una nueva barbarización de la historia y una irracionalidad acentuada: guerras civiles, odio racial, xenofobia, limpieza étnica, matanzas, fundamentalismos. Creo que las indagaciones de Horkheimer anticipaban el derrotero de nuestra propia contemporaneidad.

Es preciso señalar que entre los presupuestos claves de la crítica a la modernidad, está la crítica a la razón instrumental y la crítica a la homogeneización de la cultura centrada en la aniquilación del individuo y de la capacidad de autodecidir su vida otorgándole un sentido propio. De aquí, que es necesario revisar la noción de razón y la crítica la razón instrumental, para poder también arribar a la corroboración de la hipótesis planteada en este trabajo.

<sup>4</sup> Cfr, Friedman, Geroge, *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p.245.

## 2. ACERCA DE LA RAZÓN

La crítica de Horkheimer se orienta sobre todo en torno a un concepto clave: el concepto de razón y su historia en Occidente; esto es la historia del pensamiento como órgano de dominio. Como apunta Cruz Rivero<sup>5</sup>, la razón para Adorno y Horkheimer se hunde en una grave aporía: por un lado, la razón pretende ser el poder político y social, y, a la vez, la pretensión de validez racional no manchada de poder, por el otro. De esta dicotomía se derivaría el término de razón instrumental.

Desde la *Crítica de la Razón Instrumental*, publicado en 1967, Horkheimer distingue entre razón objetiva y razón subjetiva. Primeramente considera que la *razón objetiva* alude a todos los sistemas filosóficos, de Platón a Kant, que guiados por el principio clásico de Razón pretenden establecer a pauta para el pensamiento y la acción individuales de acuerdo con un sentido: la búsqueda del Bien Supremo, la construcción de una comunidad justa o la realización de la felicidad de los hombres. Consiste en la fundamentación de un orden justo, a través del conocimiento, críticamente responsable y la conciliación con el orden objetivo de lo racional (natural) como proyecto de emancipación de la existencia subhumana o presa de pasiones.

La *razón subjetiva*, al contrario de la anterior, significa la reducción de lo racional al conjunto de las expresiones comunes “del primer hombre que pasa por la calle”. Se trata de una concepción que tiene como rasgo fundamental la consideración de lo inmediatamente útil y funcional con vistas a la obtención de un fin claro para el sujeto privado individual. Pero también la adecuación de movimientos afines aceptados que se sobreentienden y que están encaminados a la satisfacción de un sistema de necesidades adecuadas a roles como ser productivo, guardar silencio, someterse a lo dado, comportarse con corrección, reprimir los instintos, etcétera.

El complejo concepto de razón de Horkheimer abarca el conjunto problemático de las contradicciones todas, espíritu y materia y el fenómeno de su reducción racionalizante, que separa al hombre de la naturaleza bajo el fin de la auto-conservación hasta su adecuación cínica a un presente opresivo. Subraya además la importancia de la razón objetiva frente a la unilateralidad de la razón subjetiva o instrumental que tiene como fin la sobrevivencia, desentendiéndose de toda dirección de trascendencia y sentido, pero insiste en que los dos conceptos de razón no son dos formas independientes o separadas de la mente, aunque su oposición exprese una antinomia; el problema se establece con el predominio moderno de la razón subjetiva, que implica la degradación de la ambición global y totalizadora de dar sentido al mundo.

La transformación de la razón objetiva en razón subjetiva instrumental en el hombre moderno se realiza a través de los patrones de comportamiento difundidos por los *mass media*. El predominio de razón subjetiva sobre la objetiva está determinado por el papel clave que en la cultura de masas juega la *industria cultural*, el cine, la radio, la televisión, y en definitiva el poder de la imagen en la racionalización de nuestros comportamientos miméticos. A través de la propaganda, los procesos de la industria cultural de masas despojan a todos los comportamientos y actos personales de su contenido y vínculo con la posible certeza de la experiencia individual.

