

El grupo de investigación Konmoción: seminario de formación permanente y motricidad humana (Categoría B - Minciencias). Se fundamenta en construir un horizonte educativo y curricular sobre y para la Ciencia de la Motricidad Humana. El grupo nace como resultado de un encuentro inter y trans-disciplinario en la universidad del Cauca, como un grupo de profesionales comprometidos con la vida, la investigación y los procesos de formación del ser humano. Su interés está alrededor de conceptos en torno a la Motricidad Humana: Mundo de la vida, Fenomenología, Las Ciencias de la complejidad, y La alteridad en educación. El objetivo del grupo es procurar una aproximación a la definición de hombre inmersa en las corrientes antropológicas actuales, como un factor de inteligibilidad para el estudio de las ciencias de la Motricidad y el Desarrollo Humano. Las líneas de investigación del grupo se han ido enriqueciendo con los años, a saber: Salud y vida; Comunicación y procesos curriculares; Educación y práctica pedagógica; Identidad y socialización; líneas donde se han inscrito diversos proyectos de investigación tanto de pregrado como de posgrado en Educación.

La objetividad se asocia con el conocimiento verdadero, en especial, pero no exclusivamente, con el conocimiento científico. Se espera que el conocimiento sea objetivo, es decir, si algo cuenta como conocimiento, es debido a su carácter de objetividad. En tanto se proponen realizar investigaciones conducentes a producir conocimiento, las ciencias humanas deben guiarse por criterios de objetividad. Ahora bien, a diferencia de lo que comúnmente se cree, no hay una definición unívoca de objetividad, ni siquiera en las ciencias naturales, en donde se hace más operativo el concepto. En este libro se revisan algunas acepciones del concepto de objetividad, así como la historia y la definición del concepto en el contexto de las ciencias humanas y algunas tensiones que surgen al confrontarlo con versiones hostiles a la objetividad. El propósito es introducir una discusión amplia y diversa en torno a los modos como se puede comprender actualmente a la objetividad en el contexto científico, sin obviar las complejidades que encierra, pero sin claudicar a este ideal regulativo. Especial agradecimiento a la maestría en Educación por el apoyo en la publicación del presente libro.



La objetividad en las ciencias humanas

La objetividad en las Ciencias Humanas

Howard Sankey
Luis Guillermo Jaramillo Echeverri
Guillermo Alberto Gurrute Maca
Juan Carlos Aguirre García

El Grupo de investigación Fenomenología y ciencia (Categoría A – Minciencias) contribuye a la reflexión crítica sobre la ciencia, tanto en sus aspectos fundacionales como en los didácticos e investigativos. El grupo privilegia la tradición fenomenológica en sus múltiples vertientes, aunque se dialoga con otras tendencias de las ciencias naturales, humanas y sociales. Las ciencias naturales, sociales y humanas caen bajo el marco de indagación del grupo. En el aspecto fundacional, se da especial énfasis a las consideraciones teóricas y metodológicas que plantea la filosofía de la alteridad. Con estos presupuestos, el grupo asume la práctica científica bajo la perspectiva de un pensamiento crítico-situado, lo que se ve reflejado en proyectos investigativos de corte cualitativo, que permiten una aproximación crítica a los multiformes fenómenos culturales.

La
objetividad en las
Ciencias Humanas

La **objetividad** en las Ciencias Humanas

Howard Sankey
Luis Guillermo Jaramillo Echeverri
Guillermo Alberto Gurrute Maca
Juan Carlos Aguirre García



FENOMENOLOGÍA Y CIENCIA
GRUPO DE INVESTIGACIÓN



Universidad
del Cauca



en-acción

© De los autores

ISBN: 978-958-49-7187-6
200 ejemplares

Diseño de carátula:
Maritza Martínez Andrade

Diagramación:
María Fernanda Martínez Paredes

Impreso en:



E-mail: contacto@samava.com.co
Celular: (57) 313 6619756
Dirección: Calle 1 # 2-99
Popayán, Colombia.

El presente texto es de única responsabilidad de los autores.

