

LA DECONSTRUCCIÓN DE LA OBJETIVIDAD

**por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. José Luis PINILLOS DÍAZ***

Como tantas otras cosas, la objetividad ya no es lo que era. Empezó por no existir, o por existir precariamente; presidió luego la actividad intelectual de Occidente desde la Ilustración hasta principios de este siglo y, por último, atraviesa una crisis que amenaza con acabar con ella y colocar a la cultura occidental en una situación difícil.

Comenzaré con una breve y provisional aclaración de lo que quiere decir la palabra objetividad.

EL CONCEPTO DE OBJETIVIDAD

Vulgarmente por objetividad suele entenderse imparcialidad del conocimiento (resultado de un recuento de hemáties) o del sujeto que conoce (imparcialidad del juez, del historiador). Objetividad es así la cualidad de objetivo, es decir, lo perteneciente o relativo al objeto en sí mismo, y no a nuestros modos de relacionarnos con él (conocimiento, deseo, manipulación, etc.).

Esto no ha sido así siempre. En el pensamiento tradicional, objeto es «aquello sobre lo cual recae algún poder o condición» (Aquinas), bien sea el término de un acto de conocimiento, bien un fin de la voluntad. Pero no hay un abismo metafísico entre el sujeto y el objeto. Antes bien, tanto lo conocido o querido co-

* Sesión del día 16 de mayo de 1995.

mo quien lo conoce o desea, tienen de común el ser. Los *eide* son las formas sustanciales de las cosas naturales.

Hay abundantes razones para pensar que la separación tajante de lo objetivo y lo subjetivo fue desconocida intelectualmente en un principio. Los estudios antropológicos de la mentalidad primitiva apuntan en esa dirección. También los estudios filológicos sobre la mentalidad arcaica o sobre la literatura medieval. Robert Jauss resume así este último aspecto de la cuestión:

«La falta de distinción entre la realidad poética y la realidad histórica en el Medioevo —igual que en otras fases arcaicas de la literatura— es uno de los aspectos de su alteridad medieval que mas nos sorprende [a los modernos]. En la tradición griega y en la bíblica —en Jenófanes y en Isaías— la acusación de ser «sólo una ficción» surge por primera vez en la crítica a la humanización de los dioses y, respectivamente, a la de la idolatría. En el Medioevo cristiano se cumple, a partir del siglo XII, una emancipación de la ficción por dos vías: a través de la recepción de la *matière de Bretagne*, que requiere un gozo consciente de la ficción, el contraste entre lo fabuloso y lo cotidiano y, de otra parte, la estética teológica de la escuela de Chartres, que asigna a la imaginación del poeta la alta misión de realizar una poesía de lo invisible en la figuración de la realidad ideal¹.

La mezcla de la razón y la fantasía en la ciencia del Renacimiento es asimismo obvia. Pero no es cosa de seguir.

Recapitemos lo dicho, antes de seguir adelante. En sentido «*objetivo*», la objetividad consiste en los caracteres propios de lo que es objeto de nuestra actividad mental. Desde Baumgarten y Kant, objeto es lo que no reside meramente en el sujeto, lo no subjetivo, *obiectivum extramentale*. En sentido kantiano, objetivo es lo que el entendimiento, a partir de la experiencia sensible, constituye en objeto de conocimiento. Luego, en el pensamiento moderno, el pensamiento va anteponiéndose al ser. En la actualidad, el objeto es constituido por el lenguaje.

En sentido «*subjetivo*», objetividad es la visión o consideración imparcial del objeto tal como es, o sea, prescindiendo de las preferencias e intereses o sesgos del que lo considera. La visión objetiva se basa sólo en procedimientos intersubjetivos de observación, comprobación y control. Este segundo sentido, que es el de la investigación científica objetiva, tiene como ideal el primero. «El mundo es objetivo, ha escrito Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, en cuanto mundo intersubjetivo». Epistemológicamente, la objetividad es la propiedad de la investigación científica que se libera de la sensibilidad subjetiva al construir los objetos a partir de la observación y la experimentación (estableciendo hechos, enun-

¹ Jauss Robert Hans: *Alterità e Modernità della Letteratura Medievale*, p. 23. Bollati Boringhieri, Turín, 1989.

ciando leyes, construyendo teorías), confirmando o verificando la validez de esas operaciones por el retorno a la experiencia. Sin embargo, se trata siempre de una certeza relativa. Metafísicamente, carácter de lo que existe independientemente de nuestro pensamiento, p. ej. las *Ideas*, en la concepción atribuida por Aristóteles a Platón, o p. ej. en Descartes, el concepto de triángulo *versus* las figuras de triángulos concretos, considerados aparte de las cosas sensibles. Para algunos matemáticos, los números y las figuras en cuanto poseyendo una objetividad tan cierta como la de la observación de las cosas físicas.

LA OBJETIVIDAD MODERNA

Con el pensamiento moderno, esa relación se altera. La razón humana, considerada como un agente manipulador, en su actividad analítica produce una ruptura en el ser, provoca una fractura, de resultas de la cual la mente quedará a un lado y el cuerpo al otro. Esta ruptura del ser decide en cierto modo el destino de Occidente.

