**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa Temática 42: “La teoría social crítica en clave política desde los diálogos teoría-praxis, sujeto-objeto, arte-cambio”.

**La cuestión de la utopía: entre la normatividad y la postmodernidad.**

Emiliano Gambarotta (CONICET – IdIHCS-UNLP/CONICET).

Resumen

¿Cómo volver a poner en juego, en nuestra trama teórica, esa dimensión utópica, necesaria para la crítica, sin hacer de ella un “deber ser” incapaz de acoger un punto de vista otro y su diferencia? Esta, nuestra pregunta, presupone, por un lado, que la utopía es necesaria para la crítica, es decir, que sin el hilo conceptual que ella entraña no puede tejerse la trama de una teoría crítica de la sociedad. Y, por el otro, que hacer de esta utopía un “deber ser” normativo atenta contra la posibilidad de que la crítica acoja al pluralismo, presupuesto de cualquier pretensión de una sociedad democrática. Sostendremos que estas cuestiones remiten a los fundamentos mismos de la crítica, a la base conceptual sobre la cual la edificamos o, mejor aún, al “modo de producción” de este conocimiento crítico y de su específica *práctica*. Así, la noción de utopía nos permitirá abordar, a partir de un concepto clave, la relación entre conocimiento crítico y política democrática.

Palabras clave: utopía, pluralismo, democracia, crítica, Horkheimer.

 ¿Cómo volver a poner en juego, en nuestra trama teórica, esa dimensión utópica, necesaria para la crítica, sin hacer de ella un “deber ser” incapaz de acoger un punto de vista otro y su diferencia? Esta, nuestra pregunta, presupone, por un lado, que la utopía es necesaria para la crítica, es decir, que sin el hilo conceptual que ella entraña no puede tejerse la trama de una teoría crítica de la sociedad. Y, por el otro, que hacer de esta utopía un “deber ser”, lógica propia de toda pretensión normativa, tiene por consecuencia una incapacidad para acoger la otredad y su diferencia. Cuestiones éstas que, como problematizaremos a continuación, remiten a los fundamentos mismos de la crítica, a la base conceptual sobre la cual la edificamos o, mejor aun, a su *modus operandi*, al “modo de producción” de este conocimiento crítico y de su específica *práctica*. A su vez, estos interrogantes surgen de y adquieren su pleno sentido en el marco de un doble rechazo, que no acepta *ni* las versiones normativas de la crítica, que establecen un “deber ser” de lo social sobre la base de una instancia incondicionada, referente para el establecimiento de una certeza última. *Ni* las concepciones propias del “pensamiento post” que, en su cuestionar los “grandes relatos” normativos, arrojan al niño con el agua, obturando la posibilidad de señalar una orientación en lo político a ser seguida por la práctica de producción de conocimiento científico, que es también obturar la posibilidad misma de la utopía junto con la crítica a ella ligada; por esta vía se genera ese “milenarismo de signo inverso” que tan tempranamente cuestionara Jameson (1991, p. 15). Este marco, en el cual se inserta nuestro interrogante, evidencia también la actualidad del mismo, la necesidad a la que *hoy* nos enfrentamos de *re*fundar la crítica (frente a su disolución “post”) sobre bases no normativas. Elaborar semejante *modus operandi* es la primer tarea de la teoría crítica reflexiva que proponemos,[[1]](#footnote-0) de la cual esta ponencia expone uno de sus núcleos, en torno a la noción de utopía.

**En torno a la utopía**

*Crítica y utopía*

 Partimos de sostener que sin utopía no puede haber crítica, si entendemos a tal noción su sentido casi literal, de *u-topos*, de algo que “no tiene lugar” en el presente, en lo hoy *establecido*. Donde “lo establecido” remite a aquello que el particular proceso socio-histórico en que estamos insertos ha llevado a que se cristalice como la lógica hoy prevaleciente (con toda su violencia conservadora, diría Benjamin). En este sentido, la utopía entraña una lógica otra, en tanto no tiene lugar en lo establecido, por lo que sólo puede ser otra en su referencia a lo mismo, a la reproducción de siempre-lo-mismo, marcándose así el carácter relacional y socio-históricamente condicionado de dicha utopía que es también evitar su escisión y autonomización de los conflictos predominantes en el presente, es decir, evitar su fetichización. De la mano con esto, cabe señalar –aunque aquí no tengamos espacio para desarrollarlo– que se trata de una utopía “posible” de ser concretada materialmente a través de la transformación de la estructura de las relaciones sociales, no estamos ante una concepción idealista, de un cielo secularizado, como la que puede hallarse, según Horkheimer, en Moro o en Campanella (Cf. Horkheimer, 1995b). Antes bien, su lógica otra sólo es tal en su negación de la reproducción de siempre-lo-mismo *a la vez* que esa lógica, en su faceta afirmativa, brinda una particular orientación a las prácticas concretas que pugnan por transformar lo establecido, entre las cuales se cuenta esa práctica de producción de conocimiento científico que es la crítica. Por ello hablaremos de una “utopía posible”.

 Lo anterior permite vislumbrar la necesidad de esta noción para la crítica, pues esa afirmación de una lógica otra, que no tiene lugar en el presente, se vuelve el telón de fondo para la negación determinada de lo mismo; parafraseando a Merleau-Ponty, podemos decir que en su manera de afirmar (lo otro) ya está presente su manera de negar (lo mismo) (Cf. Merleau-Ponty, 1957, p. 258). Y es esa afirmación la que brinda una particular orientación a la práctica, un criterio a partir del cual se lucha en una determinada dirección y no en otra, por el que en definitiva no todo da lo mismo, no se cae en una in-diferencia que sólo conduce al nihilismo político. Por eso no es casual que Jameson vincule el “fin de las utopías” posmoderno con la disolución de la crítica, a la vez que confía en que “si comenzaran a surgir nuevas utopías, nuestra capacidad para la acción colectiva y la praxis también parecerá haber comenzado a despertar otra vez” (Jameson, 2004, p. 277). Pues en ella se encuentra un hilo clave de cualquier trama teórica que se pretenda crítica, ya que como señala Horkheimer (1995b, p. 91) “la utopía, en efecto, tiene dos caras; es la crítica de lo que es y la descripción de lo que debe ser. Su importancia radica, esencialmente, en el primer momento”.

