

Los valores en la teoría crítica. El acogimiento de la incerteza en los fundamentos de la crítica, a partir de un contrapunto entre Max Horkheimer y Max Weber.

Emiliano Matías Gambarotta.

Cita:

Emiliano Matías Gambarotta (2011). *Los valores en la teoría crítica. El acogimiento de la incerteza en los fundamentos de la crítica, a partir de un contrapunto entre Max Horkheimer y Max Weber. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/86>

Título: Los valores en la teoría crítica. El acogimiento de la incerteza en los fundamentos de la crítica, a partir de un contrapunto entre Max Horkheimer y Max Weber.

Autor: Gambarotta, Emiliano Matías

Centro Interdisciplinario de Metodología de la Investigación Social (CIMECS)/Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) (UNLP-CONICET); Miembro del Colectivo Asistemático Orientado a lo Social (CAOS), CIMECS/IdIHCS (UNLP-CONICET).

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE).

Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

Correo electrónico: emilianogambarotta@yahoo.com.ar

RESUMEN

Este escrito aborda la perspectiva desarrollada por Max Horkheimer, concentrándonos especialmente en sus escritos de los años '30, con el fin de encontrar allí algunos hilos conceptuales con los que urdir la trama de una teoría crítica que no pretenda fundarse en un momento *incondicionado*, el cual funja de referente de certeza para el establecimiento de un “deber ser” de lo social. Esto nos sitúa ante el interrogante sobre dónde encuentra su fundamento la teoría crítica propuesta por este autor, indagando, para ello, el papel que los valores, en el marco de un politeísmo valorativo, tienen en su propuesta teórica; tarea que se desarrolla a partir de un contrapunto con el clásico planteo elaborado por Max Weber. A esto cabe agregar que, si se tiene en cuenta que la lucha en torno a dioses de los valores es el rasgo característico de la política en la concepción weberiana, entonces la propuesta horkheimeriana entraña una particular politización de la práctica de producción de conocimiento científico; lo cual contrasta con las propuestas teóricas que pretenden fundar la crítica en un momento incondicionado que, como tal, escapa no sólo a los condicionamientos socio-históricos sino también a aquellos que emergen de una determinada posición (valorativa) en el mundo social.

Palabras clave: (in)certeza – politeísmo valorativo – teoría crítica – (des)politización – Max Horkheimer

La intención de esta ponencia es llevar adelante un trabajo de lectura que nos permita hacernos de parte de los hilos conceptuales con los que urdir la trama de una teoría crítica que no pretenda fundarse en un momento *incondicionado*, el cual funja de referente de certeza para el establecimiento de un “deber ser” de lo social. Con este fin, abordaremos la perspectiva desarrollada por Max Horkheimer, concentrándonos especialmente en sus escritos de los años '30, publicados en su mayoría en el *Zeitschrift für Sozialforschung* (en adelante *ZfS*)¹. En tanto allí encontramos un esfuerzo por ejercer la crítica sobre toda forma de absoluto, siendo éste el sentido de la crítica horkheimeriana a las perspectivas metafísicas (pero también ontológicas y propias de la antropología filosófica), entendidas como aquellas que fundan lo contingente en una necesidad que escape a toda contingencia. De allí que aspiremos a encontrar, en estos materiales, algunos de los hilos conceptuales con los que tejer la trama de una teoría crítica cuyo fundamento sea *no* normativo.

Esto entrañará, según veremos, darle un lugar a la *incerteza* en la propia trama conceptual, junto con la opacidad que ella acarrea; lugar que se genera, principalmente, a partir del acogimiento del politeísmo valorativo y de su papel en los fundamentos sobre los que se yergue la perspectiva crítica de la sociedad moderna en la que vivimos. Abordar estas cuestiones, dar cuenta tanto de la crítica horkheimeriana a la instauración de un momento incondicionado y las consecuencias que de ello se extraen, como del acogimiento del politeísmo de valores en los propios fundamentos de la crítica, es el objetivo principal de este escrito. En este marco cabe agregar que si se tiene en cuenta que la lucha en torno a dioses de los valores es el rasgo característico de la política en la concepción weberiana, entonces la propuesta horkheimeriana entraña una particular politización de la práctica de producción de conocimiento científico. Lo cual contrasta nuevamente con las propuestas teóricas que pretenden fundar la crítica en un momento incondicionado que, como tal, escapa no sólo a los condicionamientos socio-históricos sino también a aquellos que emergen de una determinada posición (valorativa) en el mundo social, produciendo así una des-politización de la práctica crítica.

Con este fin bosquejaremos, en la primera sección, la crítica a las perspectivas metafísicas que Horkheimer plantea. Para luego, en la segunda sección, indagar la particular adherencia entre ciencia y valores que surge del material horkheimeriano, lo cual nos llevará a plantear una concepción de la teoría crítica capaz de acoger al (weberiano) politeísmo en los fundamentos mismos de este modo de producción de conocimiento crítico. Finalmente, en la tercera sección, extraeremos las consecuencias de lo aquí desarrollado, para sostener que la particular lucha que la crítica entraña ha de ser entendida como la vocación/profesión [*Beruf*] del teórico crítico. Todo esto en el marco de un objetivo más general que excede pero alienta a estas páginas, y que surge del rechazo *tanto* a aquellas perspectivas normativas que pretenden fijar un punto incondicionado sobre el cual erigir un “deber ser” de lo social, *como* a las propuestas que se fundan en la afirmación de la absoluta imposibilidad de establecer un absoluto, lo cual entraña también la fijación de un absoluto como referente de certeza, sólo que esta vez negativo. En (doble) rechazo a estas posturas es que se indaga aquí la posibilidad de una perspectiva crítica capaz de acoger la incerteza en sus propios fundamentos.

LA CRÍTICA A LO INCONDICIONADO

Ya tempranamente, Horkheimer construye su pensamiento como una crítica a aquellos intentos de fundar la práctica cognoscitiva (y también la política) en algún tipo de absoluto. Es esto lo que se encuentra detrás de su cuestionamiento a las perspectivas metafísicas, entendiendo por ellas justamente la búsqueda (y el consecuente hallazgo) de tal instancia incondicionada². Tal vez sea en el escrito “Hegel y el problema de la metafísica” donde más contundentemente se expresa este cuestionamiento, pues allí Horkheimer señala como el sistema hegeliano demostró que o bien se puede alcanzar el conocimiento de lo incondicionado, o bien la metafísica no es posible, por lo que habría que abandonar su aspiración de alcanzarlo, y dado que “la afirmación de la Identidad no es más que una mera creencia” (Horkheimer, 1995c, p. 128), sólo nos queda dejar de lado el conocimiento metafísico y su búsqueda de un fijo fundamento último. De allí que Horkheimer

sostenga que “no existe ‘el’ Pensar a secas; lo único que existe es el pensamiento determinado de determinado individuo que, por supuesto, está a su vez co-determinado por la situación social total” (Horkheimer, 1995c, p. 129). Determinación a la cual no escapa tampoco la propia teoría crítica, por lo que, en tanto pensar que es aprehendido como propio de individuos *concretos*, la práctica cognoscitiva “no tiene más remedio que abandonar sus pretensiones de absoluto” (Horkheimer, 1995c, p. 128). Sin que ello implique abandonar a su vez las pretensiones de conocimiento como tal y, más aún, la de producir un conocimiento crítico de la sociedad. Antes bien entraña el esfuerzo por incluir allí la *reflexión* sobre este carácter condicionado y la opacidad que genera. Por eso “el estar siempre inconcluso pertenece a la esencia del conocimiento auténtico. Éste es quizá el significado más profundo de toda filosofía dialéctica” (Horkheimer, 1995a, p. 81).