Mientras el centro ontológico de gravedad estaba en el ser, estaba en el pasado, todo reposaba en el ser originario, (Hegel: «*Wesen ist was gewesen ist*»). Con la ruptura que introduce el pensamiento, el centro de gravedad de lo real ahora se transfiere al futuro; de ahora en adelante es el significado que pone el sujeto lo que constituye lo real, como objeto. Lo que antes había sido la sustancia de lo real, el ser como fundamento, ahora se convierte una especie de materia prima para la recreación de lo real de acuerdo con un proyecto. El pensamiento moderno, ha dicho Sartre, ha reemplazado la realidad de la cosa por la objetividad del fenómeno. Pero, ¡cuidado! En una objetividad ideal, que acaba por convertirse en realidad (materiales que no existen en la naturaleza, etc.). Edmund Husserl habla de una objetividad prístina que tendría el privilegio de representar la cosa misma, frente a sus propiedades y relaciones.

El ámbito de la objetividad científica se definió en términos de aplicabilidad de las categorías de cantidad y causalidad, con exclusión de la finalidad, de los juicios de valor y de toda referencia a la transcendencia. Estas prescripciones metodológicas eran coherentes con el atomismo y, a la postre, comportaban un determinismo radical. Su aplicación al hombre tomó el camino de la mecanización del comportamiento humano. La pleamar de ese mecanicismo impenitente llegó con el siglo XIX. El matemático, astrónomo y físico francés Pierre Simon de Laplace fue quien llevó al extremo el credo mecanicista de la época, al afirmar que una inteligencia que conociera en un instante dado todas las fuerzas de la naturaleza y la situación de los seres que la componen, y fuese suficientemente poderosa para someter esos datos al análisis matemático, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes y de los más ligeros. A

una inteligencia así, escribía en su *Teoría analítica de la probabilidad* (1820), «nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos». O sea, Laplace generalizó el ejemplo de la predicción de los eclipses o de su retrodicción, lo extrapoló, lo tomó al pie de la letra y finalmente pensó que todo el monte era orégano. Laplace llegó a creer que del estado actual del mundo podría deducirse su futuro, e incluso hubo quien imaginó que cabría predecir el momento en que Inglaterra quemaría su último trozo de hulla.

Por objetividad científica, que es la que más cuenta en este asunto, se entiende un conocimiento independiente de las variables espurias que puedan influir en ellos, tales como los sesgos del experimentador o del observador, de los instrumentos de observación, del contexto en que aparece el objeto y sus posibles interferencias, muestras observacionales, obtención de los datos formas de tratarlos, etc. Para ser objetivos unos resultados han de ser fiables, válidos y repetibles por otros experimentadores.

Los procedimientos *standard* de la ciencia son:

- a) la observación intersubjetiva y cuantificada, hecha con instrumentos de precisión.
- b) el control experimental del fenómeno
- c) la predicción y comprobación

Finalmente, este concepto de objetividad científica prevalece en la cultura occidental, en forma de positivismo, desde 1830, más o menos, hasta mediados del siglo xx.

EL DESTIERRO DE LO SUBJETIVO

Aunque voy a centrar mi intervención en los aspectos contemporáneos del problema, debo recordar que la noción científica de objetividad, tal como ha reinado en la modernidad, es un descubrimiento del siglo xvii. Bacon, Galileo y Descartes son los artífices de la idea de objetividad que ha presidido la visión moderna del mundo durante los últimos tres siglos, desde la Edad de la Razón hasta hoy. A partir del xvii, el Universo se convirtió en una *grand machine*, la tierra pasó a ser una inmensa naranja mecánica que podía manipularse manejando las palancas apropiadas, y finalmente hasta el hombre se transformó en una máquina.

La verdad es que para convertirse en ciencia y poder respaldar sus prescripciones, axiologías y concepciones del mundo las ciencias humanas mimetizaron la ciencia. Ahora bien, por acertada que sea, toda decisión tiene sus riesgos, tiene repercusiones negativas. Ésta a que nos referimos, esto es, tomar como modelo la ciencia física de entonces, tenía una contrapartida, a saber: el mecanicis-

mo. Hoy, el universo es ya una gigantesca máquina: pero el hombre, no, o no del todo, y de ahí su inquietante extrañeza ante el universo que maneja. Al cabo, la vida humana, lo más humano de ella, el pensamiento, no encajaba en el modelo de la física clásica (y por eso Descartes lo dejó fuera de su ámbito). Lo cual resultaba inquietante pues, a última hora —insisto en ello— ocurría que el gran desvelador de los secretos de la naturaleza no podía desvelar los de la suya.

Dadas las características de la ciencia clásica, era obvio que la cultura, la historia, la vida humana no entraban en el juego de la mecánica, no se compaginaban bien con el método de la física. A última hora, todos estos saberes «humanísticos» chocaban con el determinismo de la ciencia clásica. La causalidad, el número, la predicción exacta no dejaban lugar para la libertad, para lo imprevisible, para la espontaneidad y la irreversibilidad, esto es, para los atributos sin los cuales la vida humana, el comportamiento del hombre, quedaba mutilado reducido a un simulacro de conducta. A pesar de lo cual, pese a que la entonces nueva física excluyó de su ámbito las cualidades secundarias, los juicios de valor, la finalidad y, en general, todo lo que oliera a subjetivo, sin embargo, insisto, las ciencias humanas optaron por convertirse en ciencia, al precio de cuanto fuera necesario. Esto y no otra cosa fue a la postre la entronización de la objetividad científica que llevó a cabo el positivismo.

La objetividad reposaba en el carácter universal de los acuerdos intersubjetivo sobre un fenómeno, la universalidad de las comprobaciones: la ley de la caída de los cuerpos vale para todos: Lo que nos garantiza la objetividad del mundo en que uno vive, decía Poincaré, es que resulta común con el de otros seres pensantes.