 Ahora bien, ¿cuál es el estatuto de esta “utopía posible”?, ¿sólo puede evitarse su disolución si se la sostiene como un “deber ser” normativo? Si se rechaza esto ¿cómo elaborar una utopía no normativa y cuáles serían las consecuencias de ello para el *modus operandi* de la crítica? Abordar este problema es la tarea que aquí nos hemos propuesto.

*La normatividad habermasiana*

 La concepción normativa de la utopía, según aquí la entendemos, tiene por rasgo definitorio el que la orientación en lo político que de ella surge se funda en un conocimiento de lo social que pretende haber establecido un punto incondicionado, referente para una certeza última. Vía por la cual se hace de esa orientación un “deber ser” igual de incondicionado que la instancia cognoscitiva sobre la que se yergue;[[2]](#footnote-1) a la vez que se sustenta su pretensión de universalidad, es decir, su validez no sólo para nosotros sino también para los otros, que aun en su otredad han de captar esto del *mismo* modo que nosotros. Así, esta orientación se manifiesta como la única posible e incluso como la único correcta, con vistas a alcanzar la emancipación social que, en esta concepción, es igual a la concreción del “deber ser” en el “ser”.

 Esta lógica, que apenas hemos bosquejado, subyace a varias de las vertientes del marxismo y su filosofía de la historia, en tanto a través del conocimiento producto de esta última se fija tanto el fin hacia el que necesariamente tiende la historia, así como la “conciencia correcta” que el sujeto de la acción histórica ha de tener para realizar tal fin y, con él, la emancipación social. La contracara de esto es que no se puede evitar percibir a toda otra conciencia –con la práctica a ella ligada– como una “falsa conciencia” a ser corregida, esto es, eliminada en pos de la adquisición (de la toma de) la conciencia correcta.[[3]](#footnote-2) Es esta lógica la que lleva a que la concepción normativa de la utopía necesariamente acarree en algún punto una detención del movimiento de la crítica, tanto porque requiere establecer esa instancia incondicionada que, por eso, queda por fuera de toda crítica, como por la relación tendencialmente autoritaria que entraña con la otredad, que es de cancelación de su diferencia, de reducción a la mismidad.

 Esa detención del movimiento de la crítica puede detectarse en la compleja y sutil teoría elaborada por Jürgen Habermas, quien propone un nuevo fundamento normativo para la crítica, para lo cual requiere cuestionar la reflexividad que Horkheimer y Adorno ponen en juego en su *Dialéctica de la ilustración*. En efecto, él rechaza especialmente el segundo giro reflexivo –que estos autores desarrollan–, por el que la crítica se dirige contra sí misma, contra las bases conceptuales sobre las que ella misma se yergue (es decir, no detiene su movimiento ante ellas). Pues, para Habermas, “la crítica, al volverse contra la razón como fundamento de validez de la crítica, se hace total” (Habermas, 1989, p. 149), y si bien coincidimos que con este segundo giro reflexivo la crítica se vuelve total, sin detener su movimiento, no dejando nada por fuera de ella, en lo que no coincidimos con el planteo habermasiano es que sea justamente esto lo que hay que rechazar. Antes bien, sostenemos que allí reside la productividad de la dialéctica elaborada por Horkheimer y Adorno, la cual no deja fuera de la crítica ni a la propia crítica, pues ello implicaría actuar como si la mirada crítica no tuviese puntos ciegos y escapase a todo condicionamiento, en definitiva, como si fuese in-condicionada. Por el contrario, acoger en la propia perspectiva crítica sus puntos ciegos requiere mantener abierto no sólo el cuestionamiento reflexivo hacia la forma en que se producen teorías, sino también el cuestionamiento hacia el propio punto de vista cuestionador; es decir, un segundo giro reflexivo, una sobrerreflexividad de la perspectiva crítica, cuya dialéctica entonces “debe volverse hacia […] los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica” (Adorno, 2001, p. 151).

 La búsqueda normativa de Habermas requiere cuestionar esta dialéctica para poder plantear la posibilidad de un fundamento que no sea alcanzado por el movimiento de la crítica, pues sólo deteniendo ese movimiento en algún punto, rechazando su segundo giro reflexivo, puede perseguirse el objetivo de dotar a la crítica de un (nuevo) fundamento normativo, como Habermas pretende hacerlo con su teoría de la acción comunicativa (Cf. Habermas, 1999, Tomo II, p. 562). De allí que parte de sus esfuerzos estén orientados a demostrar que su concepto de razón comunicativa no entraña la tensión dialéctica entre elementos regresivos y progresivos que Horkheimer y Adorno (2001, p. 53) detectan como la aporía propia de la razón ilustrada. En definitiva, Habermas busca elaborar una noción de razón que sea puramente emancipatoria. Por ello, cuando plantea la “peculiar coacción sin coacciones que caracteriza al mejor argumento” (Habermas, 1999, Tomo I, p. 51) no está haciendo un mero juego de palabras, sino señalando una pieza central para su argumento normativo, pues allí reside la posibilidad de resolver los conflictos sociales sin utilizar una coacción *con* coacciones (noción esta última que no puede considerarse redundante en Habermas, en tanto sólo así puede distinguirla de aquella otra propia de la razón comunicativa). Esto a través de la puesta en práctica de elementos que generan la obligatoriedad de acordar con determinada postura y con su correspondiente pretensión de validez, pero sin que esa obligatoriedad sea la de una coacción con coacciones,[[4]](#footnote-3) pues es el producto de un argumento racionalmente aceptado por el sujeto. Sólo si alcanza este nivel de pureza puede la razón comunicativa cumplir la función que Habermas le destina, posibilitando la coordinación de planes de acción a través del entendimiento y su acuerdo y, en última instancia, brindando una vía a través de la cual diagnosticar y superar las patologías de la modernidad en que hoy estamos insertos. El anverso de esto es que todo otro curso de acción no puede ser concebido más que como generando una coacción con coacciones a ser evitada en pos de resolver dichas patologías. El camino propuesto por Habermas es, según surge de (y busca probar) su propia trama teórica, el único posible, no hay manera aquí de acoger un punto de vista otro sobre lo social que, a la vez, tenga potencialidades emancipatorias, que no sea un momento de reproducción de lo establecido.