Tabla de contenido

Prólogo.....7

Capítulo 1. La objetividad de la ciencia

Howard Sankey.....15

**Capítulo 2. La objetividad entre paréntesis.
El construccionismo social y la biología
del conocimiento**

Luis Guillermo Jaramillo Echeverri.....37

**Capítulo 3. Devenir histórico de la objetividad
en las ciencias humanas: finales del siglo
XIX y comienzos del XX**

Guillermo Alberto Gurrute Maca.....71

**Capítulo 4. Algunas dificultades para la
definición de objetividad en las ciencias
humanas**

Juan Carlos Aguirre García.....117

Epílogo.....179

Acerca de los autores.....185

CAPITULO 4

Algunas dificultades para la definición de objetividad en las ciencias humanas

Juan Carlos Aguirre García
Universidad del Cauca

4.1 Introducción: hacia una definición básica de objetividad

En el párrafo 38 de las *Investigaciones lógicas*, el filósofo Ludwig Wittgenstein (1988), mientras consideraba el sentido inexacto y aproximativo del lenguaje, expresó: “(...) los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*” (p. 57). Ya en el párrafo 7 había mencionado su famosa tesis de los “juegos de lenguaje” (*Sprachspiele*). Allí se lee:

Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos “*juegos de lenguaje*” y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje. Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje. Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos en corro (p. 25).

Si la tesis de Wittgenstein es cierta, una pregunta por la naturaleza (o esencia) de algo carecería de sentido, toda vez que habría que preguntar por el concepto en el contexto de un determinado juego de lenguaje. Trasladada al problema de la objetividad, la búsqueda por una definición de objetividad, la cual tendría la pretensión de “fijar con claridad, exactitud y precisión el significado de una palabra o la naturaleza de una persona o cosa”¹, parece no tener un éxito a la vista. Lo máximo que podríamos hacer sería poner la palabra en distintos juegos de lenguaje y, a partir de allí, descubrir la función que desempeña.

La anterior estrategia parece ser la utilizada por Ian Hacking (2015) para aproximarse al concepto de objetividad:

La objetividad tiene que ver con el concepto de objetividad, sus usos pasados y las prácticas asociadas con él. Para mí, un concepto es una palabra en sus sitios [...] En este contexto, eso significa los sitios en los que las palabras que se

1 Definición del Diccionario de la Lengua Española (en adelante DRAE) para la palabra “definir”.

relacionan con ‘objetivo’ se usaron en los últimos tres siglos, las prácticas en las que se desarrollaron, quién tenía autoridad cuando se usaron, los modos actuales de inscripción, lo que en este caso está estrechamente asociado con el uso de imágenes y otros tipos de representaciones. Para mí, como para un constructor, un sitio es un rico campo de actividad a ser descrito desde muchos puntos de vista, desde perspectivas casi innumerables. *La Objetividad* es un triunfo de ese tipo de análisis; no se trata de hablar de la objetividad sino del concepto de objetividad (p. 19).

En consonancia con lo que ya había afirmado en *¿La construcción social de qué?* (escrito originalmente en 1998), sobre las “palabras ascensor”, Hacking (2015) considera que “objetivo es una palabra ascensor” (p. 20), esto es, pertenece al conjunto de palabras que, como “los hechos, la verdad, la realidad y el conocimiento”, se usan en el debate filosófico para que funcionen en un nivel diferente que las palabras para ideas o para objetos. De manera más precisa, Hacking (2001) considera que: “Hechos, verdad, realidad e incluso conocimiento no son objetos que estén en el mundo como lo están los períodos de tiempo, los niños pequeños, el comportamiento nervioso o la consideración afectuosa. Son palabras que se usan para decir algo sobre el mundo o sobre lo que decimos o pensamos acerca del mundo” (p. 50). Como características de este tipo de palabras, Hacking menciona las siguientes: “(...) tienden a ser definidas circularmente” (p. 51) y “han experimentado mutaciones sustantivas de su sentido y valor” (p. 52).

La presentación de las ideas de Wittgenstein y Hacking en este apartado sobre la definición de objetividad tiene como fin debilitar el concepto, ateniéndonos a sus variaciones históricas y a los usos que de ellas se desprenden; a la vez, advirtiendo sobre el riesgo que implica una definición estática del concepto. El propio Hacking, quien ha estado batallando constantemente contra el construccionismo (corriente que, justamente, niega la objetividad de los hechos), considera que una de las razones de los malentendidos tiene que ver con esta sedimentación del concepto:

Algunos de los debates más generales, y virulentos, sobre la construcción social terminan con argumentos profundamente cargados con estas palabras, como si sus significados fueran estables y transparentes. Pero cuando investigamos sus usos a través del tiempo, encontramos que han estado flotando libremente de manera notable [...] Las dificultades con estos nombres y adjetivos proporcionan una razón para desconfiar de los argumentos que se usan, especialmente cuando se nos pide que nos deslicemos de uno a otro sin reparar en cuan delgado es el hielo sobre el que estamos patinando (Hacking, 2001, p. 52).