Sobre este trasfondo se torna perceptible por qué Habermas ve en el trabajo de Horkheimer “el anticipo de un *pensamiento postmetafísico*” (1996, p. 116. Este anticipo de un pensar postmetafísico es también señalado Kavoulakos, 2005); sin embargo él –siguiendo en esto a Brunkhorst (1993)– hace de este rasgo el elemento por el cual caracterizar a dicho autor como un “anti-filósofo”. Lo cual entraña reducir la filosofía a la mera búsqueda de lo incondicionado; concepción que está lejos del lugar que a ella le da en su obra Horkheimer, pero cercana al que el propio Habermas le otorga en la suya. Es decir que coincidimos *con* él acerca de que en Horkheimer hay elementos de un pensamiento post-metafísico, pero *contra* él sostenemos que tales elementos residen en su radical crítica a toda pretensión de establecer algún tipo de incondicionado, en tanto “lo propio de la metafísica en el sentido aquí adoptado es dar un fundamento a lo singular” (Horkheimer, 1995c, p. 132), por el cual lo individual (condicionado) es deducido de una necesidad que remite a una dimensión trascendente (e incondicionada).

Sobre este telón de fondo, Horkheimer sostiene que “ha tocado a su fin [...] la filosofía ‘absoluta’, que hace caso omiso de las diferencias existentes entre los sujetos cognoscentes y del carácter incompleto del saber” (Horkheimer, 1995c, p. 130). Se da lugar así a una dimensión de opacidad, con la *incerteza* a ella ligada, pero no sólo en el mundo social que estudia, sino también en las propias lentes conceptuales con las que percibe ese mundo, en la propia materialidad de la teoría crítica. En este sentido, “el acercamiento de la teoría a su objeto [...] no significa que saber y ser alguna vez coincidan, pues con la función del saber en la sociedad cambia también de continuo su ser y la realidad con la cual el saber está en relación. Cuando el saber pierde esta claridad acerca de sí mismo, se convierte en fetiche” (Horkheimer, 1998a, p. 74). Cuando detiene la interrogación sobre su propia opacidad se fetichiza.

Ahora bien, esta crítica no se dirige tan sólo a “el” Pensar (o “el” Ser, o “la” Verdad) sino a toda forma de incondicionado. De allí el cuestionamiento de Horkheimer a los intentos de la antropología filosófica por establecer una concepción esencialista de “el” Ser Humano. En consonancia con lo anterior, este autor sostiene que “las cualidades humanas están continuamente influidas y trastornadas por las situaciones más diversas” (Horkheimer, 1998a, p. 51), adquiriendo múltiples características en la constelación que media entre sociedad y naturaleza. Es en el marco particular de una de estas constelaciones que los seres humanos determinados obtienen sus rasgos singulares. Esto implica un rechazo a todo intento

por ver en la historia (o como fundamento de ella) el “despliegue de una esencia humana unitaria” (Horkheimer, 1998a, p. 52). “De aquí la imposibilidad de una antropología filosófica, es decir, de una doctrina de la naturaleza específica del hombre que consista en enunciados definitivos acerca de una idea inmutable del Hombre, a la cual no afectaría la historia” (Horkheimer, 1995a, p. 42).

Sin embargo, esto no implica sostener lo que no sería más que la imagen especular de este planteo esencialista: la absoluta imposibilidad de alcanzar un absoluto. Pues, como la propia manera de enunciarlo lo indica, esto no conduce más que a una nueva forma de absoluto, sólo que esta vez negativo. En este sentido resulta más que relevante destacar como Horkheimer señala que “toda crítica de la filosofía absoluta está expuesta a la acusación de no ser sino aquello contra lo que se dirige” (Horkheimer, 1995c, p. 131). Y como un signo de que su pensamiento no cae en ello, él resalta que dicha imposibilidad de la antropología filosófica sólo puede sostenerse desde *este posicionado* presente, con los condicionamientos que genera para la forma en que, los determinados agentes que en él vivimos, conocemos el mundo. Negar la posibilidad de una antropología filosófica para todos los tiempos y lugares no sería, entonces, más que caer en ese esencialismo negativo. Frente a ello Horkheimer señala (y nosotros con él) que “la negación de que exista una esencia humana uniforme debe ser tomada, por otra parte, de manera tan poco absoluta” (Horkheimer, 1998a, p. 75)³ como la afirmación de dicha esencia.

La misma crítica se dirige contra aquellas perspectivas que pretenden hallar en el despliegue de una lógica el fundamento subyacente a la historia, con la concepción teleológica que ello implica. Ya que allí se sitúa en una instancia supra histórica (y, por ende, *no* condicionada por ella) al punto (fijo) que mueve el devenir histórico. Frente a ello sostenemos que “es imposible que la historia como un todo sea de hecho expresión de un contenido cualquiera pleno de sentido” (Horkheimer, 1974, p. 254); por lo que, “la historia, considerada ‘en sí’, no *tiene* ninguna razón, no es ningún tipo de ‘esencia’” (Horkheimer, 1995a, p. 98). No hay nada que se exprese o desarrolle en ella, nada que pueda “ser interpretado como sentido general [...], como *telos* inmanente” (Horkheimer, 1998b, p. 27). Sobre este trasfondo no hay posibilidad alguna de ofrecer una certeza metódica acerca del sentido de la acción histórica. En efecto, este punto de vista teórico “*no garantiza* al que actúa políticamente, ni tan siquiera el consuelo de que alcanzará necesariamente su objetivo; no es ninguna metafísica de la historia” (Horkheimer, 1999b, p. 152, las cursivas son mías). Ofrecer esa garantía, establecer esa certeza, sería dar un paso hacia una concepción metafísica como la que Horkheimer rechaza.