Los puntos de vista propios y las opiniones cambian ahora de acuerdo con la necesidad de agradar o salvar antipatías. Lo importante es ahorrarse en lo posible los esfuerzos de una incertidumbre creadora. Nadie es más forjador de su destino, las técnicas de la cultura de masas determinan no sólo nuestros gustos sino todo nuestro cuerpo con modelos de comportamiento psíquico y físico tanto en las horas laborales como en las de relajamiento.

---

<sup>5</sup> Op. cit., p. 105

En lo político, señala Horkheimer que la época tiende a la aniquilación de todo aquello que guardaba relación con la autonomía, aunque fuera relativa, del individuo. Y el ocaso del individuo aclara la impotencia de los argumentos democráticos al tener que competir con métodos totalitarios, dado que la democracia no puede esperar rivalizar con la propaganda totalitaria a no ser que se comprometa su forma de vida democrática al poner en libertad las fuerzas destructivas del inconsciente.

Horkheimer precisa que las relaciones entre ciudadanos y gobierno sólo es directa en muy contadas ocasiones:

“Constituyen instancias mediadoras sobretodo los partidos, los órganos de la opinión pública, los medios de masas, los periódicos, la radio, la televisión y muchas otras cosas más. Los medios de masas, a su vez actúan sobre la relación entre el partido y el gobierno y entre el partido y los ciudadanos, y los partidos actúan sobre los medios de masas. El mecanismo es complejo. En los medios de masa, que en general atienden a la circulación, se imponen, subordinados a la integridad de la intención, a la buena voluntad, grandes intereses. Dependen de la popularidad, de la benevolencia de una serie de instancias, y también de la economía. El orden y la selección de las noticias ejercen su influencia aunque en sí sean correctas.”<sup>6</sup>

Así pues, la razón instrumental expresada en la ecuación acción racional con acuerdo a fines invade el lugar de la verdadera razón, es decir, la razón histórica, y que, en original sentido de *Logos* formula enunciados que son verdad o mentira y sirven para conocer la realidad pero no para someterla a fines, pues esto implica definir razón como poder. De esta manera, los fines, al someter al *Logos* lo circunscriben a la lógica de dominación. De acuerdo con Cruz Rivero<sup>7</sup>, esta razón instrumental cancela la línea divisoria entre la pretensión de validez de la razón en universalidad y la autoconservación. De aquí que esta razón se inspira en un modelo teleológico, en donde, por consiguiente, “lo que no se adopta al criterio del cálculo y la utilidad es, a los ojos del Iluminismo, sospechoso”.

## CONCLUSIONES

La pretensión de este trabajo ha sido el realizar un ejercicio de reflexión en torno al pensamiento de Horkheimer acerca de su crítica a la modernidad y de su propuesta de razón. Pero sobre todo la intención ha sido someter a análisis la hipótesis que sostiene que varios de los aspectos de dicha crítica tienen relevancia para el presente o que dadas las circunstancias del mundo contemporáneo es pertinente volver la mirada a la obra de Max Horkheimer.

Antes de contrastar los aspectos teóricos más importantes planteados en este estudio con circunstancias significativas del presente, considero conveniente subrayar algunos rasgos esenciales de este pensamiento crítico y que inclusive vienen siendo como un común denominador de la Teoría Crítica:

- a) Una orientación intencional hacia la sociedad, como una influencia de su raíz en Marx.
- b) Una oposición clara a los planteamientos de la tradición positivista de la ciencia.
- c) La vena crítica del pensamiento, tanto en el sentido de flexibilidad crítica como mirada crítica a la sociedad.
- d) Intento de unir el pensamiento teórico con la acción práctica.
- e) Orientación al futuro en el sentido de esperanza, expectativa y búsqueda de otras metas.