En definitiva, durante el XIX, las ciencias naturales se convirtieron en el paradigma del conocimiento objetivo. Es más, muchos creyeron que lo segundo se debía a lo primero, e hicieron suyo el *modus operandi* de las Ciencias Naturales. No tardaría en verse que objetividad, verdad y realidad no eran términos equivalentes.

LA RESPUESTA A LA OBJETIVIDAD POSITIVISTA

Prácticamente desde Galileo y Descartes, pero sobre todo desde el siglo XIX hasta el último tercio de éste, hasta 1970 más o menos, la noción de objetividad surgida de la física clásica ha presidido la vida intelectual de Occidente. La objetividad representaba la exactitud y efectividad de una ciencia que consideraba objetivos tan sólo aquellos conocimientos determinables por las categorías de cantidad y causalidad, esto es, los referidos a fenómenos públicamente observables, mensurables y controlables a través de sus condiciones empíricas. Lo demás no serían sino especulaciones o fantasías sin valor científico. Bacon propuso que la nueva ciencia cubriera todos los campos de la realidad, esto es, la moral, la po-

lítica, etc., no sólo la naturaleza. El pensamiento tradicional y el romanticismo criticaron duramente este reduccionismo, que consideraban peligroso para el arte y la moral, pero todos los ataques resultaron infructuosos ante los espectaculares avances de las ciencias naturales. De hecho, las incipientes ciencias sociales y humanas heredadas de la Ilustración optaron por imitar a las ciencias naturales, para finalmente declarar que su atraso se debía a la inadecuada aplicación del método a sus respectivos objetos.

El positivismo parecía creer en la existencia y accesibilidad de hechos objetivos, y en la posibilidad de explicarlos mediante una teoría objetiva y comprobable, no ligada esencialmente a una cultura, a un observador o a una situación social. La disociación del autor y de los demás factores espurios parecían darse en la experimentación (hasta que el efecto experimento y el efecto sujeto dieron con el positivismo en tierra). El optimismo positivista duró un par de siglos. Contra él surgieron críticas y eventos que, finalmente, lo desmantelaron después de la II Guerra Mundial.

Durante esos siglos, dicen Natter y Schatzki², la objetividad ha estado al servicio de la *práctica científica* y de la *ambición* de las humanidades y las *soi-disant* ciencias sociales, en su afán de científicas, para poder así prescribir con autoridad reglas y definir metas. A tal efecto, la objetividad necesitaba superar la crítica del Romanticismo y de los teólogos, filósofos y humanistas que la acusaban de *reduccionista* y de empobrecer la espiritualidad humana. Durante los dos últimos siglos, el objetivismo científico se salió con la suya. Las críticas de las humanidades no eran muy fuertes, y el prestigio de la ciencia era muy grande. Hoy, las críticas son ya mucho más poderosas, y la situación de la ciencia haría más insegura que durante el reinado de la física determinista de Newton. Los ataques o reveses han surgido en diferentes frentes y por diferentes razones.

Las críticas y reveses, que fueron muchos, van a incidir en dos puntos principales.

a) La objetividad del sujeto (ecuanimidad, imparcialidad, posibilidad de una subjetividad equilibrada, etc.). Efecto sujeto. Después de Freud, la racionalidad del sujeto queda mermada.

b) La objetividad del conocimiento. ¿Puede ser reflejo genuino de lo que es, *wie es gewesen*, para decirlo con palabras de Ranke? (contextos, efecto experimentación). Efecto cultura. ¿Hay algo así como una *free culture objectivity*?

Son dos cuestiones relacionadas, pero diferentes. Un investigador racional y frío puede dar una visión equivocada, y al revés, un observador apasionado puede darla correcta, «verdadera».

² Wolfgang Natter, Theodore R. Sachtzki y John Paul Jones III: *Objectivity and its Other*. The Guilford Press, Nueva York, 1995.

Las críticas y reveses que incidieron en la deconstrucción de la objetividad científica clásica fueron abundantes:

1. En las ciencias del espíritu (*Methodenstreit*, fenomenología, perspectivismo).
2. Crisis de la ciencia clásica.
3. Psicoanálisis.
4. Marxismo, Escuela de Frankfurt.
5. Postestructuralismo y postmodernismo.
6. Descolonización.

Como resultado de esos y otros factores, se produce un auge del contextualismo (contextos latentes, sumergidos, generan creencias, conocimientos, lenguajes, géneros, etnicidades, disciplinas, culturas), y se produce también una crisis de la representación, que erosiona el mito cientificista de la objetividad. Todo ello ha dañado seriamente la credibilidad de la ciencia, de su método y teoría para obtener conocimientos objetivos.

Comentaré alguno de los puntos señalados.

LA QUIEBRA DEL PARADIGMA NEWTONIANO

A pesar de sus espectaculares éxitos en algunos campos específicos del conocimiento, el mecanicismo determinista empezó a revelar sus fallos ya desde la segunda mitad del XIX y definitivamente en el nuestro. En la física, la quiebra del mecanicismo se produjo sucesivamente en tres frentes: en el problema de los sistemas complejos, en el mundo cuántico y, por último, en el llamado caos determinista. A consecuencia de semejantes rupturas, el paradigma newtoniano dejó poco a poco de ser «la» física, para dar paso a otros modelos, el relativista y sobre todo el cuántico, en los que no rigen ya muchas de las prescripciones que tenían maniatados a los psicólogos a la hora de abordar ciertos aspectos del comportamiento humano.