Pero también sería una forma de clausurar el momento propiamente político de las prácticas atinentes a *lo* político (incluyendo en ello a la propia práctica de la crítica)⁴. En efecto, el establecimiento de dicha certeza entraña la disolución del momento específicamente conflictivo de la forma en que la sociedad se ordena y des-ordena a sí misma, al establecer un “deber ser” a partir del cual no sólo se fija la orientación que la práctica transformadora tendría que seguir, sino que también se reduce a toda otra práctica –y a todo otro punto de vista sobre lo social– a una suerte de desviación del sendero así trazado, con el sesgo autoritario que ello entraña. Por lo que de permanecer alguna forma de conflicto, éste tendría lugar no entre posturas políticas alternativas, sino entre una perspectiva verdadera sobre lo social –junto con la práctica a la que ella da lugar– y aquellas prácticas otras que no pueden constituir

más que un momento de falsedad. Lo cual implica también centrar el momento político en la instancia teórico cognoscitiva en detrimento de la práctica.

Es por todo esto que el establecimiento de esa certeza conlleva una des-politización de *lo* político, de ese poder que es saber, pero también de la práctica crítica, de ese saber que es poder. Frente a ello, puede entenderse a la concepción horkheimeriana de la teoría crítica como un esfuerzo en pos de la politización de la crítica y de *lo* político.

LOS VALORES EN LA TEORÍA CRÍTICA

La utopía posible

En base a lo expuesto hasta aquí, se torna evidente que la orientación de las prácticas que llevan adelante una lucha en *lo* político no puede provenir de un concepto de razón incondicionado y trascendente, ni de una perspectiva teleológica, con la concepción de necesidad histórica que ello supone. Más aún, esta necesidad tiene varios puntos de contacto con la “necesidad ciega” característica del punto de vista de la teoría tradicional y que Horkheimer cuestiona duramente (Horkheimer, 2000a, pp. 63 y ss.). A punto tal que su teoría crítica contrapone, a esa captación del proceso social general como una segunda naturaleza, “la idea de una situación en la que los actos de los hombres ya no emanan de un mecanismo, *sino de sus decisiones*. El juicio acerca de la necesidad de los sucesos acontecidos hasta ahora implica aquí la lucha por transformarlos de necesidad ciega en *necesidad con sentido*” (Horkheimer, 2000a, p. 64, las cursivas son mías); entendiendo por esta última “una situación en la cual lo que los hombres quieren es también necesario”. En esto se hace palpable que, en la teoría crítica, ya “el concepto de necesidad es él mismo un concepto crítico; presupone el concepto de libertad, aunque no como concepto existente” (Horkheimer, 2000a, p. 65). Pues sólo sobre la base de esa libertad concreta los agentes pueden llevar a cabo lo que ellos quieren (y no lo que “deben” según se lo señale una instancia normativa incondicionada), pueden, en definitiva, determinar su propio futuro y no que éste se deduzca de “leyes naturales”. En este punto se evidencia el carácter crítico de este concepto, pues al sostener esa necesidad con sentido, y la libertad que ella presupone, se torna aprehensible su no concreción en este entramado relacional, como ella *no tiene lugar* en la actual forma en que la sociedad se ordena y des-ordena a sí misma, arruinando así su (formal) armonía.

Donde, según aquí sostenemos, la lógica que hace de la necesidad con sentido una noción crítica es la misma que estructura al conjunto de la teoría crítica horkheimeriana, de allí que articulemos nuestro trabajo de lectura a partir de dicha lógica, lo cual conllevará –como todo trabajo– una reelaboración de los materiales de este autor. Y decimos que ella estructura a la teoría crítica porque es a partir del telón de fondo dado por la representación de una sociedad racional, en la que la libertad se haya concretado, que puede percibirse la ausencia de justicia, fraternidad, libertad e igualdad en este entramado relacional, su *no tener lugar* en la lógica relacional hoy dominante. Así, mientras se mantenga la actual estructuración de *lo* político, la razón y la libertad a ella ligada, seguirán siendo *no lugares* para *esta* particular sociedad; es en este sentido que la representación de una sociedad

racional constituye una utopía. A nuestro entender, es justamente allí donde reside su potencialidad crítica, lo que permite al punto de vista que en ella se funde llevar a cabo una crítica de lo establecido que des-cubra las injusticias hoy dominantes. Ya que “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” (Horkheimer, 1995a, p. 91). Crítica que se hace posible a partir de que la utopía rompe con la lógica relacional imperante en este mundo social, permitiendo con ello pensar otro orden y no caer en la resignada aceptación de lo dado, que se nos presenta como segunda naturaleza. En este sentido es que se puede considerar “un fallo el no imaginar un orden mejor” (Horkheimer, 1995a, p. 94), pues el pensamiento carente de dicha imaginación no es capaz de tomar distancia del estado actual de cosas y de lo que resulta posible-pensable en el interior del mismo, no puede escapar a su lógica ni dejar de contribuir a su reproducción.

Poner de manifiesto esa ausencia, que no es casual sino una consecuencia estructural del orden social hoy imperante, es lo que hace de la utopía de una sociedad racional el fundamento en el cual cimentar una perspectiva crítica de la modernidad y del capitalismo; de los mecanismos sociales a través de los cuales se reproduce su ausencia, estos es: se la mantiene utópica. Ahora bien, la utopía en la que se funda la teoría crítica no es una mera cáscara vacía que expresa una simple condena a lo existente, sin tener repercusiones prácticas, ésa es justamente la crítica que Horkheimer le realiza a las utopías de Moro y Campanella en “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia”. Por el contrario, nuestro autor busca dejar en claro que la utopía de una sociedad racional “se diferencia de la utopía abstracta mediante la demostración de su posibilidad real” (Horkheimer, 2000a, p. 54); en tanto la forma de articulación de las relaciones sociales que ella entraña no tiene lugar, pero eso acontece en *esta* sociedad, en el interior de *esta* lógica relacional. En este marco cobra su sentido más profundo el que la teoría crítica se conciba como el intento metódico de introducir la razón en el mundo social, pues ello implica, obligadamente, la transformación desde sus raíces de la sociedad en la que dicha razón no tiene lugar. Y si a través de una práctica transformadora es dable introducir la razón, dándole lugar a lo que se mantenía como utópico, es porque ello es *posible* de ser llevado a cabo; es decir que esta utopía es posible y su posibilidad utópica. *La categoría relacional de “utopía posible” es la que se encuentra, entonces, en el centro de los fundamentos de la teoría crítica horkheimeriana*; pues es a través de ella que se des-cubre la injusticia imperante frente al no lugar de la razón, a la vez que se impulsa a la posible transformación de esta estructura relacional, en pos de introducir dicha razón en el mundo.