Esta frase desvela, a través de un ejemplo, aquello que Wittgenstein, refiriéndose al lenguaje, llamaba *hacer fiesta*. A la vez, nos va advirtiendo sobre el modo como debemos analizar el concepto en las discusiones que configurarían buena parte de este

capítulo; con otras palabras, tal vez veremos que muchas de las discusiones sobre la objetividad en las ciencias humanas acaecen porque se intenta dar una definición esencial del concepto, olvidando su desenvolvimiento genético.

Teniendo como idea reguladora lo planteado por estos autores, es posible aproximarse a algunas definiciones básicas del concepto de objetividad. El lugar privilegiado de esta búsqueda será, en primera instancia, los diccionarios. Una vez revisados estos, se intentará establecer el juego de lenguaje al que pertenece cada definición, esto es, los usos que se instauran. Del mismo modo, podrán identificarse sus rasgos comunes, en aras de formular una definición simple (o deflacionaria).

La única acepción que aparece en el DRAE para la palabra “objetividad” es: “Cualidad de objetivo”. Esto equivaldría a decir que la objetividad es el elemento o el carácter distintivo de un objeto, o que, si algo es un objeto, tiene a la objetividad como su cualidad. Para no dar tan rápido la razón a Hacking, respecto a la circularidad, podría intentarse complementar la definición a partir de las acepciones del DRAE para “objetivo”. Puede verse que, de las diez acepciones, las tres primeras se relacionan directamente con la objetividad en el contexto epistémico: 1. adj. Perteneciente o relativo al objeto en sí mismo, con independencia de la propia manera de pensar o de sentir; 2. adj. Desinteresado, desapasionado. 3. adj. *Fil.* Que existe realmente, fuera del sujeto que conoce.

Habría otra acepción de objetivo que me interesa retener, y sobre la que haré alusión más adelante, es la número 8: m. Punto o zona que se pretende alcanzar u ocupar como resultado de una operación militar.

La primera acepción comporta dos aspectos: primero, el objeto en sí mismo (*obiectus: ob:* algo que está enfrente de uno; *iacere:* lanzar algo); el segundo, el objeto sin alguien que lo piense o lo sienta; objeto que es, sin necesidad de un sujeto que postule su existencia o con indiferencia de los estados mentales de un sujeto. En esta acepción, la objetividad enfatiza el carácter objetivo del objeto, esto es, su existencia. La segunda acepción se sitúa más del lado del sujeto, es más, solo se entiende desde la perspectiva del sujeto: ser objetivo es dejar a un lado el interés o la pasión personal al aproximarse o considerar el objeto que se lanza ante la mirada. En esta acepción, la objetividad enfatiza en las restricciones que tiene el sujeto a la hora de relacionarse con el objeto. De cierta manera, esta segunda acepción establece un criterio metodológico de aproximación a los objetos: se es objetivo en la medida en que se deje a un lado el interés y la pasión al acercarse a los objetos. En un nivel epistémico: un juicio es objetivo si al pronunciarlo se omite el interés y la pasión personal. Si se quiere, puede llevarse al plano normativo: para alcanzar la objetividad, el sujeto tiene que dejar a un lado el interés y la pasión personal. La tercera acepción, que el DRAE ubica en el contexto filosófico, otorga una connotación ontológica al concepto, en cuanto involucra en este el carácter de

existencia y realidad, a la vez que excluye cualquier influjo del sujeto cognoscente.

Si consideramos otro idioma, por ejemplo, el inglés, vemos que la definición de objetividad está en consonancia con el DRAE, si bien puede ser más explícita. En la aplicación para teléfono celular del *Oxford Dictionary*, bajo el término *objectivity* se lee: “sustantivo. La cualidad de ser objetivo”; a su vez, objetivo (*objective*) se define como: 1. adjetivo. (de una persona o su juicio) no influenciado por sentimientos u opiniones al considerar y representar hechos: *los historiadores tratan de ser objetivos e imparciales*. Se contrasta con *subjetivo*. No dependiente de la mente para existir, para ser real: *una cuestión de hechos objetivos*.

Con la definición inglesa de objetividad, al introducir de entrada el asunto de los hechos (*facts*), nos damos cuenta de que hemos pasado por alto lo que en la definición del DRAE se tomaba como objeto (en sí mismo). Un objeto, según el DRAE, es “(...) todo lo que puede ser materia de conocimiento o sensibilidad de parte del sujeto, incluso este mismo”; por su parte, en la mencionada aplicación, *object* es “una cosa material que se puede ver y tocar” o, en sentido filosófico, “una cosa externa a la mente o al sujeto pensante”.