Con base en estos presupuestos, todas las críticas de Horkheimer de alguna manera prefiguraban circunstancias de nuestro presente. Pues como podemos constatarlo, la mundialización económica se halla profun-

<sup>6</sup> Horkheimer, Max, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Editorial Península, Barcelona, 1976, p. 73

<sup>7</sup> Op. cit., p.106

damente ligada al desarraigo cultural: la pérdida de sentimientos de identidad y la precariedad social se traducen en disgregación social, desarticulación de cohesión y solidaridad. La crisis del Estado y las rupturas de las unidades nacionales dejan a millones de seres humanos sin puntos de referencia. Esto desemboca en el culto de la fuerza y en la afirmación del derecho de los más fuertes a los más débiles. Asimismo los alcances de la ciencia han adquirido una dimensión que rebasa la imaginación, convirtiendo en la ciencia-ficción en un principio de realidad. Es cierto que la ingeniería genética puede curar enfermedades, pero también puede definir políticamente qué clase de hombre va a nacer; la realidad virtual puede proponer “otra” realidad para vivirla plenamente, pero sin asumir las consecuencias. Las profundas transformaciones geopolíticas, sociales y culturales que han tenido lugar en los últimos años nos han ubicado también a nosotros en un mundo incierto. Probablemente también somos nosotros una generación dañada, huérfana, privada de su herencia social y cultural, donde las personalidades se han llegado a convertir en hombres vacíos y en personajes esquizofrénicos. ¿No acaso Horkheimer en su crítica a la modernidad hace referencia a la melancolía, al desencanto, a la desilusión, a la ironía, a la nostalgia del pasado?

Al parecer nosotros tenemos una agravante: si de la melancolía, el desencanto y la desilusión brotaba la fuerza del pensamiento de Horkheimer para cuestionar perpetuamente al presente dirigiendo su mirada al futuro a partir de la mirada de ayer, para nosotros se ha desvanecido la memoria histórica y se ha anulado la perspectiva del futuro. De aquí que las vivencias se desplazan en el plano horizontal sin conocer pasado ni futuro sino sólo la simultaneidad y que el relativismo radical, la confusión de significados, la superposición caótica de imágenes, la disolución de lo existente en el mismo momento en que es, configuran una concepción de la vida que atraviesa todas las dimensiones sociales, políticas y culturales.

Por todo esto, creo que en el ámbito de las ciencias sociales el diálogo con Horkheimer es una vía que puede ser fructífera para la comprensión de nuestra sociedad contemporánea; pues la inquietud ante las limitaciones de los sistemas democráticos para responder a las demandas sociales, la incapacidad de los grupos dirigentes para elaborar un proyecto político viable, el vuelco hacia regímenes de derecha, el surgimiento de nuevos profetas del engaño, como que hacen revivir la atmósfera de la década de 1930 en Europa y la capacidad de ciertas ideologías para captar y racionalizar los rencores de sectores sociales marginados social y económicamente. Siguiendo a Horkheimer podemos concluir que nuestros tiempos agudizan las contradicciones y paradojas heredadas de la modernidad. Las actuales circunstancias, que con muchos signos de barbarie marcan el carácter destructivo de nuestro tiempo, o la inhumanidad mecanizada que deja a los jóvenes sin un futuro claro, han sido engendradas en el seno de un proyecto civilizador sustentado en el culto a la razón, o a la unilateralidad de la razón, es decir, de la razón instrumental. Pienso que el siglo XXI comienza con la mirada desencantada hacia el fracaso de los ideales de la modernidad pero probablemente también con el impedimento de soñar hacia el futuro. Estimo que son momentos de melancolía, desconcierto, contradicciones y rupturas intelectuales. Es por ello que considero útil repensar el planteamiento de Horkheimer a la luz de nuestra propia realidad. Creo que es preciso, como Horkheimer, ser “pesimistas teóricos” y “optimistas prácticos<sup>8</sup>”.

---

<sup>8</sup> *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, p. 70

**REFERENCIAS**

Horkheimer, Max. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Ed. Península. Barcelona, 1976

Horkheimer, Max y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur. Buenos Aires, 1969

Cruz, Juan W., *Modernidad e Industria de la Cultura*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey – Plaza y Valdés, México, 1999

Friedman, Geroge, *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986

Horkheimer, Max. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Editorial Península, Barcelona, 1976