 Una marca especialmente evidente de esto la hallamos en su patologización del des-acuerdo, el cual es visto como un riesgo para la acción comunicativa (y no como una instancia productiva en términos sociales); en efecto, para Habermas ella siempre está “gravada con expectativas de consenso y riesgos de disentimiento” (Habermas, 1999, Tomo I, p. 435), por lo que sus participantes han de evitar “el *riesgo* de que el *entendimiento fracase*, es decir, el riesgo de disentimiento o malentendido” (Habermas, 1999, Tomo II, p. 181). Nótese cómo esto implica equiparar el disentimiento y su conflicto con un fracaso. Todo lo cual se encuentra ya en la definición mismo de la razón comunicativa, centrada en el entendimiento; en tanto “*entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable*. […] Llamaremos ‘aceptable’ a un acto de habla cuando cumple las condiciones necesarias para que un oyente pueda tomar postura con un sí frente a la pretensión que a ese acto vincula el hablante”[[5]](#footnote-4). Por lo que si se tomase (la siempre potencialmente posible) postura con un no frente a un acto de habla, con el conflicto que ello implica, se daría lugar a una situación en que la lógica interna del acto de habla se resquebrajaría. Pues se estaría planteando la no aceptabilidad de ese acto de habla, lo cual remite a un no entendimiento del mismo. Por supuesto puede decirse que el actor es capaz de saber qué es lo que movería a un oyente a tomar una postura con un sí frente al acto de habla en cuestión y aún así mantener su postura con un no; sin embargo, sostener esto implica aceptar la posibilidad de un conflicto no reductible a través de los procedimientos de la racionalidad comunicativa, minándose, por tanto, los fundamentos del proyecto habermasiano. Pues esto entraña la necesidad de darle un lugar en la propia conceptualización (y no uno menor) a la posibilidad de que dos posturas diferentes (y hasta antagónicas) sean sostenidas con argumentos racionales –más aún, podría concebirse una situación ideal en la que ego y alter aceptan la racionalidad formal de la postura del otro–, y aún así permanezcan opuestas.

 Semejante conflicto se torna así un conflicto último que o bien resulta irresoluble por la racionalidad comunicativa, minándose así el proyecto habermasiano, o bien su perspectiva considera que no puede acontecer, que no puede llegarse a un conflicto de estas características. En ambos casos la teoría de la acción comunicativa no cuenta con las herramientas conceptuales para introducir esto en su trama teórica (al menos no sin modificar sustancialmente su lógica), es decir, para poder aprehender conceptualmente lo que, con Max Weber, podemos concebir como el politeísmo valorativo y su potente modo de acogimiento del otro (sin reducirlo a una mera variación de mí mismo). El des-centramiento de la mirada que esto entraña es, justamente, la lógica que el universalismo de la razón comunicativa habermasiana requiere clausurar, pues sin esta clausura no podría adquirir los ropajes propiamente normativos. Introducir ese des-centramiento sería comenzar a tematizar el carácter particular y, por tanto, condicionado de la propia perspectiva teórica, el cual sólo resulta abordable a través de un segundo giro reflexivo –de una perspectiva teórica que se moviliza contra sus propios fundamentos–, ese que Habermas rechaza en la dialéctica elaborada por Horkheimer y Adorno.

*El milenarismo inverso post*

 Es en parte esta consecuencia de no poder acoger la otredad –si no es reduciéndola a una mera variación de la mismidad– a la que lleva una perspectiva normativa, incluso en una versión tan densa y sutil como la habermasiana, con lo que busca lidiar el “pensamiento post”. Por lo cual le da un lugar central en su concepción a las diferencias y su producción, minando así (dando “muerte”) a la pretensión de los “grandes relatos” de establecer una orientación política de carácter universal, fundada en una certeza última. Sin embargo, en este gesto (con el que coincidimos) tiran al niño con el agua (y aquí nos diferenciamos) en tanto disuelven no la posibilidad de una lógica otra (más bien al contrario, hay un estallido de lógicas otras que, en el fondo, son el producto de una ontología cuyo rasgo central es, justamente, el infinito juego de las diferencias), sino el que se pueda inscribir en la materialidad de la trama teórica un criterio por el cual perseguir la concreción en el presente de una específica lógica otra. Instancia que, como señalamos, que lleva adherida la negación determinada de siempre-lo-mismo y, por tanto, la lucha por su transformación. En definitiva, el pensamiento post disuelve la utopía en su rasgo clave de afirmar una específica orientación en lo político que es, a la vez, la negación de lo establecido y, con ella, se disuelve la posibilidad de practicar la crítica. Así, se des-politiza a dicha práctica al caerse en una in-diferencia nihilista, entendida en un sentido casi literal de no poder –por no contar con los hilos conceptuales en la propia trama teórica– introducir diferencias en la percepción y apreciación de… las diferencias. Todas ellas tienen el mismo peso, en tanto no hay criterio a partir del cual valorar una (y la vía de acción que ella entraña) por sobre las otras. ¿Cómo evitar esa in-diferencia frente a las diversas diferencias sin caer en un “gran relato”?, ésta es otra manera de plantear el interrogante central de este trabajo.