Al señalar la centralidad de esta noción de utopía posible nos acercamos al planteo de Kavoulakos, para quien el esfuerzo de la teoría crítica por transformar la sociedad actual se lleva a cabo “criticando las relaciones sociales establecidas y por tanto proyectando la ‘utopía concreta’ de una sociedad liberada” (Kavoulakos, 2005, p. 43). Sin embargo, nos aleja de su planteo el que, para nosotros, la relación más importante no es la que va de la crítica a la utopía posible, sino la contraria, en tanto es esta última la categoría que dota de un fundamento a la teoría que lleva a cabo la crítica del presente (lo cual deja abierta la cuestión sobre dónde se enraíza la utopía posible de una sociedad racional; cuestión que abordaremos en los próximos apartados). En esto coincidimos con Cooke, quien señala al pensamiento utópico como “un aspecto inevitable de la perspectiva emancipatoria que es una parte

integral de la empresa de una teoría social crítica” (Cooke, 2004, p. 418, Cf, también Cooke, 2006). Sin embargo, esto no debe conducir, según ella, a un “mal utopismo”, antes bien la imagen de una sociedad justa debe concebirse, por parte de la teoría crítica, como algo que puede alcanzarse a través de las prácticas humanas a la vez que se presenta como una ficción inalcanzable para los seres humanos. La clave está, entonces, “en la habilidad para negociar las tensiones entre [...] lo alcanzable y lo inalcanzable” (Cooke, 2004, p. 424), su ser –según los términos por nosotros utilizados– utopía y *a la vez* posible. Se evidencia así la cercanía con este planteo, sin embargo no son menos profundos los puntos en que nos alejamos de su interesante lectura, lo cual nos lleva a rechazar algunas de sus afirmaciones centrales. En efecto, a nuestro entender no se trata aquí de “*negociar* la tensión entre lo alcanzable y lo inalcanzable” (Cooke, 2004, p. 422, las cursivas son mías), sino de captar a esa tensión como la lógica propia de la utopía posible, como su dialéctica. Noción, esta última, prácticamente ausente en el planteo de Cooke, a pesar de trabajar ella sobre la tradición crítico dialéctica alemana.

Sin embargo, más importante aún resulta cuestionar la antropología filosófica sobre la que, a nuestro entender, se asienta el planteo de Cooke, y que cae bajo la crítica horkheimeriana abordada en la primera sección. En efecto, para esta autora la dimensión utópica de la teoría crítica es inherentemente inalcanzable (o imposible, según la terminología por nosotros propuesta) “porque niega características esenciales de lo que es ser humano” (Cooke, 2004, p. 423); por lo que el carácter inalcanzable de la “sociedad justa” se establece en relación a una esencia humana, que queda así situada por fuera del proceso histórico y sus variaciones. Si la utopía niega la propia “esencia” del ser humano, entonces ella trasciende no ya a *esta* sociedad sino a toda sociedad humana, haciendo de su carácter inalcanzable un absoluto, aunque de índole negativa. Por el contrario aquí sostenemos, junto a Horkheimer, que no hay nada que no esté condicionado por la historia (ni siquiera esta afirmación cuyo sentido, por tanto, se ve condicionado por el momento histórico en que es producida), por lo que lo único que nos es dable afirmar es el no lugar de esa sociedad justa en el interior de *esta determinada* estructura relacional; lo cual hace de ella una utopía para *este* momento histórico. Sin que nos sea dable afirmar nada más, pues eso ya sería tener algún tipo de certeza que escapa al devenir de la historia.

La actitud crítica

Llegamos así a punto nodal de esta ponencia y de la trama teórica que ella apunta a urdir. En tanto vemos como la teoría crítica se funda en la noción de utopía posible, haciendo de ésta uno de los elementos centrales en la estructuración (en el *modus operandi*) de esa práctica de producción de conocimiento, lo cual marca la función cognoscitiva de dicha noción. Pero ella es también la que brinda la orientación que esta práctica crítica sigue, la que la lleva a pugnar por introducir esa libertad, justicia, igualdad y fraternidad que en esta sociedad no tienen lugar. Es decir que no sólo brinda un basamento sobre el que sostener la disrupción de lo pensable-posible, sino que también brinda la orientación, el sentido que ha de tomar esa disrupción. En este marco puede entenderse el por qué, para este autor, “una teoría sin ilusiones sólo negativamente habla de la destinación de lo humano” (Horkheimer, 1998a, p. 56), pues sólo puede señalar las contradicciones existentes. Mientras que a la crítica que se asienta sobre la utopía posible, “no le faltan por tanto ideales”

(Horkheimer, 1999a, p. 97), a partir de los cuales no sólo lleva a cabo su análisis de lo establecido, sino que también lucha por su transformación. La teoría crítica tiene, entonces, este interés, pero ¿de dónde surge el mismo?, ¿por qué buscar introducir la razón (categoría que, para este autor, se encuentra ligada a las nociones de igualdad, libertad y justicia) y no otra cosa en la lógica que articula las relaciones sociales?

Si la respuesta a estas preguntas se da a partir del establecimiento de algún tipo de “deber ser”, garante de una certeza última, entonces estaríamos introduciendo un nuevo incondicionado como aquellos que con Horkheimer criticamos al inicio de este escrito, estaríamos, en definitiva, planteando una nueva versión del monoteísmo de valores. De allí la centralidad de estos interrogantes, en los que se pone en juego, en última instancia, la capacidad de una perspectiva teórica –en este caso de nuestra teoría crítica reflexiva– de acoger el politeísmo de valores que, como rasgo característico de la abertura de la sociedad moderna, constituye la contracara del agrietamiento y cuestionamiento del monoteísmo. Cuyo dios único brindaba la certeza que dota de fundamento a la concepción teológico-política sobre la forma en que la sociedad se ordena y des-ordena a sí misma. En este sentido, el acogimiento del politeísmo, y de su *incerteza* de fondo, constituye en sí mismo un cuestionamiento de esa concepción de *lo* político, pero también de los intentos por reintroducirla, a través del establecimiento de una nueva certeza ininterrogable, que clausure la abertura caótica y plagada de incertidumbres del politeísmo.

En base a todo esto se torna manifiesta la centralidad, para nuestro objetivo, de estas problemáticas. Además ellas contienen una primera indicación acerca del autor que nos acompañará en este tramo de nuestra travesía. En efecto: Max Weber no sólo es el referente clásico, en el terreno de la sociología, de la concepción del politeísmo como rasgo característico de la sociedad moderna (Cf., entre otros, Weber, 1991b), sino que también es el autor que establece el planteo (nuevamente) clásico sobre el papel y el peso de estos valores (en permanente lucha) en la práctica de producción de conocimiento científico. De allí que mucho de nuestro argumento se construya en referencia y diálogo con lo por el planteado.