Por lo pronto, la física cuántica no es determinista. Y conviene tener presente que el indeterminismo de que hablamos no es meramente operacional, debido tan sólo a la insuficiencia de los métodos con que hoy cuenta la ciencia. Por el contrario, habla de imprevisibilidades esenciales, radicadas unas en los propios límites de la observación y la medida de sistemas reales, y pertenecientes otras a la condición de la propia materia, que en sí misma se comporta con ciertos grados de libertad o de indeterminación, como acontece en la física de lo infinitamente pequeño o con las estructuras disipativas descubiertas por Prigogine. Otro tanto habría que decir a propósito del ilocalicismo de la física cuántica y de sus repercusiones en todo el tema de la conciencia humana. Como tampoco cabe duda de que

la naturaleza aproximativa de «toda medida» introduce siempre a lo largo del tiempo, en la mayoría de las medidas, errores y desviaciones que al multiplicarse alteran sustancialmente las previsiones teóricas, esto es, introducen una nueva perspectiva en el problema del determinismo. En última instancia, lo que al parecer ocurre es que la dinámica no lineal, es decir, aquella para la que no sirve la proporcionalidad, resulta ser el comportamiento más común de la naturaleza:

«Entrar por esta puerta —ha escrito Tito Arecchi en *Caos e ordine nella fisica*— es abrir una caja de Pandora. Es descubrir el universo de la complejidad, es violar las exigencias de simplicidad en que se funda el método de Galileo, esto es, la esperanza de elaborar un conocimiento del mundo, privado de ambigüedades. Pero la verdad es que el comportamiento de los agregados grandes y complejos de partículas elementales no se puede comprender en términos de una simple extrapolación de las propiedades de unas pocas partículas... En cada nivel de complejidad aparecen nuevas propiedades. Y la comprensión de los nuevos comportamientos requiere una investigación tan fundamental en su naturaleza como la de las partículas elementales.»

Aun a riesgo de pecar de reiterativo, repetiré que en la física clásica la subjetividad estaba excluida por principio. La mente se admitía tácitamente como órgano del conocimiento, pero no como objeto del mismo. Las cosas, sin embargo, no son ya así en la física post-clásica, o sea, a partir de la física de la relatividad y, sobre todo, de la mecánica cuántica. La mecánica clásica era determinista; la cuántica, no: en ella, el elemento subjetivo desempeña un papel activo. A última hora, en la física clásica el observador era reflejo pasivo de los *sense data*; en la postclásica dista mucho de serlo.

Pondré otro ejemplo. Una de las preocupaciones básicas de la filosofía —de la occidental y aún más de la hindú— ha sido siempre el problema de la visión interior, el descubrimiento del mundo a través del retorno a la propia interioridad: el *noli foras ire* agustiniano, etc. La física clásica definía la objetividad en términos observables, es decir, mensurables y causales. Lo subjetivo quedaba reducido en ella a la condición de epifenómeno donde lo mental es ajeno al curso de las causas. En la física cuántica, tampoco esto es así. En otras palabras, la física del barroco se volcó sobre el mundo exterior, excluyó de su ámbito científico los principios ocultos de las cosas y, por supuesto, la subjetividad, mientras que actualmente, como han hecho notar Schrödinger, David Bohm y tantos otros, la comunicación entre los dos mundos separados, el interior y el exterior, no sólo es científicamente viable, sino necesaria. El punto de vista es un componente de la realidad que conocemos. Es imposible, le dijo un día Einstein a Heisenberg, incluir sólo magnitudes observables en una teoría. Más bien es la teoría la que decide lo que se puede observar.

Ocurre también que la física clásica era atomista. La post-clásica no lo es. En la física de Newton se asumía que el mundo se compone de unos elementos bá-

sicos, los *mínima naturalia*, los famosos átomos, que son indivisibles e invariables. Pero la dualidad onda-partícula no parece ser compatible con la irreductibilidad de esos elementos. En la mecánica clásica, la partícula es lo que es por sí misma. En la cuántica, materia y energía se comportan como onda o como corpúsculo de acuerdo con el contexto en que funcionan. La partícula es un nombre para una cierta forma en el campo del movimiento físico. En la mecánica clásica, esos elementos no crecen orgánicamente como partes de un todo: el todo se compone de ellas, que no es lo mismo. Ahora bien, en la mecánica cuántica el todo organiza las partes, no sólo en la biología, sino incluso en la materia no viva, por ejemplo, en los fenómenos de superconductividad. Además ocurre que en la física clásica los elementos se relacionan entre sí mecánicamente, por colisión, de forma que la interacción no afecta a su naturaleza. En la mecánica cuántica la interacción se entiende de otra forma. Si se juntan dos partículas puede ocurrir que se modifiquen y eventualmente se transformen en una sola.