 Estos rasgos se pueden percibir incluso en una perspectiva como la de Ernesto Laclau, cuyo planteo post (marxista y estructuralista) introduce un giro que entraña una primera ruptura para con esta lógica, haciendo más compleja su trama. En efecto, su teoría tiene un punto clave en la introducción de una diferenciación entre las diferencias, al señalar cómo una de ellas cumple un papel distinto al resto, al vaciarse (casi completamente) de su particularidad, convirtiéndose así en un significante tendencialmente vacío (Laclau, 1996), punto nodal de la articulación equivalencial entre un conjunto de diferencias. Es decir que esta misma diferenciación entre las diferencias permite a Laclau encontrar la vía para salir del juego infinito de las diferencias que constituye su ontología,[[6]](#footnote-5) para señalar cómo se constituye el orden social, siempre precario y contingente.

 Sin embargo, esto lleva a otro nivel la in-diferencia del pensamiento post, pues la teoría política de Laclau no tiene los elementos conceptuales para introducir una diferenciación entre esas articulaciones de diferencias, esto es, para tomar posición en favor de la concreción de una determinada articulación hegemónica y en contra de otra. Esto aun cuando su perspectiva se plantea como una apuesta en pos de la “radicalización de la democracia” (tal el subtítulo de *Hegemonía y estrategia socialista*). Su teoría política no posee en su trama los hilos conceptuales con los que realizar aquello que es justamente lo característico de la utopía, con su toma de partido y su dialéctica entre la afirmación de lo otro y la negación de (siempre lo) mismo. De allí que sostengamos que su perspectiva cancela el momento utópico y, con él, la crítica, esa lucha realizada a través de la práctica teórica por transformar lo establecido en una determinada orientación. Por todo esto consideramos –y buscaremos mostrar– que su teoría política produce una despolitización de la teoría.

 En efecto, una de las vías por las cuales esto se evidencia es en la problemática que surge de la distinción que él hace (junto con Mouffe) entre una práctica autoritaria de la hegemonía y una práctica democrática de la misma, caracterizando a la primera como aquella que *fija* la tarea, el objetivo político, a una determinada clase (en tanto agente colectivo) que sería la encargada de llevarla adelante. Esto tiene por contraparte el que se *suelde* la identidad de cada una de las clases en lucha, por lo que ésta no se verá modificada si una de ellas asume una tarea que no le estaba fijada. Por tanto, la identidad de la clase es *anterior* a la práctica hegemónica, que no impacta en su articulación. En cambio, la práctica democrática de la hegemonía surge del rechazo a esa *fijación* de una tarea a una clase, lo cual implica que su identidad no se encuentra cerrada sino que puede verse modificada por las tareas que asume, por lo que dicha identidad no es anterior a la práctica articulatoria sino que “la hegemonía supone la construcción de la propia identidad de los agentes sociales” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 90).

 Sin embargo, esto no brinda criterio alguno para luchar por una mayor concreción de la práctica democrática, y contra los resabios autoritarios aun hoy existentes, no hay nada que se encuentre inscripto en la materialidad de su teoría –como uno de los hilos de su trama– que permita introducir esa valoración diferencial entre ambas prácticas de la hegemonía. En todo caso, lo único que permitiría privilegiar a la práctica democrática, por sobre la autoritaria, es que aquella tiene una mayor “correspondencia” con el movimiento de la ontología (según es concebida por Laclau), pues pretende ser menos fija y, por ende, deja más a la vista sus suturas, en lugar de intentar ocultarlas bajo el cemento ideológico de una postura esencialista. Pero esto implicaría que el único fundamento para apostar por esa práctica democrática es su primacía ontológica, ligada a una “verdad por correspondencia”, es decir, se estarían utilizando los mismos términos en que el pensamiento post de Laclau cuestiona al marxismo y, en general, a los “grandes relatos”.

 Ésta es una de las vías por la que podemos percibir cómo la perspectiva de Laclau se torna in-diferente frente a las diversas articulaciones hegemónicas. La disolución de la utopía (con su adherencia entre un modo de afirmación que es una manera de negar, según parafraseamos a Merleau-Ponty) deja a la perspectiva de Laclau –y sostenemos que al pensamiento post en general– sin la posibilidad de tener una orientación en lo político a partir de la cual nuestra práctica, la de producción de conocimiento científico, sea un momento de las luchas sociales, pugnando en una particular dirección. De esta manera se produce la despolitización de la teoría política. A punto tal de que, aun cuando según Laclau (junto con Mouffe) sea la escisión entre teoría y práctica el síntoma de la crisis del marxismo (cf. Laclau y Mouffe, 2006, p. 39) que genera la necesidad de un nuevo desarrollo teórico (el suyo), su teoría no puede problematizar esta cuestión, no tiene los elementos conceptuales con los que hacerlo. En efecto, ¿cuál es, según la perspectiva de Laclau, el lugar de su teoría de la hegemonía en las luchas sociales por la hegemonía? A nuestro entender, su planteo no puede darse (reflexivamente) a sí misma un lugar allí, antes bien esta teoría política está construida como una despolitizada perspectiva que pitagóricamente *contempla* desde las gradas del estadio el juego de las luchas sociales que allí tiene lugar, sin jugarlo, sin tomar partido desde la cancha misma, como se lo propone la práctica de la crítica.

 A partir de todo lo desarrollado en esta sección puede percibirse el sentido y la actualidad del *doble rechazo* en cuyo marco se inscribe este trabajo, así como la propuesta más amplia de una teoría crítica reflexiva. Es en base a lo anterior que nos preguntamos, entonces, ¿cómo introducir y sostener en nuestra trama teórica esa dimensión utopía (frente a su disolución post), sin hacer de ella un “deber ser” de lo social (como hacen las concepciones normativas)? Problemática central para la elaboración de un *modus operandi* crítico, que nos conduce a buscar unos fundamentos no normativos sobre los que asentarlo.

**Hacia una reconceptualización de la utopía**

*Utopía y pluralismo*

 Para alcanzar tal fin resulta clave, según aquí sostenemos, repensar la relación entre ciencia y valores, pues es allí donde podemos encontrar un fundamento para la crítica que no obture el acogimiento del punto de vista otro, lo cual requerirá que nuestra perspectiva sea capaz de acoger (reflexivamente) la incerteza en sus propios fundamentos. Aquí la noción de utopía posible juega un papel central, no sólo porque está en el núcleo mismo de los fundamentos de la crítica, sino también porque en ella la adherencia entre el momento científico cognoscitivo y el político valorativo –que atraviesa a todos los hilos de una trama teórica– cristaliza de forma especialmente clara.