En pos de acercarnos a una respuesta a los interrogantes antes esbozados, cabe comenzar señalando que, en la concepción de Horkheimer, la teoría crítica no es sólo una particular práctica de conocimiento (que es ejercicio de poder) llevada a cabo por un determinado agente (el teórico crítico); es eso pero también algo más: es “una actitud (*Verhalten*) humana que tiene por objeto la sociedad misma” (Horkheimer, 2000a, p. 41). Y aunque la actividad, que es impulsada por dicha actitud, “surge de la estructura social, ni su propósito consciente ni su significado objetivo apuntan a que algo en esta estructura funcione mejor” (Horkheimer, 2000a, p. 41). Antes bien, ella le resulta sospechosa, al aprehenderla como escindida, injusta y carente de libertad, a diferencia de lo que acontece para el punto de vista propio de la teoría tradicional, pero también para aquél característico del “sano entendimiento común”. La teoría crítica, en cambio, se empeña por llevar a cabo “el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes” (Horkheimer, 1998g, p. 287). Sobre este trasfondo, “una actividad que, orientada a la emancipación, tiene por objetivo la transformación de la totalidad se puede servir del trabajo teórico” (Horkheimer, 2000a, p. 43)

Así, la teoría crítica se ve orientada por un interés por el cambio de esas estructuras sociales, el cual surge del inconformismo ante la desigualdad y carencia de libertad imperantes en el cosmos social establecido, “interés que se reproduce necesariamente ante la injusticia dominante, pero que debe cobrar forma y orientarse por la propia teoría, *al mismo tiempo* que revierte sobre ella” (Horkheimer, 2000a, p. 75, las cursivas son mías). En esta cita se evidencia la adherencia entre la dimensión específicamente cognoscitiva de la teoría y su actitud, guiada por ese inconformista interés por el cambio; lo cual introduce una central dimensión ético-valorativa⁵ en el seno mismo de esta trama teórica. En este marco puede comprenderse por qué, “según el materialismo, la teoría del proceso social de vida es, por un lado, la construcción intelectual más amplia, a la cual la investigación analítica sirve de auxilio en todas las áreas; y, por el otro lado, esta teoría *se orienta necesariamente* de acuerdo con la situación espiritual y material y con *los impulsos* de ella resultantes” (Horkheimer, 1990, p. 116).

Sin embargo, no hay que confundir esta dimensión ética con un aspecto normativo que se extrae del conocimiento de la historia; pues Horkheimer es contundente en ello: “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). Los objetivos que la teoría crítica persigue no se deducen de la ciencia, aunque el conocimiento que ella brinda los condiciona, así como éstos condicionan a la ciencia, al dotarla de un particular interés. Ellos, por tanto, no son independientes de los agentes sociales y sus prácticas, antes bien, dichos objetivos tienen su génesis en una dimensión valorativa, que forma parte de esas mismas prácticas. Por eso, según Horkheimer, el “interés [por el cambio] se puede comprender histórica y psicológicamente, pero *no fundamental universalmente*” (Horkheimer, 1999a, p. 78, las cursivas son mías), aun cuando ese interés apunte a lo universal. En definitiva, el rechazo a todo tipo de absoluto, que caracteriza a la crítica, tiene por consecuencia que “quien la acepta no pone en relación la praxis de vida ligada a ella con ningún ser eterno y espiritual” (Horkheimer, 1998a, p. 56).

En base a este trabajo de lectura sobre los materiales horkheimerianos, y sin perder de vista lo planteado en la primera sección de esta ponencia, podemos sostener que el objetivo de la teoría crítica, ese contenido particular-concreto que implica pugnar por una sociedad racional (es decir: libre, fraterna, justa e igualitaria), es él también histórico y, por tanto, se halla condicionado. De allí que “según la situación histórica este objetivo adquier[a] una configuración diferente” (Horkheimer, 1999a, p. 65), pues éste “resulta, por supuesto, no en razón de una revelación, sino de la miseria del presente”. Es frente a esa miseria que a la actitud crítica “le parece que todos los seres vivientes tendrían un derecho a la felicidad y no pregunta, en lo más mínimo, por su justificación o fundamentación” (Horkheimer, 1999a, p. 136). Es decir que no lo sostiene cognoscitivamente (aun cuando esa instancia cognoscitiva repercuta sobre dicho interés) sino ético-valorativamente.

Esta adherencia de dos dimensiones, que suelen ser concebidas como antagónicas, lleva a Horkheimer a sostener que

el valor de una teoría no es decidido solamente por el criterio formal de verdad [...], el valor de una teoría es decidido por su relación con las tareas que son emprendidas, en un determinado momento histórico, por fuerzas sociales progresistas, y este valor *no vale directamente para toda la humanidad*, sino, en primer lugar, apenas para el grupo interesado en la tarea (Horkheimer, 1990, p. 116).

En este sentido, la teoría crítica, cuyo *modus operandi* se asienta en una utopía posible, busca hacer necesario lo que los agentes sociales quieren, o, mejor aún, *lo que quieren los agentes que, en un marco politeísta, se posicionan en los valores propios de la actitud crítica.*

Un (weberiano) politeísmo en los fundamentos

Esto nos sitúa de lleno ante la problemática relación entre ciencia y valores, cuestión particularmente crucial en nuestro planteo, pues si, como sostenemos, en la utopía posible –que dota de orientación a la teoría crítica– se encuentran entrelazadas una función cognoscitiva con una dimensión ético-valorativa (que no establece las certezas de un marco normativo), entonces esto puede conducir a que se impugne la validez del conocimiento que ella produce. Pasándose de un pensamiento relacional a un relativismo extremo que disuelve todo marco categorial y con él la posibilidad misma de la práctica de producción de conocimiento crítico. Ésta es una de las preocupaciones centrales de Max Weber al abordar la relación entre ciencia y valores, en la cual él le da un lugar central a los valores en la producción del conocimiento científico, pero sin que ello implique un abandono de las pretensiones de objetividad de dicho conocimiento, es decir: sin reducirlo a un discurso más entre una multiplicidad de discursos, que nada en particular puede decirnos sobre el mundo social.

De allí el interés de su planteo para nuestra investigación, pues es sobre este telón de fondo que podremos percibir mejor nuestro argumento; el cual se plantea, a la vez, *con* y *contra* la genial propuesta weberiana. Con este fin, nos centraremos especialmente en su artículo “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en tanto las dos secciones en que Weber divide ese escrito nos permitirá ordenar nuestra exposición en torno a dos problemáticas diferentes, aunque entrelazadas entre sí: por un lado, el papel de la ciencia en el ámbito de los valores (sección I de dicho artículo) y, por el otro lado, el papel de los valores en la esfera científica (sección II).