Como acabamos de decir, la física clásica era atomista; la postclásica, no, o no del todo. En ella, frente a los sistemas complejos, los físicos se tropiezan con la imposibilidad de describir satisfactoriamente un objeto complicado, reduciéndolo al juego de sus componentes, con sus leyes elementales. Nada más y nada menos que eso. Porque si hay complejidad en la física —y la hay para dar y tomar— ¿qué no podremos decir de la psicología? En la psicología hay toda la que queramos, sólo que este nivel de complejidad no encuentra acomodo adecuado en la física clásica. En cambio, los sistemas no ergódicos admiten muchos posibles estados de equilibrio. Ya saben ustedes que, según esta hipótesis de la mecánica estadística, un sistema ergódico debe pasar en el transcurso del tiempo por todos los estados microfísicos compatibles con las condiciones macroscópicas a las que se halla sometido. Lo cual es justamente lo que no ocurre en los sistemas no ergódicos, en las estructuras disipativas, por ejemplo. Se trata de sistemas en los que hay objetivos potenciales que están en conflicto mutuo, o sea, sistemas en donde conseguir un objetivo implica renunciar a los demás. En suma, cabe afirmar que los sistemas complejos son aquellos en los que se realizan opciones: y es claro que el hombre es uno de ellos. La física de lo viviente encuentra su descripción adecuada en los términos de estos modelos complejos, donde sin duda el máximo de la complejidad está representado por el cerebro humano y por nuestro comportamiento.

Por último, para no hacer interminable esta presentación de contrastes, terminaremos recordando un par de cosas. En primer lugar, que el tiempo y el espacio de la física newtoniana eran absolutos y en la teoría de la relatividad, no. Luego, y sobre todo, que en la física newtoniana los aspectos históricos del tiempo eran secundarios: el tiempo era sencillamente un parámetro de las ecuaciones que seguía siendo el mismo, se tratara del tiempo de hace mil millones de años o del actual. En la física cuántica, en cambio, la flecha del tiempo es irreversible, es histórica, como ocurre con el tiempo psicológico.

EL MARXISMO Y LA ESCUELA DE FRANKFURT

Dejo a un lado el psicoanálisis, por más conocido. El marxismo participó también, por extraño que parezca, en este movimiento contra la objetividad positivista. De suyo, como descendiente de la Ilustración, el marxismo no se opuso originariamente a la objetividad en cuanto tal. Por el contrario, proclamó con orgullo su condición 'científica' y su objetivo de constituir la fase final de la aplicación de la ciencia a la sociedad y a sus problemas morales. Ciertamente, presumió de estar en posesión de la verdad objetiva. A sus oponentes no les criticaba por ser científicos, sino por no serlo de verdad, por no ser genuinamente objetivos, por utilizar las reglas de la objetividad en provecho de sus intereses de clase, con falsa conciencia. Con el tiempo, fue cada vez más difícil explicar los críticas de quienes las hacían de buena fe. Entonces se pasó a explicar los errores sociológicamente. El error de combatir el marxismo era un mal social que debía ser denunciado y combatido. Pero todavía quedaba un resto de verdad objetiva que había que afirmar y defender... con medios nada objetivos (juicios falsos, etc.).

Un grupo no vinculado a la Internacional comunista, la escuela de Frankfurt se parecía al marxismo en su empeño en desmontar las explicaciones de sus adversarios, pero existía una diferencia importante. Los viejos marxistas no se oponían a la noción de objetividad en sí misma; la crítica que hacían a sus adversarios era probar o sugerir que no habían sido objetivos de verdad. Pero la ciencia real existía, y se diferenciaba de la practicada por la falsa conciencia.

En los antiguos marxistas había, sin embargo, como un barrunto de lo que iba a venir, pues siempre sostenían que la observancia de los requisitos formales del método científico no bastaban, y eran en realidad un camuflaje de los intereses de clase. La objetividad *real* requería ante todo una posición política y una pertenencia de clase. De ahí a admitir que una posición política sana era lo verdaderamente importante había sólo un paso, que finalmente se dio, esto es, se concluyó que no había posibilidad de alcanzar una posición objetiva sana. Era ilusorio creer en la posibilidad de una verdad objetiva única. El pensamiento vive de significados, los significados están culturalmente condicionados, luego la vida es subjetividad.

A diferencia de los viejos marxistas, pues, la Escuela de Frankfurt se dedicó a desacreditar el culto al hecho objetivo sin más, y no sólo los errores en su investigación. Una preocupación excesiva, rigorista, escrupulante con *lo que es*, constituía, so capa de investigación imparcial, un intento de legitimar *lo que era*, insinuando de algún modo que ninguna otra cosa *podía ser*. Un auténtico pensador crítico, al modo de la Escuela, no debía gastar demasiado tiempo, quizá ninguno, en averiguar *lo que había*. Su misión consistía en ir directamente a la substancia oculta bajo la superficie, a las condiciones ocultas que explicaban por qué las cosas eran como eran, y arrojaban luz acerca de cómo deberían ser. Liberados del culto a lo que *era*, se encontraron en una inmejorable posición para

determinar lo que debía ser, en dialéctica oposición con lo que había. Esos fueron los días en que un positivista (o un fascista) era el que invocaba hechos contra el marxismo. Hoy es positivista cualquiera que utiliza hechos, o acepta su existencia, cual sea el fin a que se ordenen.