 Partimos de que el momento valorativo que ella implica no ha de fundarse en una instancia incondicionada, referente para una certeza última, pues ello implicaría caer en las limitaciones ya señaladas para la concepción normativa de la utopía. Es decir, para cortar el nudo gordiano de nuestro doble rechazo se requiere que haya una dimensión valorativa *tejida a nuestra trama teórica*, con vistas a evitar la in-diferencia nihilista (pero también la concepción instrumental de la ciencia), y a la vez que esa apreciación valorativa no se presente como la única válida o correcta, fundada en un determinado conocimiento de lo socio-histórico. Frente a esto, la utopía posible, tal y como aquí la concebimos, entraña un valor o, mejor aún, una cosmovisión valorativa determinada, que llamaremos “humanismo activo”;[[7]](#footnote-6) la cual es una entre otras posibles, no más válida (o menos) que las otras cosmovisiones presentes en la sociedad contemporánea. Pero sí aquella específica en que se enraíza el interés que persigue la práctica de la crítica, esa práctica a través de la cual nosotros, productores de conocimiento científico, podemos luchar por la concreción en el mundo de esos valores, a los que los mecanismos estructurales que reproducen lo establecido no dan lugar, manteniéndolos utópicos, aun en su posibilidad de ser realizados. De allí que “la profesión [*Beruf*] del teórico crítico es la lucha, a la que pertenece su pensamiento, y no el pensamiento como algo independiente o que se pueda separar de la lucha” (Horkheimer, 2000, p. 51), pues ella está materialmente inscripta en la teoría.

 Ahora bien, esa manera de entender a la cosmovisión valorativa como una entre otras, tan sagrada para mí como la suya lo es para el otro (que así no se vuelve una mera variación de mí mismo), es justamente como Weber tematiza a los valores en el marco del (moderno) politeísmo valorativo. Éstos no se fundan en una instancia cognoscitiva, la ciencia y su conocimiento conceptual de la realidad no pueden sostener un fin (que es a la vez rechazar la validez de todos los otros fines). En un sentido estrechamente cercano Horkheimer sostiene que “el principio que el materialismo califica como realidad no es capaz de proporcionar una norma. La materia en sí no tiene sentido, a partir de sus cualidades no se sigue ninguna máxima para la configuración de la vida: ni en el sentido de un mandamiento, ni de una imagen ejemplar” (Horkheimer, 1999a, p. 58). Por eso el interés de la teoría crítica “se puede comprender histórica y psicológicamente, pero *no fundamentar universalmente*” (Horkheimer, 1999a, p 78, las cursivas son mías); es decir, se puede explicar sociológica, histórica y psicológicamente cómo y por qué determinados agentes concretos tienen ese interés (y no otro), pero eso no implica dar un fundamento cognoscitivo al interés como tal.[[8]](#footnote-7) Y si no se funda cognoscitivamente y es uno entre otros, entonces no puede pretender ser universal (lo cual no implica que no pueda apuntar a ser general, incluso a ser aquél que predomina en una determinada configuración social; al respecto Plot, 2008), más aun, se encuentra condicionado por la propia estructura relacional (con sus conflictos) en que se halla implicado, de allí que “según la situación histórica este objetivo adquier[a] una configuración diferente” (Horkheimer, 1999a, p. 65).

 La utopía posible, entonces, no entraña un “deber ser” sino un “querer que sea”, en tanto brinda una orientación en lo político que no es ni necesaria ni pretende ser “la” correcta, pero es aquella que nosotros, los agentes que practicamos la crítica, queremos que rija la lógica de lo social, y luchamos por ello. No hay aquí, por tanto, ese cierre normativo que no puede acoger la otredad, por el contrario la cosmovisión del humanismo activo –en el marco de un politeísmo de valores– se encuentra en lucha con otras cosmovisiones, diferentes en tanto otras, semejantes en tanto ninguna es más válida que la otra. Se marca así cómo no se establece una certeza última como fundamento de este *modus operandi* crítico, nuestra orientación no es la única válida, pero es la *nuestra*, por la que luchamos. Esa es nuestra orientación en lo político.

*La fe en la ciencia*

 La incerteza que esto introduce en nuestros fundamentos se relaciona directamente con la problemática relación entre ciencia y valores, para cuyo abordaje apelaremos a un contrapunto entre la teoría crítica propuesta por Horkheimer y la concepción de Weber planteada en su artículo “La ‘objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”. Esto porque en Weber no sólo hay una densa tematización de esta relación, también se preocupa por señalar el lugar necesario de los valores en el conocimiento científico, sin por ello impugnar la validez objetiva del mismo. Antes bien, él se esfuerzo por señalar cómo *ni* la objetividad científica es el producto de un conocimiento sin valores (como podría sostener un positivismo empirista), *ni* se pierde tal objetividad por la necesaria participación de los valores (como sostiene una concepción relativista). Este doble rechazo está detrás de la concepción de Weber, que se vuelve así una fuente de la cual abreva nuestro planteo.