Si ampliamos la búsqueda a otros idiomas, veremos que lo que parecía un asunto sencillo se va tornando más complejo. En francés, por ejemplo, una indagación básica por internet sobre el término objetividad (*objectivité*) nos arroja que este tiene como

sinónimos neutralidad (*neutralité*) e imparcialidad (*impartialité*). En este idioma, la objetividad significa: cualidad de una persona neutra, justa.

Pese a su complejidad, el término se usa frecuentemente en las discusiones cotidianas: se solicita a un periodista que sea objetivo o se le recrimina por su falta de objetividad; el acusado espera que el juez sea objetivo al considerar los hechos; se le pide a un testigo que narre con objetividad el hecho presenciado. Cada una de las situaciones presentadas implica distintos sentidos de objetividad. La primera, por ejemplo, tiene que ver con la objetividad como *neutralidad*: se espera que el periodista informe el hecho sin comprometerse con alguna arista que pudiera hacer tendenciosa la información; la segunda, por su parte, tiene que ver con la objetividad como *imparcialidad*: el acusado no toleraría a un juez que se muestre a favor de una parte en discusión, sino a uno que considerara todas las versiones sin inclinarse de antemano por alguna de ellas. Finalmente, la concepción que está de trasfondo en la objetividad solicitada al testigo es la objetividad como *dar cuenta fiel y exacta de los hechos*; en este caso, el testigo se vuelve un observador que describe los hechos tal y como ocurrieron, sin filtrarlos por los esquemas de sus sentimientos o sus opiniones. Es obvio que los tres sentidos están entrelazados; sin embargo, cada uno tendría sus peculiaridades.

Aunque es frecuente el uso del término en los contextos cotidianos, este alcanzó mayor relevancia en el ámbito de la ciencia, tornándose inexpugnable.

Según Stephen Gaukroger, esto sucedió poco antes del comienzo del siglo XIX, cuando se da un desplazamiento de la religión, en especial del cristianismo, por parte de la ciencia; en esa época, el concepto recoge las nociones de imparcialidad y libertad, convirtiéndose la ciencia en la detentadora por excelencia de la objetividad en la forma más pura; asimismo, esta versión de objetividad se convierte en guía de acción del proceder científico y, además, se vuelve el elemento regulador de los demás ámbitos de la sociedad, por ejemplo, el político o el religioso. Según Gaukroger (2012),

No es difícil ver cómo la objetividad es un asunto que tiene que ver con quienes trabajan en disciplinas tales como la historia y el derecho, donde se necesita algo que guíe nuestras interpretaciones de los textos o los eventos, o la ciencia, donde necesitaríamos algo que guíe nuestros experimentos o nuestra interpretación de los resultados. Pero ¿cómo se puede volver la objetividad una cuestión que preocupe a todos y, sobre todo, ¿cómo podría ser relevante en las decisiones cotidianas de la moral, la estética, la religión o la política? Lo que ocurrió fue que ciertas formas técnicas de investigación se transformaron en restricciones generales sobre todo tipo de deliberaciones. Los valores que se habían asociado a la objetividad, v. gr. imparcialidad y falta de prejuicios, no solo se habían tomado como guías para la investigación científica, sino que se habían extrapolado en los ámbitos sociales y políticos, respaldando nociones de justicia e igualdad (p. 2).

No es el objetivo de este capítulo dar respuesta a la interesante pregunta de Gaukroger; no obstante, en tanto el interés de este apartado radica en aproximarnos a una definición mínima de objetividad, es preciso reconocer que esta no puede estar desligada de una definición de objetividad científica; más aún, gran parte de las demandas actuales de objetividad, incluidas las cotidianas, tienen como trasfondo ese ideal de objetividad enarbolado por la ciencia.

Reiss y Sprenger (2017), en la entrada “Scientific Objectivity” [objetividad científica], de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, se propusieron caracterizar la objetividad científica de manera tal que fuera “lo suficientemente fuerte como para que sea valiosa y lo suficientemente débil como para que sea alcanzable y que funcione en la práctica”. En razón de ello, transitan de la objetividad como “fidelidad a los hechos”, entendida como que “las afirmaciones científicas son objetivas en la medida en que describen fielmente los hechos del mundo”, pasan luego a la objetividad como “ausencia de compromisos normativos y carencia de juicios de valor”, esto es, a la idea que “la ciencia debería estar libre de valor y que las afirmaciones o las prácticas científicas son objetivas en la medida en que estén libres de valores morales, políticos y sociales”. Finalmente, concluyen con la concepción de objetividad como “ausencia de prejuicios personales”, lo que implica un papel para la intersubjetividad. Según este último tipo de objetividad, “la ciencia es objetiva en la medida

en que los prejuicios personales están ausentes del razonamiento científico, o que ellos se pueden eliminar en un proceso social”.