En torno a la primera cuestión, Weber parte de sostener que “por ‘valoraciones’ es preciso entender [...] las evaluaciones *prácticas* del carácter censurable o digno de aprobación de los fenómenos influibles por nuestro actuar” (Weber, 1997b, p. 222). Esto es, la *apreciación* de un fenómeno, proceso o curso de acción que, en última instancia, lleva a que se privilegie uno de ellos por sobre las otras alternativas posibles; tales evaluaciones “son [...] cuestiones de valoración práctica y, por lo tanto, indemostrables científicamente” (Weber, 1997b, p. 227). En esto consiste el núcleo de la primera sección del mentado artículo, en mostrar como a la ciencia no le resulta asequible decidir entre valores, en tanto ella no puede fundar un juicio de valor con sus argumentos científicos. Punto éste en el que Horkheimer coincide con Weber, ya que para él tampoco los objetivos e intereses de la teoría crítica pueden ser, según lo hemos visto, demostrables científicamente. Sin embargo, la postura de Horkheimer se desarrolla *contra* parte de lo planteado en dicha primera sección, pues allí Weber establece, como trasfondo de esta problemática, una separación

entre el “hombre que sabe” (el científico) y el “hombre que quiere” (el sujeto de acción) (Weber, 1997a, p. 42), pues sólo sobre esta base es posible la “imparcialidad científica” que tiene por fundamento aclarar *cuándo* habla el investigador y *cuándo* el que habla es 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, 2000a, p. 44). Produciéndose así la autonomización de unos roles de otros y, en última instancia, de la totalidad de la personalidad del agente; lo cual da lugar a lo que cabe llamar un “substancialismo de rol”⁶; el cual no es capaz de dar cuenta de la relación entre esas modalidades de percibir y experimentar lo social. Sólo sobre esta base es posible alcanzar la “imparcialidad científica” que tiene por fundamento aclarar “*cuándo* calla el investigador y comienza a hablar el hombre como sujeto de voluntad” (Weber, 1997a, p. 49).

Es asentándose en este substancialismo que Weber puede sostener la autonomía del conocimiento científico con respecto a tales valoraciones prácticas, esto es: su *neutralidad* (Cf. Gambarotta, 2010). Proceso, este último, que da lugar a una concepción técnico-instrumental de la ciencia, semejante a la que es dable hallar en Weber, en tanto ella no es más que un puro medio que puede utilizarse para alcanzar cualquier tipo de fin (que establezca el “hombre que quiere”), sin que ello impacte en su *modus operandi*. A lo cual se agrega que, por su propia pretensión de neutralidad, no puede tematizar –no tiene los elementos conceptuales con los que hacerlo– los intereses políticos subyacentes a semejante práctica neutral, aquellos que ella tiene por estar inserta en el entramado relacional, por tener un impacto de totalidad que implica ya de por sí una toma de postura atinente a *lo* político, y no un mero problema interno a una esfera autónoma y desligada del resto de las prácticas sociales. Es frente a esto que Horkheimer afirma que “no hay teoría de la sociedad (ni siquiera la de los sociólogos inductivistas) que no contenga intereses políticos” (Horkheimer, 2000a, p. 57); los cuales –como lo hemos señalado– afectan a toda la estructuración de la trama teórica, a su *modus operandi*.

A pesar de esta diferencia fundamental con la postura weberiana, el planteo de Horkheimer puede ser pensado junto *con* parte de lo argumentado en la segunda sección de “La ‘objetividad’ cognoscitiva...”, siempre y cuando se mantenga presente la crítica al substancialismo de rol. En efecto, en dicha sección 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); designando, 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 ellas (a la vez que recibe el impacto de ellas). A partir de todo esto, la discusión, para Horkheimer (y para nosotros con él), pasa a ser no acerca de si la práctica científica alberga un interés político o no (caso éste en que sería “neutral”), sino sobre *cuál* es ese interés político, qué contenido valorativo tiene.

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 (ambos son conocidos por proponer todo un programa de investigación científica), 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”. Este fundamento no normativo del conocimiento es el que buscamos entretejer en la trama de nuestra teoría crítica reflexiva.

Ahora bien, la dimensión valorativa de la teoría crítica se torna particularmente visible en la central noción de utopía posible, ya que de allí proviene el contenido particular-concreto de dicha noción, lo cual señala aquello que *no tiene lugar* en *este* espacio social pero que la teoría crítica se esfuerza por introducir en él. En esto se delinea también la central función cognoscitiva de esta noción, al ser el elemento clave de los fundamentos que sostienen a la práctica de producción de teoría crítica. En este sentido, la trama teórica horkheimeriana posee una central dimensión valorativa adherida a su dimensión cognoscitiva, aunque sería más correcto decir que, desde el punto de vista de este autor, lo propio de la teoría crítica es intentar explicitar esa dimensión que toda teoría que tenga por objeto al mundo social posee,

sea o no capaz de captarla reflexivamente. Y es a partir de esta dimensión que se delinea el interés de la perspectiva crítica, lo cual va de la mano con la definición de la función social que ella tiene (o, al menos, aspira a tener) en el interior de la totalidad social.

Todo lo cual, según hemos visto, impacta en la completa estructuración de la teoría, en el conjunto de su *modus operandi*, y no meramente en una dimensión parcial o menor de éste. Sobre este denso trasfondo puede comprenderse por qué la diferente percepción del mundo social entre la teoría tradicional y la teoría crítica no responde tan sólo a una cuestión de precisión conceptual, “no se trata aquí simplemente de una comprensión equivocada, sino de la oposición real de dos *actitudes* diferentes” (Horkheimer, 2000a, p. 65), de dos concepciones ético-valorativas opuestas, para decirlo, nuevamente, con Weber: dos cosmovisiones enfrentadas.

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 (weberiana) “referencia al mundo de los valores [que] ya no ofrece a la acción humana una garantía de validez incondicionada” (Rossi, 1997, p. 34). Ya no hay, en una sociedad moderna que pone en cuestión al monoteísmo en que se asentaba la concepción teológico-política del mundo social, semejante garantía última, la cual dé lugar a una *certeza* como la que pretenden proporcionar las perspectivas normativistas. Y esto nos pone ante una elección en un ámbito de *incertidumbre*. Es en la lógica que hemos venido desarrollando a lo largo de este escrito donde encontramos uno de los hilos claves para tejer el fundamento *no* normativo de la crítica, objetivo que persigue pero excede a esta puntual ponencia. Lo cual conlleva aprehender el particular lugar que la práctica de producción de conocimiento científico ocupa en la lucha en *lo* político, pero también el lugar que esa “lucha a muerte irreconciliable, entre ‘dios’ y el ‘demonio’” (Weber, 1997b, p. 238) tiene en el seno de la propia práctica científica.