 Su artículo se divide en dos secciones, la primera de las cuales (mucho más breve) aborda el lugar de la ciencia en el ámbito de los valores, donde Weber plantea (como ya vimos) que el conocimiento científico no puede dar fundamento a un determinado valor, estableciendo un fin como el correcto –que es a la vez señalar el carácter erróneo de los demás–. Establecer fines es un asunto del “ser humano que quiere” y no del “ser humano que sabe”. Sin embargo, Weber complementa esto con una concepción técnico-instrumental de la ciencia, que la reduce a determinar los mejores medios para alcanzar un fin dado, sin que lleve inscripto en su materialidad ser un momento de la lucha por la concreción de tal fin (y en contra de otros fines posibles). Se establece así la escisión entre el científico (que sabe) y el sujeto de la acción (que quiere), pues sólo así es posible cumplir el precepto weberiano de aclarar “*cuándo* calla el investigador y comienza a hablar el hombre como sujeto de voluntad” (Weber, 1997a, p. 49). Y es justamente esa separación la que Horkheimer crítica al cuestionar cómo, en la teoría tradicional, “el experto en una disciplina considera la realidad social y sus productos ‘en tanto que’ científico como algo externo, y ‘en tanto que’ ciudadano defiende sus intereses en dicha realidad social por medio de artículos políticos, […] sin reunir estos y otros comportamientos en su propia persona” (Horkheimer, 2000, p. 44). Produciéndose así la autonomización de unos roles de otros, lo cual supone concebir a la propia práctica de producción de conocimiento científico como no impactando en (ni siendo impactada por) lo político, posible únicamente si se la concibe como plenamente autónoma del entramado social (incluyendo la división social del trabajo). De allí que sostengamos, junto con Horkheimer y contra Weber, que “no hay teoría de la sociedad (ni siquiera la de los sociólogos inductivistas) que no contenga intereses políticos” (Horkheimer, 2000, p. 57).

 Ahora bien, es lo planteado en la segunda sección de “La ‘objetividad’ cognoscitiva…” lo que resulta especialmente relevante para nuestro problema. Allí Weber sostiene la imposibilidad de excluir los valores subjetivos del proceso de conocimiento, pues es sólo a través de ellos que podemos abarcar la infinita realidad con nuestras finitas mentes, recortando y enfocándonos únicamente en aquello que consideramos significativo, y “nada hay en las cosas mismas que indique qué parte de ellas debe ser considerada” (Weber, 1997a, p. 67). Así, la producción de conocimiento se enraíza en una dimensión valorativa, pero ésta alude únicamente a valores cognoscitivos que determinan la relevancia y significatividad de aquello que se investiga. Sin que haya aquí atisbo alguno de una valoración atinente a *lo* político, siendo esto lo que permite mantener la imparcialidad científica. Es en este sentido que Weber utiliza la expresión “‘relación de valor’ [que] alude únicamente a la interpretación filosófica de aquel ‘interés’ específicamente científico que preside la selección y formación del objeto de una investigación empírica” (Weber, 1997b, p. 242); señalando, por tanto, “la particular dirección del *interés cognoscitivo* que mueve a la investigación” (Rossi, 1997, p. 22). Así, según Weber, es del interés de donde extrae su orientación la práctica de producción de conocimiento científico, pero éste es un interés puramente cognoscitivo; se reitera así en el ámbito de los valores la escisión entre científico y ciudadano, propia del substancialismo de rol.

 La trama teórica urdida por Horkheimer se plantea, con Weber, ese carácter central y constitutivo de los valores en la práctica de producción de conocimiento científico, lo cual lleva a que ésta no sea sólo un modo de *percepción* sino también de *apreciación* del mundo social. Pero contra Weber sostiene que tales valores no son únicamente cognoscitivos, en tanto para Horkheimer se ponen también en juego valores atinentes a lo político, y –pascalianamente– no pueden dejar de apostárselos en este juego. En tanto esta práctica se encuentra entre-lazada con otras prácticas sociales, impactando sobre (a la vez que recibe el impacto de) ellas.

 Ambos autores coinciden, entonces, en señalar un condicionamiento que impide llevar a cabo una ciencia completamente carente de valores; sin embargo, para ninguno de ellos esto implica adoptar una postura escéptica que rechaza todo tipo de validez para el conocimiento así producido. Al contrario, según Weber, su validez “objetiva” reside en que, el ordenamiento conceptual del saber empírico, se funda en “categorías que son *subjetivas* en un sentido específico” (Weber, 1997a, p. 99), en cuanto están ligadas al valor de significatividad que se le atribuye a algo (y, concomitantemente, a la valoración de la verdad del conocimiento que así se produce); valor que no es fundamentable a partir de ese saber empírico. Y es sólo sobre esta base que es posible conocer. Es un momento necesario pero que no por ello reduce el conocimiento científico a un mero relativismo. En el mismo sentido Horkheimer sostiene que, al señalarse el carácter interesado del saber científico, “en modo alguno se menoscaba la validez de la ciencia” (Horkheimer, 1974, p. 255). Se evidencia la “sospecha” que ambos autores tienen sobre el conocimiento racional, pero aun así no disuelven toda posibilidad del mismo, aun cuando plantean que éste no se funda sólo en premisas racionales y cognoscitivas, sino que posee un momento no racional, a partir del cual se puede elaborar el discurso racional que busca una “verdad objetiva”.

 A partir de todo esto, podemos sostener que el fundamento aquí propuesto para la práctica de producción de teoría crítica se inscribe en el marco de aquella “referencia al mundo de los valores [que] ya no ofrece a la acción humana una garantía de validez incondicionada” (Rossi, 1997, p. 34), con su certeza, como pretende establecer la concepción normativista. Antes bien, esto nos pone ante la necesidad de acoger (reflexivamente) la *incerteza* en el propio *modus operandi*, dando cuenta de que entre los hilos claves de nuestra teoría crítica está la apuesta por una cosmovisión (la del humanismo activo) en un ámbito de incertidumbre. Éste es el momento valorativo de la utopía posible, que se halla adherido a su momento cognoscitivo, aquél que –como vimos– la hace necesaria para la crítica.

*Una dialéctica reflexiva y viceversa*

 La concepción de la crítica aquí propuesta implica que ésta tematice sus condicionamientos, aquellos que provienen del impacto de las condiciones socio-históricas sobre su práctica de producción y, dentro de esto, muy especialmente aquél que proviene del impacto de la particular cosmovisión valorativa que se encuentra adherida a esta práctica cognoscitiva. Dar cuenta reflexivamente de estos condicionamientos a través de la misma perspectiva que se encuentra condicionada por ellos implica poner en práctica una reflexión sobre la reflexión, “*intentio obliqua* de la *intentio obliqua*” (Adorno, 2003, p. 148), que no es perderse en el relativismo pero tampoco apuntar a que, una vez realizado este segundo giro reflexivo, el movimiento se detenga al haber, ahora sí, alcanzado un punto incondicionado.