Podría decirse que estas tres concepciones de objetividad científica condensan, en líneas generales, las definiciones que han sido operativas en distintas épocas o áreas por las que ha transitado la ciencia². Sin embargo, este trabajo de Reiss y Sprenger parece un tanto descorazonador, puesto que, a la vez que expone los argumentos que respaldan cada concepción, antepone las serias críticas a los que ellas se someten, dando la impresión de que no hay ninguna consistente. En efecto, los autores parecen recomendar una concepción instrumentalista de la objetividad científica, según la cual, es un hecho que la objetividad científica y la confianza en la ciencia van estrechamente de la mano, es decir, se aprecia la objetividad pues se desea confiar en los científicos, en sus resultados y sus recomendaciones. Ahora bien, de acuerdo con el análisis de los autores, se ha planteado mal el problema de la objetividad: se ha buscado, en primer lugar, alguna característica privilegiada de la ciencia, se define esta característica y luego se asume que ella es “configuradora de objetividad”. Su propuesta consiste en invertir este orden: “(...) comenzar con lo que queremos y luego

2 No quiero decir con esto que solo sean estas las concepciones o definiciones de objetividad científica. En Aguirre (2020) reseño las definiciones de Allan Megill y de Stephen Gaukroger. Para Megill, hay “cuatro sentidos de objetividad”; mientras que para Gaukroger hay cinco (ver Megill (1994) y Gaukroger (2012)).

buscar características que puedan promover aquello en lo cual estamos finalmente interesados” (Reiss y Sprenger, 2017).

Si bien esta definición instrumentalista de la objetividad científica no está exenta de dificultades, tiene una ventaja a su favor, a saber, que no es susceptible a las amenazas a las que están expuestas las tres definiciones previamente enunciadas; en sus palabras:

No hay razón para creer que las ciencias que representan el mundo desde una perspectiva, en la que valores no-epistémicos juegan roles importantes en la toma de decisiones científicas y en la que los elementos personales afectan los resultados, no pueda tener la confianza del público. En la concepción instrumentalista, la objetividad científica es valiosa (pues nos da algo valioso de buscar) y alcanzable (Reiss y Sprenger, 2017)³.

Según esta definición instrumentalista, es posible convivir con posturas críticas a las concepciones tradicionales de objetividad, sin tener que renunciar a ella. Ahora bien, en tanto postura alternativa, los autores consideran que, más que una definición, la

3 En esta cita están condensadas las críticas principales a las tres concepciones de objetividad presentadas. En primer lugar, frente a la fidelidad a los hechos, parece haber una fuerte réplica desde la visión perspectivista; en segundo lugar, ante a la ausencia de compromisos normativos y carencias de juicios de valor, hay una tendencia que reclama el papel de los juicios no-epistémicos en el proceder científico; finalmente, contra a la ausencia de prejuicios, se plantea la imposibilidad de hacer a un lado los elementos personales del investigador. Cada una de ellas se ilustrará en el apartado siguiente.

concepción instrumentalista de la objetividad es un “programa de investigación”⁴. Espero, en la parte final de este capítulo, considerar la plausibilidad de esta perspectiva. Antes de ello, quisiera centrarme en algunos autores que han promovido un abandono de la objetividad científica, en aras de examinar el concepto de objetividad que opera como blanco de sus críticas y, en el apartado final, las implicaciones que tendría dicho abandono en el terreno de las ciencias humanas.

4.2 Algunas ideas en contra de la objetividad

Pese a la salvaguarda que Reiss y Sprenger hacen del valor y la alcanzabilidad de la objetividad, no son pocos los autores que han declarado sus opuestos, esto es, su inutilidad o su imposibilidad de alcanzarla; podría decirse, incluso, que defender actualmente la objetividad va en contra de lo que buena parte del mundo académico considera como políticamente correcto y que defender su opuesto parece más aceptable o actual. En su *Manifiesto del nuevo realismo*, el filósofo Maurizio Ferraris diagnostica la época actual como impregnada de antirrealismo. Entre los “puntos cruciales” que caracterizan a la “*koyné* posmoderna” incluye a la “desobjetivación” (los otros dos son la

4 Además de la ventaja que tendría el considerar la objetividad científica desde un punto de vista instrumental, está el que los autores sostienen que no es necesario excluir las versiones tradicionales de la objetividad: “(...) los programas de investigación instrumentalista y tradicional pueden [...] complementarse fructíferamente uno al otro”.