Este fue el credo de la rebeldía estudiantil de los 60, sobre todo del 68, el tema de *El hombre unidimensional* tal como lo expusieron Marcuse, Adorno y otros. La Escuela de Frankfurt, dice Gellner, tuvo ideas moderadamente claras e interesantes para explicar por qué uno no debe dejarse esclavizar por lo que es. Su tesis fue que la sociedad *afluyente* de la postguerra y 'el fin de las ideologías' no habían sido sino un intento de absolutizar *lo que era*, y negar que cualquier otra cosa pudiera llegar a ser. Les faltaba, eso sí, la clave para averiguar cuál era la realidad alternativa que ocultaban los superficiales hechos que adoraban los positivistas. Al fin y al cabo, la cantidad de realidades posibles era infinita, tantas como negaciones o críticas de lo que había, en nombre de lo que no había. A la postre, los frankfurtianos, liberados por su «elevada profundidad» (Popper) de la tediosa tarea de descubrir hechos se entregaron a revelar sus revelaciones privadas o intuiciones acerca de lo profundo y lo ideal. El resultado fue un laberinto de verbalismos —la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno es un buen ejemplo— pero, al menos pretendieron haber dado con un método para lograrlo, y en ese sentido contribuyeron de alguna manera a mantener el ideal de la objetividad, aunque en la práctica pecaran contra él. A la postre, era un cumplimiento que el subjetivismo hacía a la objetividad³.

EL POSTMODERNISMO

El postmodernismo continuó la trayectoria. Los frankfurtianos habían sostenido que el culto a la objetividad como tal, a los hechos objetivos sin más, era la fuente de la distorsión de las ciencias humanas. ¡No más culto a los hechos superficiales, por favor! Pero aun mantuvieron el ideal de una alternativa sana, genuinamente objetiva (la alternativa de lo que debía ser) por muy nebulosa que fuera en la práctica. Los posmodernistas dieron un paso más. Ellos también repudiaron el culto a los hechos superficiales o con trampa, pero no los reemplazaron por un método para hallar una alternativa más profunda. Lo que hicieron fue declarar que no había tal camino, que no era viable, ni tampoco necesario. Lo que rechazó el postmodernismo no fue la objetividad superficial, sino la objetividad como tal. La opresión no procede de manejar una objetividad espuria, sino que viene de buscar la objetividad a secas.

³ Ernest Gellner: *Postmodernism, Reason and Religion*. Routledge, Nueva York, 1992.

Los antecedentes del postmodernismo no están en el marxismo, sino en el estructuralismo, un pensamiento que trata de descomponer la cultura en sus constitutivos binarios, según método que había dado un resultado aceptable en la fonética. El postmodernismo reemplaza la *verdad objetiva* por la *verdad hermenéutica*. Una verdad que responde a la subjetividad tanto de la investigación como del investigador, e incluso del lector o el oyente. Tan imbuidos los postmodernos están de la inconveniencia de trascender los significados —de los objetos, de sí mismos, de todo— que al final lo que ofrecen son poemas y homilías encerradas en círculos de significados en los que uno queda inexorable y agradablemente aprisionado. Por este camino, los datos actuales no nos dan ni un pasado ni un futuro, ni objetos permanentes, ni un orden regulado por leyes; se nos dan sólo a sí mismos en un empirismo estricto que, renunciando a todo salto a lo inobservado, impide seguir adelante, paraliza la conducta, lleva al nihilismo. Esto, a juicio de Gellner, los convierte en unos positivistas superficiales, al servicio del colonialismo y la desigualdad de las culturas, vendidos a lo Otro, llevándonos a un tremendo *chasm*, abriendo el insuperable abismo de separar un ámbito de significados de los de otros pueblos.

Hay al menos dos rupturas en ese planteamiento: una entre el investigador postmoderno y el informante, y la otra entre el escritor y su audiencia. Se estrellan contra un muro hermenéutico infranqueable, disolviéndose en el caos, escribiendo una prosa impenetrable y hablando en jergas. En rigor, sentencia Gellner, lo que debían hacer era callarse.

La teoría de que todo es un «texto», de que el material básico de los textos, de la sociedad y de casi todo, es significado, que los significados han de ser descodificados o deconstruidos, que la noción de una realidad objetiva es sospechosa, todo esto parece formar parte de una atmósfera, o más bien de una niebla, en la cual el postmodernismo florece y, a la vez, ayuda a que se extienda. Todo es significación, la significación lo es todo, y la hermenéutica es su profeta. El postmodernismo es contrario a la idea de una verdad única, exclusiva, objetiva, externa o trascendente.

La libertad hizo su aparición postmoderna en forma de una permisividad obscura e incierta, como la del reino de Vitiza. En *The Shadow of Spirit* Gad Horowitz recoge acusaciones graves. El postmodernismo es la cultura de la irreverencia sistemática. La democracia actual está fundada en la carencia de fundamento, en la disolución de los hitos de la certeza. Nuestra preferencia por la democracia se deriva de una especie de ley o de anti-ley, de la naturaleza: *no hay objetividad*. Toda la objetividad está discursivamente construida. El orden social jamás logra constituirse a sí mismo como un orden objetivo, por su radical contingencia y apertura. La democracia está sólidamente fundada en un centro sin centro que no es centro. El constante cuestionamiento de toda institución debe cuestionar también la institucionalización del constante cuestionamiento de toda institución. Incluso la sociedad más democrática requiere fuerza y ex-

clusión. Horror a la objetividad, a la sólida identidad fosilizada, que excluye todas las demás, alucinándose a sí misma como *natural, pre-dada*, termina por ser equilibrada con el horror al caos, a la negatividad, a la equivalencia de todas las identidades. Los radicales difieren de los liberales sólo en que su número de alternativas políticas es mayor, es el mayor posible para una situación dada. Anticuada objetividad, esencialista, metafísica... ¿Por quién doblan, pues, las campanas del antiobjetivismo?⁴.