 Se trata, en definitiva, de practicar una “autorreflexión de la dialéctica” (Adorno, 2005, p. 371), pues esta concepción de la crítica “exige la autorreflexión del pensamiento, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, el pensamiento debería pensar también contra sí mismo” (Adorno, 2005, p. 334). Es decir, requiere poner en práctica, que es también mantener abierto, un movimiento dialéctico para el cual es clave ese segundo giro reflexivo que Habermas le cuestiona a la dialéctica elaborada por Horkheimer y Adorno. Por eso cabe entender al *modus operandi* aquí propuesto como una teoría crítica *reflexiva*.

**A modo de conclusión**

 La concepción de la utopía aquí planteada busca que la práctica de la teoría no abandone esta noción o la diluya en una in-diferencia post, pero tampoco la revista del carácter incondicionado sobre el que se erige el “deber ser” de lo social. Antes bien, la teoría crítica reflexiva aquí propuesta sostiene que esa utopía entraña el entrelazamiento de una instancia cognoscitiva (que la hace necesaria para la crítica) con una valorativa, en la que se pone en juego una particular cosmovisión (la del humanismo activo), una más dentro del politeísmo de valores. Es de esa cosmovisión de donde surge la orientación en lo político que la utopía brinda a la práctica de producción de conocimiento científico, la que hace que ella formule “la meta final, de suerte que esta meta puede constituir el criterio de valoración de toda empresa política” (Horkheimer, 1995b, p. 95). Aun cuando dicha meta no sea la única “correcta”.

 Esto implica rechazar la certeza normativa (pero también a esa otra certeza de carácter negativo, propia del pensamiento post, que establece como su ontología “la imposibilidad de la sociedad”, en palabras de Laclau) para, en cambio, acoger la *incerteza*. Sin embargo, esto no pone en cuestión la validez objetiva del conocimiento científico que así se produce, según lo hemos problematizado a partir de la comparación con el clásico planteo weberiano. Más aun, llegados a esta instancia de nuestro argumento, sobre el lugar y peso de los valores atinentes a lo político en la práctica de producción de conocimiento científico, cabe permitirnos aquí un (poco ortodoxo) parafraseo del impresionante y contundente final de “La ‘objetividad’ cognoscitiva…”, como vía por la cual resaltar aquello que tienen en común las consecuencias que Weber extrae de su planteo y las que nosotros extraemos del nuestro. Así, podemos sostener que: “la validez *objetiva* de todo saber empírico descansa en esto y sólo en esto: que la realidad dada se ordene según categorías que son *subjetivas* en un sentido específico, en cuanto representan el *presupuesto* de nuestro conocimiento y están ligadas al presupuesto *del* *valor*” cognoscitivo pero también político, sobre el que ese saber (que es poder) se yergue. Y “nada tenemos que ofrecer, con los medios de nuestra” teoría crítica reflexiva, “a quien no juzgue valiosa” la lucha por introducir el humanismo activo en el mundo, a quien no comparta los valores propios de esta utopía posible; “y la fe en el valor de” esta cosmovisión “es un producto de determinadas culturas, no algo dado por naturaleza”. En vano se buscará un conocimiento neutral que sustituya a una teoría sobre la sociedad (sea ésta tradicional o crítica) que contiene intereses políticos, ligados a valoraciones “que son comprobables y susceptibles de ser vividas empíricamente, por cierto, como elementos de cualquier acción humana provista de sentido, pero que *no* son fundamentables, como válidas, a partir de los materiales empíricos”. La validez objetiva de este conocimiento crítico se encuentra así adherida a “la *fe*, presente en alguna forma en todos nosotros, en la validez supraempírica de ideas de valor últimas y supremas, de las que tomamos el sentido de nuestra existencia, [lo cual] no excluye sino [que] incluye la incesante mutabilidad de los puntos de vista concretos desde los cuales la realidad empírica recibe un significado” (las frases entrecomilladas, material de nuestro parafraseo, corresponden a Weber, 1997a, pp. 99-100).

 Este planteo da cuenta, a través de un segundo giro reflexivo, de las limitaciones producto del condicionamiento socio-histórico y valorativo de nuestra teoría crítica reflexiva, *a la vez* que nos señala sus potencialidades, su ser una práctica (teórica) que es un momento de la batalla por concretar determinados fines, propios de una determinada cosmovisión valorativa. No carece de orientación en lo político, al contrario, lucha por ella. Pero sin hacer de esos fines los únicos válidos y, por tanto, sin anular la otredad (o disolverla en una mera variación de la mismidad).[[9]](#footnote-8)

 La concepción de la utopía aquí propuesta acoge, entonces, la otredad sin disolverla, sin contener ese gesto autoritario siempre en ciernes en las posturas normativas; lo cual introduce la incerteza en nuestro *modus operandi*. Es por esta vía que podemos responder a la pregunta con que iniciamos este trabajo, que podemos volver a tejer en nuestra trama teórica el hilo utópico sin por ello elevarlo a un “deber ser” incapaz de acoger al otro y su diferencia. Éste es el camino por el que podemos *re*fundar la crítica (siendo lo aquí abordado una instancia clave del planteo de conjunto del ya mentado libro *Hacia una teoría crítica reflexiva*), elaborando un *modus operandi* que acoge en sus fundamentos el politeísmo y su incerteza. En un gesto que no sólo es reflexivo, al señalar cómo toda teoría social tiene intereses políticos (en discusión con la imparcialidad weberiana, por ejemplo), sino que también implica un segundo giro reflexivo, al señalarse cómo el mismo *modus operandi* a partir del cual sostenemos esto se ve ya impactado por esa cosmovisión valorativa. La autorreflexión de la dialéctica se constituye, por tanto, en el rasgo central del estilo de movimiento de esta perspectiva crítica.