LA TEORÍA CRÍTICA COMO *BERUF*

Hemos visto que la práctica de producción de teoría crítica tiene en el centro de sus fundamentos a una utopía posible a partir de la cual se da su objetivo. Este punto nos remite a su dimensión ético-valorativa, que impacta en todo su *modus operandi*, pues es a partir de su específica cosmovisión que se dota de contenido al interés que la teoría, en tanto práctica en el ámbito del saber, persigue en el interior de la totalidad social. Es en este marco que Horkheimer, en clara disputa con el positivismo, sostiene que

la teoría es una trama de conocimientos, que se basa en una praxis determinada, en una determinada fijación de objetivos. [...] La praxis organiza ya el material, del que cada uno toma conocimiento, y la exigencia de comprobar hechos libres de teoría es falsa si se quiere decir que en los acontecimientos objetivos no actúan ya momentos subjetivos. [...] La estructura epistemológica global, que da sentido a toda la descripción y a la que a su vez debe servir, la teoría misma pertenece también a los esfuerzos de los hombres que la hacen. Éstos pueden surgir bien de los caprichos privados, bien de los intereses de poderes retrógradamente orientados, o bien de las necesidades de la humanidad naciente (Horkheimer, 1999b, p. 158).

No hay, entonces, conocimiento de lo objetivo sin ese momento subjetivo (al igual que lo afirma Weber), y es allí donde entran los intereses atinentes a lo político en la práctica de producción de teoría (a diferencia de lo planteado por Weber). Los cuales, en el caso de la teoría crítica, responden a los esfuerzos en pos de desarticular los mecanismos que reproducen la desigualdad y carencia de libertad hoy imperantes.

Sobre este trasfondo puede comprenderse por qué, para Horkheimer, “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, 2000a, p. 51). Donde el término alemán *Beruf* significa tanto profesión como vocación, por lo que alude a la función que la propia actividad tiene en el entramado social objetivo y, al mismo tiempo, hace referencia a la inclinación subjetiva que nos lleva a realizar dicha actividad (al “llamado” vocacional). De allí que el trabajo de lectura realizado en esta ponencia nos permita sostener que la lucha, que esta teoría crítica (reflexiva) conlleva, es tanto la función social que ella cumple en la totalidad social, como la vocación del teórico crítico, de aquél que dedica sus weberianas libaciones a unos dioses de los valores que no tienen lugar en el presente y, a partir del inconformismo que ese “no lugar” genera, se ve llamado a ejercer una actitud crítica, llevando a cabo la lucha que ella implica.

Se pone así de manifiesto cómo en la teoría crítica se hallan entrelazadas una determinada práctica de producción de conocimiento, junto con una particular cosmovisión valorativa, una más dentro del politeísmo de valores en que vivimos, pero aquella que es específica de la teoría crítica. En dicha cosmovisión encuentra su génesis el interés, propio de ésta, en la “la supresión de la injusticia social. Esta formulación negativa es, en expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de razón” (Horkheimer, 2000a, p. 77), forma de integración de lo individual y lo social que constituye el contenido de la utopía posible que está en el centro de los fundamentos de la perspectiva crítica horkheimeriana, y que dota a ésta de la orientación que guía su actividad social. Pues si bien dicha utopía posible se encuentra anclada en las condiciones materiales presentes (lo cual es justamente lo que la hace posible), distinguiéndose así de la utopía renacentista que pasaba esto por alto, ambas comparten un rasgo central, ya que aun con sus diferencias cualitativas, “las utopías [...] son, sin embargo, las que formulan la *meta final*, de suerte que esta meta puede constituir *el criterio de valoración* de toda empresa política” (Horkheimer, 1995a, p. 95, las cursivas son mías) y de la lucha que ellas entrañan.

El ligar esta práctica de producción de conocimiento a una cosmovisión valorativa de determinados agentes sociales, en determinadas condiciones socio-históricas, nos permite no caer en algún tipo de incondicionado (explícito o implícito) como fundamento último de esta particular forma de saber. Es decir que aquí no se da lugar al establecimiento de una *certeza: ni* a aquella que surge al dotar de carácter normativo al progreso de la historia o a una particular noción de razón, estableciendo así una instancia que no se ve condicionada socio-histórica o culturalmente. *Ni* a aquella otra propia del “pensamiento post” (Grüner, 2002, p. 37), que establece un esencialismo negativo atinente a la absoluta imposibilidad de fijar un absoluto, lo cual se constituye así en el punto incondicionado sobre el que se erige el resto de la

construcción teórica (como, consideramos, acontece en el pensamiento de Laclau, cf. Gambarotta, 2011).

Por el contrario, la teoría crítica horkheimeriana –de donde nosotros extraemos algunos hilos conceptuales con los que tejer la trama de la teoría crítica reflexiva que aquí proponemos– acoge la *incerteza* que proviene del politeísmo de valores (contracara del agrietamiento del monoteísmo que sostenía la concepción teológico-política del orden social). Mas 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 aún, 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 la razón 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).

En definitiva, plantear esta ligazón de la teoría crítica a una determinada cosmovisión valorativa, a partir de la cual se establece a la sociedad racional como contenido de la utopía posible, no es más que asumir con todas sus consecuencias que la teoría crítica no es sólo una posicionada manera de *percibir* el mundo social, sino también de *apreciarlo* (distinción meramente analítica, pues el entrelazamiento de ambas impide pensar una percepción que no sea ya apreciación, y viceversa). Y es de esta apreciación de donde surge el interés por la introducción de la razón en el mundo, por llevar adelante la lucha por su transformación.

Y es porque entraña esa lucha por lo que “la teoría crítica carece de confirmación hasta el final de la época, confirmación que se alcanza con la victoria. Hasta entonces continua la lucha por su comprensión y aplicación correctas” (Horkheimer, 2000a, p. 76). Si bien esto puede ser leído como la introducción, por parte de

Horkheimer, de una armonía final, con la transparencia de lo social que implica, semejante lectura estaría obviando todo lo abordado en la primera sección de este escrito, estaría obviando que, para este autor (y para nosotros con él), “la dialéctica materialista, tal como está contenida en la teoría crítica, a diferencia de Hegel, no acepta la unidad entre pensamiento e historia” (Horkheimer, 1995d, p. 198). Por lo que, al ponerse en cuestión la imagen de una victoria de tintes absolutos, con el consecuente final de época (y de la historia) que ello conlleva, no queda más que interpretar dicha cita como un señalamiento de la necesidad (con sentido) de mantener abierta y continua la lucha en lo político, de la que la teoría crítica es un momento.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Benjamin, W. (1979). “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus.

Brunkhorst, H. (1993). “Dialectical positivism of happiness: Horkheimer’s materialist deconstruction of philosophy”. En Benhabib, S., Bonss, W. y McCole, J. (edit) *On Max Horkheimer*. Massachusetts: MIT Press.

Chiarello, M. G. (2001). *Das lágrimas das coisas. Estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: Editora da Unicamp.