LA DESCOLONIZACIÓN

Después de la II Guerra Mundial, se produce la descolonización, el rechazo de los modelos de los colonizadores europeos. Y este proceso aparece conectado con la caída del positivismo: el colonialismo de la mano del positivismo, la descolonización de la hermenéutica, y todo ello culmina en el postmodernismo. El positivismo pasó así a ser una forma de imperialismo. Datos objetivos, presentados de una forma lúcida y objetiva eran el instrumento y la expresión del colonialismo. Por el contrario, el subjetivismo significaba igualdad y respeto entre las culturas. Los hechos objetivos y las generalizaciones eran el símbolo de la opresión imperialista. Claridad y precisión al definir un problema o al describir una realidad objetiva, única, por tanto, constituían el instrumento de la opresión. La expresión de sentimientos y opiniones subjetivas, el símbolo de la libertad de la nueva humanidad. El objetivismo a que aspiraban las ciencias humanas se convirtió así en un medio encubierto de imponer una visión de las cosas, que obligaba a los dominados a aceptar su opresión. No es claro si el castigo, dice Gellner, consistía en obligarles a aceptar una visión particular de algo, o el hecho de obligarles a aceptar la objetividad sin más.

A los pueblos ex-coloniales se unieron pronto otros grupos oprimidos, en busca de liberación. Las mujeres formaron uno de esos frentes, de manera que el género se unió a la etnia en la producción del significado. Todo ello condujo a un nuevo estilo «dialógico» «heteroglósico» de presentación, que en lugar de operar con hechos únicos precisamente descritos, los reemplazaba por voces *múltiples*.

Paradigmas dialógicos y constructivistas, alega James Clifford, tienden a dispersar o repartir la autoridad etnográfica. La etnografía ha sido invadida por la heteroglosia. Los asertos de los indígenas hacen sentido en términos distintos de los del etnógrafo que pretende ordenarlos. Esto sugiere una estrategia textual al-

⁴ Gad Horowitz, «Groundless democracy», en Philippa Berry & Andrew Wernick: *Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion*. Routledge, Nueva York, 1992.

Véase sobre este punto las interesantes observaciones de Stephen Toulmin en su *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*. The University of Chicago Press, 1990, pp. 22 y ss.

ternativa, una utopía de autoría plural que confiere a los colaboradores no sólo el *status* de independencia, sino el de escritores.

En suma, el camino va de la eliminación marxista de los oponentes mediante la atribución de una pseudo objetividad, pasando por la crítica frankfurtiana del positivismo amasador de hechos superficiales, pero conservando un método de objetividad ideal, hasta el rechazo postmoderno de toda aspiración a la objetividad y su substitución por la hermenéutica. Es el camino hacia el total relativismo.

LA MODERNIDAD SIEMPRE A PRUEBA

Con el título de este apartado, ha escrito Kolaowski un excelente libro en defensa de una modernidad atribulada⁵. Los argumentos son buenos. Es preciso acudir a un conocimiento *a priori* si queremos distinguir lo humano de lo inhumano, el bien del mal, etc. Tiene razón Kolakowski.

El positivismo es asimismo cuestionado en toda la línea por Gellner: los hechos son inseparables del observador que pretende discernirlos, de la situación experimental, y de la cultura que suministra las categorías en términos de las cuales son descritos y manejados los hechos. Mejor es, pues, que el positivismo reconozca sus condicionamientos. Hechos reales, independientes del sujeto, de la cultura o de la situación ni los hay disponibles, ni son accesibles. En rigor hay dos puntos conexos, pero diferentes: 1.º, no tratamos con hechos inequívocos. La conducta humana está penetrada de significado, y en el estudio de los miembros de una cultura por los de otra están implicados dos series de significados, cuya inteligibilidad y conmensurabilidad mutuas se hallan en entredicho. 2.º, está el hecho de que el observador es de carne y hueso, con sus pasiones, prejuicios, sesgos, estados de ánimos, idiolecto, etc. Ésto, en líneas generales, nos guste o no, sea catastrófico o no lo sea, es cierto, y lo palia, pero no lo remedia la hermenéutica. Además, el error de la defensa frente al postmodernismo, o los ataques al mismo, no viendo que lo que critican —mal si se quiere, pero con razón— es el abuso del positivismo, el abuso de la totalidad, etc., la razón del pluralismo... mientras se llega o no a la universalidad de la perfección. Hoy, como resultado de estas críticas, y del cambio de la propia ciencia hacia posiciones más relativistas, más abiertas a la subjetividad y más cercanas al indeterminismo, la capacidad de la objetividad para determinar procedimientos de investigación y justificar ambiciones de las disciplinas humanistas se halla seriamente comprometida.

Hay en esto, argüye Gellner —y como él, otros muchos— un desvío o mala comprensión de la tradición epistemológica de Occidente, de Descartes, Hume, Kant y después, que formularon el problema del error no en términos de un hermeneuti-

⁵ L. Kolaowski: *La modernidad siempre a prueba*. Editorial Vuelta, Méjico, 1989.

cismo igualitario, o de un igualitarismo hermenéutico, sino de un elitismo cognitivo discriminante. Su postura fue mantener la igualdad de todos los hombres y de sus mentes, la universalidad de la razón, pero no la igualdad de todas las culturas y de todos los sistemas de significación. Todas las mentes están dotadas de la capacidad de alcanzar una única verdad objetiva, pero a condición de emplear el método correcto y renunciar a la seducción de dejarse adoctrinar. La cultura (costumbre y ejemplo, en Descartes) era la fuente del error en el programa cartesiano. El camino hacia la verdad pasaba en él por el exilio cultural voluntario. Se aceptaba que había un método de discernir el error y la verdad, lo bueno y lo malo. El problema era hallar la diferencia, y justificarla. La idea que se va imponiendo hoy es que no hay diferencia, y que establecer un rango entre clases de conocimiento es moral y políticamente perverso, igual que anteponer un color de piel a otro. Hay una cultura externa, objetiva, que trasciende el conocimiento. Pero hay un conocimiento que trasciende la cultura. La habilidad para alcanzar conocimientos válidos para todos (e incidentalmente, una comprensión de la naturaleza que conduce a una tecnología demasiado poderosa), es el punto central de nuestra condición social compartida por todos los hombres. También tiene razón Gellner.