 Ese impacto se evidencia ya en la misma formulación de nuestro problema, pues ¿por qué dejar atrás la anulación de la otredad, con su gesto autoritario, si no es porque tomamos posición en contra de ella, porque tomamos partido y estamos dispuestos a luchar por un humanismo activo que se orienta en contra de ese autoritarismo? Y esto impacta en todo nuestro *modus operandi*, haciendo de nuestra perspectiva teórica una instancia del más amplio esfuerzo en pos de concretar dicha cosmovisión, para lo cual se busca transformar radicalmente lo establecido, rompiendo con la violencia conservadora que lo reproduce. Valores que son unos entre otros pero que son los nuestros, por los que nosotros luchamos, incluso con nuestra producción de teoría, es decir, practicando la crítica.

**Bibliografía**

Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 2001.

Gambarotta, E., *Hacia una teoría crítica reflexiva: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

Bourdieu, P., *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.

Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.

Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa* (dos tomos), Madrid, Taurus, 1999.

Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

Horkheimer, M., “Hegel y el problema de la metafísica”, en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995a.

Horkheimer, M., “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia”, en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995b.

Horkheimer, M., “Montaigne y la función del escepticismo”, en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995c.

Horkheimer, M., *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.

Horkheimer, M., *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos, 1999.

Horkheimer, M., “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.

Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

Jameson, F., *Ensayos sobre posmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.

Jameson, F., “Lo utópico, el cambio y lo histórico en la posmodernidad”, en Casullo, N. (comp.) *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Retórica, 2004.

Laclau, E., “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”, en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE, 2006.

Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.

Merleau-Ponty, M., *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán, 1957.

Plot, M., *La carne de lo social*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

Rossi, P., “Introducción”, a *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997.

Weber, M., “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997a.

Weber, M., “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997b.

1. El abordaje de conjunto del *modus operandi* de la teoría crítica reflexiva puede hallarse en *Hacia una teoría crítica reflexiva. Max Horkheimer,Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*  (Gambarotta, 2014); libro del cual la presente ponencia retoma uno de sus argumentos centrales. [↑](#footnote-ref-0)
2. El pensamiento de Horkheimer plantea una crítica a la metafísica que intenta fundar el conocimiento de lo condicionado sobre una instancia incondicionada, para dar lugar a “el” Pensamiento a secas; frente a lo cual él sostiene que sólo conocemos el pensamiento concreto de agentes concretos en sus relaciones concretas (Cf. Horkheimer, 1995a). Consideramos que esto puede extenderse al terreno de la filosofía moral que sostiene la pretensión (normativa) de fundar orientaciones y fines condicionados en un fin incondicionado, instaurando “lo” Bueno o “lo” Justo a secas, frente a lo cual sostenemos que sólo es posible problematizar fines concretos, de agentes concretos, en sus luchas concretas. Fines que no son universales pero que sí pueden aspirar a ser generales, como los valores políticos en la concepción de Max Weber. [↑](#footnote-ref-1)
3. En efecto, aun en una perspectiva tan lúcida y rica como la del Lukács de *Historia y conciencia de clase* puede detectarse cómo, en su concepción, la filosofía de la historia le permite establecer la “conciencia atribuida”, aquella que el proletariado tendría que tener de conocer su posición en la sociedad, es decir, de verse a sí mismo como lo ve el teórico marxista. Contribuir a que adquieran esa percepción, dejando atrás su falsa conciencia empírica, es la tarea central de la teoría que, justamente de esta manera, se une dialécticamente con la práctica. Todo lo cual excluye la posibilidad de perspectivas otras sobre lo socio-histórico. Para un desarrolla de esta cuestión véase Gambarotta, 2014, capítulo 1. [↑](#footnote-ref-2)
4. La separación entre lo ilocucionario y lo perlocucionario que Habermas plantea es otra vía por la que se busca tornar no coactiva a esta coacción. Cf. Plot, 2008. [↑](#footnote-ref-3)
5. Ibíd., pág. 382 (las cursivas son de Habermas). [↑](#footnote-ref-4)
6. “Lo social debe ser identificado con el juego infinito de las diferencias, es decir, con lo que en el sentido estricto del término podemos llamar *discurso*” (Laclau, 2000, p. 104). [↑](#footnote-ref-5)
7. No disponemos del espacio suficiente para desarrollar por qué sostenemos que la cosmovisión propia de la teoría crítica es el humanismo activo, limitémonos a decir, con Horkheimer, que la perspectiva crítica retoma lo que ya decían las grandes filosofías del pasado cuando sostenían que “una situación de justicia era […] la condición necesaria para el desarrollo de las capacidades intelectuales del hombre, y esta idea está en la base de todo el humanismo occidental” (Horkheimer, 1998, p. 285). De allí que llamemos a esta concepción humanista, pero se trata de un humanismo de carácter activo, que toma partido en las luchas concretas contra los mecanismos sociales que obturan su realización. por eso, ante lo establecido y su violencia conservadora, los agentes posicionado en esta cosmovisión “no se lavan las manos. Es posible que todo naufrague, pero el más lúcido análisis muestra que una sociedad racional es posible. El humanismo consiste en tomar partido por ella” (Horkheimer, 1995c, p. 195). [↑](#footnote-ref-6)
8. Esto marca una diferencia en la manera de abordar lo normativo entre, por ejemplo, Talcott Parsons, para quien constituye un objeto de estudio empírico en su esfuerzo por explicar el orden social, y Habermas, que busca fundar cognoscitivamente una determinada orientación normativa de la acción. [↑](#footnote-ref-7)
9. Más aun, la concreción de la utopía posible, la concreción plena de su cosmovisión en la estructura social, no anula la diferencia, pues se trataría de la concreción de una cosmovisión entre otras, que no por ello cancela el politeísmo de valores y su conflicto. Puede dar lugar a una transformación radical de la estructura de las relaciones sociales pero ello no tiene por qué devenir en un nuevo “monoteísmo valorativo”. [↑](#footnote-ref-8)