Cooke, M. (2004) “Redeeming redemption: the utopian dimension of critical social theory”. *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 30, Nº 4.

Cooke, M. (2006). *Re-Presenting the Good Society*. Massachusetts: MIT Press.

Gambarotta, E. (2010). “Politización y despolitización. Las prácticas de producción de las esferas artística y científica en el cruce entre Benjamin y Horkheimer”. En Actas en soporte digital del III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Secretaria de Derechos Humanos de la Nación (Argentina) 19 pp.

Gambarotta, E. (2011). “Posmarxismo y disolución de la crítica: el esencialismo negativo de Laclau como certeza y sus consecuencias para la práctica de la crítica”. En las actas en soporte digital de las VIII Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía. Página web: <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/viii-jornadas-2011>. FaHCE, UNLP, La Plata, 14 pp.

Gambarotta, E., (en prensa). “La crítica y sus fundamentos a partir de la perspectiva de George Lukács: entre lo normativo y el Vacío en los fundamentos”. En *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, ISSN: 0717-554X, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago de Chile. Página web: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio>.

Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.

Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.

Honneth, A. (1995). “Teoría crítica”. En Giddens, G., Turner, J., y otros, *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.

Horkheimer, M. (1995a). “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia”. En *Historia, metafísica y escepticismo*. Barcelona: Altaya.

Horkheimer, M. (1974). “¿Un nuevo concepto de ideología?”. En Lenk, K. (ed.), *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Amorrortu.

Horkheimer, M. (1995b). "The present situation of social philosophy and the tasks of an Institute for Social Research". En *Between philosophy and social science*. Massachusetts: MIT Press.

Horkheimer, M. (1995c). "Hegel y el problema de la metafísica". En *Historia, metafísica y escepticismo*. Barcelona: Altaya.

Horkheimer, M. (1998a). "Observaciones sobre ciencia y crisis". En *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Horkheimer, M. (1998b). "Historia y psicología". En *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Horkheimer, M. (1999a). "Materialismo y metafísica". En *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.

Horkheimer, M. (1999b). "Materialismo y moral". En *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.

Horkheimer, M. (1998c). "Acerca del problema del pronóstico en las ciencias sociales". En *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu editores.

Horkheimer, M. (1990). "Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea". En *Teoría crítica I*, São Paulo: Edusp e Perspectiva.

Horkheimer, M. (1998d). "Observaciones sobre la antropología filosófica". En *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu editores.

Horkheimer, M. (1998e). "Autoridad y familia". En *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu editores.

Horkheimer, M. (1998f). "Egoísmo y movimiento liberador". En *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu editores.

Horkheimer, M. (2000a). "Teoría tradicional y teoría crítica". En *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Horkheimer, M. (2000b). "Apéndice" ("Nachtrag"). En *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.

Horkheimer, M. (1995d). "Montaigne y la función del escepticismo". En *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya.

Horkheimer, M. (1998g). "La función social de la filosofía". En *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Horkheimer, M. (2000c). "Razón y autoconservación". En *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona: Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Horkheimer, M. (1986). "El estado autoritario". En *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona: Planeta-De Agostini.

Jay, M. (1984). *La imaginación dialéctica*, Madrid: Taurus Ediciones.

Kavoulakos, K. (2005). "From Habermas to Horkheimer's Early Work". En *Telos*, Nº 130.

Rossi, P. (1997). "Introducción". En *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Schmidt, A. (1993). "Max Horkheimer's intellectual physiognomy". En Benhabib, S., Bonss, W. y McCole, J. (edit) *On Max Horkheimer*, Massachusetts: MIT Press.

Weber, M. (1997a). "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social". En *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Weber, M. (1997b). "El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas". En *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Weber, M. (1991a), "La política como vocación". En *Ciencia y política*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Weber, M. (1991b). "La ciencia como vocación". En *Ciencia y política*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

¹ La cuestión de si la obra de Horkheimer puede ser periodizada o bien si constituye una unidad en su conjunto ha sido objeto de múltiples discusiones (véase, por ejemplo, Habermas, 1996; Schmidt, 1993), por lo que adentrarnos en ella implicaría una digresión que nos alejaría demasiado de los objetivos de este escrito. Limitémonos, entonces, a decir que si bien las preocupaciones del pensamiento de este autor y el esfuerzo de construir una mirada crítica frente a las problemáticas que presentaba su presente son rasgos que recorren toda su obra, es posible sin embargo detectar modificaciones en la forma de concebir ciertas categorías centrales y, especialmente, la categoría de razón, sus potencialidades para la transformación de lo existente. Es por esto que preferimos no hablar de períodos (en el sentido fuerte del término) en la obra de Horkheimer, sin por ello dejar de reconocer "momentos" diversos de su producción, en los que problemáticas y preocupaciones similares adquieren claramente matices diversos.

² Esta crítica puede ser entendida como uno de los dos frentes en los que Horkheimer batalla constantemente a lo largo de su obra, siendo el otro el representado por el positivismo. Especialmente por su aceptación de las cosas (de su objeto de investigación) en la forma en que le son dadas, sin tematizar siquiera la lógica que los conforma de esa particular manera. Es decir: porque no rompe con las lógicas dominantes, sin acceder a la exterioridad a lo dado que ello requiere (Véase al respecto Chiarello, 2001, pp. 65-76). Así, este doble frente entraña una crítica tanto de la pura trascendencia de la metafísica, como de la pura inmanencia del positivismo, en oposición a lo cual Horkheimer busca generar una relación dialéctica de estos momentos. Lo cual es uno de los rasgos centrales de la noción de utopía posible que abordaremos en la próxima sección.

³ De allí que consideremos errónea la afirmación de Brunkhorst, según la cual "la realidad contingente en sí misma es el incondicional propio de la teoría crítica. [...] Es un incondicional que se niega a sí mismo" (Brunkhorst, 1993, p. 88). Ya que eso sólo puede sostenerse desde un pensamiento que se considera a sí mismo fuera de la historia, cosa ajena a la teoría crítica horkheimeriana; la cual no predica sobre el futuro, pues su interés está en la transformación del presente. Es aquí donde reside la diferencia crucial entre la teoría crítica horkheimeriana, que nosotros procuramos apropiarnos, y la perspectiva propia del "pensamiento post" que se articula en torno a un esencialismo negativo.

⁴ Para un desarrollo de esta cuestión puede consultarse Gambarotta, 2010.

⁵ En el sentido de *Ethik* y no de *Sittlichkeit*; es decir, como conjunto de pautas que el sujeto posicionado se da a sí mismo en su actuar, que decide seguir; lo cual está en el centro de la necesidad con sentido, que torna necesario lo que los agentes sociales quieren.

⁶ Para un desarrollo de esta cuestión puede consultarse Gambarotta, en prensa.