Pensadores como Lyotard, dice, no tratan de construir teorías alternativas o mejores del conocimiento o la mente. Su meta no es mejorar la epistemología, sino jugar un juego distinto. Rorty a eso le llama hermenéutica. Lyotard, régimen de frases. En ambos casos se trata de conocimiento sin fundamento. En el caso de Rorty, parece una conversación edificante. En el de Lyotard, el juego consiste en que no hay posibilidad de discernir la superioridad o inferioridad de un discurso sobre otro. En el de Foucault, demostrar cómo cada *episteme* determina la objetividad de cada cultura. En el de Heidegger, cómo el horizonte de lo que puede aparecer como objeto viene condicionado por la cultura. Todo conduce a un relativismo de la equivalencia.

O bien hay hechos objetivos, o no los hay, concluye Gellner. Si no los hubiera, nadie podría investigar los significados idiosincrásicos sin situarlos en el contexto de la naturaleza en cuanto vista por nuestra cultura científica, y en el contexto de las chocantes desigualdades de poder de los distintos estilos cognitivos. Hay una generalizada asimetría en el poder cognitivo y económico en el mundo. Es preferible actuar bajo el supuesto no equivalente de que algunas visiones o culturas son mucho más efectivas que otras. Los fundamentalistas quieren adquirir el poder tecnológico, pero a la vez se niegan a reinterpretar sus convicciones en un espíritu relativista. El postmodernismo no será importante, porque pasará —¿y qué no?—, pero el relativismo sí lo es porque entraña nihilismo moral y nihilismo del conocimiento.

De nuevo Gellner tiene razón. Sólo que aquí hay un fallo general. En el plano de las ideas, las críticas son correctas. Excepto que en realidad no dan en el blanco, porque de lo que hablan los postmodernos es de otra cosa, es del abuso

que se ha hecho de ideas como las de objetividad o totalidad. Y en eso los postmodernos llevan la razón.

Los postmodernos han contribuido a desvelar la endeblez de los relatos que han tratado de presentar la modernidad como el Gran Paladín de la Objetividad con mayúscula, que todo el mundo está obligado a acatar. Con su postura discrepante, el postmodernismo ha facilitado, en cambio, la instalación del hombre actual en un particularismo que ha renunciado a sentirse siervo de esa objetividad científica en temas que no son de su competencia (las dos culturas). El postmodernismo ha denunciado estas maniobras del modernismo, sólo que —ésta es la cuestión—, no para corregirlas desde la perspectiva de una finalidad en que se conjugan el orden y la libertad. El pensamiento postmoderno no cuenta con que la idea de objetividad y ciertas máximas de la razón puedan usarse, como ocurre en la filosofía kantiana, para facilitar una libre articulación de las diferencias.

Es cierto, pues, que hay muchas más razones de las que parece en la ofensiva postmoderna contra la objetividad clásica: pero son razones de doble filo. La facilidad con que desde el bastión de la objetividad se organiza la opresión es una de los hechos, y no pequeños, que justifican la lucha postmoderna contra la objetividad. La objetividad es una de las *bêtes noires* de la cultura postmoderna, no porque sí, sino porque en su nombre se ha legitimado el acoso a la diferencia.

Como estrategia de esta resistencia al universalismo de la Ilustración se justifica la razón de ser del pluralismo postmoderno. Su decidida oposición a los fundamentalismos y a todos los ideales ecuménicos, la 'deconstrucción', es decir, el desmontaje del concepto de historia universal, la defensa de los particularismos étnicos, del espíritu comunitario o del feminismo son corolarios aceptables del rechazo a la seudobjetividad de las ideologías.

Foucault advirtió que al excluir el discurso sobre la Totalidad, el saber dejaría de estar al servicio de las conexiones existentes, para emancipar el pensamiento y dejar en libertad lo que se piensa en silencio. Lo cual, si por una parte puede ser del agrado de algunas órdenes monacales, no parece que constituya una perspectiva demasiado halagüeña para el resto de la sociedad.

El rechazo postmoderno de la idea de objetividad, a la vez que es coherente con la defensa de la diferencia, genera también indiferencia, resta capacidad de entusiasmo cuando se trata de emprender acciones políticas de defensa de la libertad. En algún sentido, la guerra contra el Todo es admirable. En otros, no tanto. Con la despedida de la idea de totalidad se ha dicho adiós a la filosofía de los principios y se ha dado la bienvenida a un pluralismo de la contingencia. Me temo, sin embargo, que con ello hemos puesto el pie en un mundo, donde la inmundicia pueda ir a la par con la excelencia. Pienso que esta mezcla no durará siempre. A la postre, la razón y la objetividad son, como los Dióscuros, hermanas inseparables.