“ironización” y la “desublimación”), de la cual dice que es: “la tesis [...] de que no hay hechos, sino solo interpretaciones, y de su corolario, según el cual la solidaridad amistosa debe prevalecer sobre la objetividad indiferente y violenta” (Ferraris, 2013, pp. 43-44).

Si bien Ferraris plantea esta tesis como un grito de batalla del posmoderno, reconoce que tiene, por lo menos, tres antecedentes próximos: Nietzsche, Heidegger y una versión contemporánea de Kant. Respecto a Nietzsche, Ferraris recurre a una lectura foucaultina del filósofo; según Ferraris, a pesar de las múltiples variaciones de la tesis de Nietzsche, se encuentra un núcleo que afirma que

(...) la verdad no es más que una antigua metáfora, esto es, una suerte de mito, o de la manifestación de la voluntad de poder, y que el saber no posee un autónomo valor emancipador, sino que más bien constituye un instrumento de dominio o de engaño, y, más radicalmente, que no existe algo así como “la verdad”, sino un campo de fuerzas y de luchas (Ferraris, 2013, p. 56).

De Heidegger, Ferraris destaca el recurso al mito: “[lo] que era tradicionalmente un patrimonio de la derecha, se recupera por la izquierda nietzscheana-heideggeriana justo con el proyecto de una «nueva mitología»” (2013, pp. 56-57). Finalmente, respecto a Kant, sostiene que:

(...) el elemento sin duda más ubicuo, pues también involucra grandes estratos de la filosofía analítica del siglo XX, ha sido el que ha decretado, con una radicalización del kantismo, que no hay acceso al mundo si no es a través de la mediación (que en la posmodernidad se radicaliza y deviene construcción) operada por esquemas y representaciones (Ferraris, 2013, p. 57).

En este apartado no tengo el interés de considerar la propuesta de Ferraris; más bien, quisiera adentrarme por las grietas que dejan abiertas tanto su definición de desobjetivación como de la prehistoria del fenómeno; en especial, me interesa considerar la tesis de la inexistencia de los hechos o la imposibilidad de acceder a ellos, a partir del trabajo del filósofo Paul Feyerabend; en segundo lugar, revisar la sugerencia de intercambiar epistemología por hermenéutica, a partir del trabajo de Richard Rorty; y, finalmente, sopesar algunas ideas de Gianni Vattimo, quien proclama una especie de adiós a la objetividad. Es preciso resaltar que cada una de estas grietas ha alimentado, de una u otra forma, el debate sobre la objetividad en las ciencias humanas.

La consideración de Feyerabend se justifica debido a su impacto en propuestas aparentemente contraepistémicas⁵, así como por referirse a la

5 Un ejemplo de esto lo constituye el movimiento llamado: “Epistemologías del sur”, enunciado, principalmente, por Boaventura de Sousa Santos, quien toma de Feyerabend la provocadora propuesta de la proliferación de alternativas (una presentación crítica de esta propuesta, en la que se compara a Feyerabend y a Sousa, se encuentra en Aguirre (2018)). Hay, sin

objetividad en el núcleo más duro de esta, a saber, las ciencias naturales⁶; aunada a estas razones, se encuentra la increíble difusión de sus ideas y su recepción en diversos ámbitos. En su famoso *Tratado contra el método*, Feyerabend se propone justificar un anarquismo (o, como él lo prefiere, dadaísmo) metodológico, cuyo lema es: “todo sirve (*anything goes*)” (Feyerabend, 2017, pp. 7 y 12); en vez de la aclamada inducción, tan defendida por los primeros filósofos de la ciencia (los llamados positivistas lógicos) como el modo excelso de racionalidad, Feyerabend propone la contrainducción como procedimiento recomendable para contribuir al desarrollo auténtico del conocimiento. De acuerdo con él, la contrainducción consiste en “(...) introducir y elaborar hipótesis que sean inconsistentes con teorías bien establecidas y/o con hechos bien establecidos” (p. 13), algo que está ligado estrechamente con el pluralismo metodológico que defiende.

Es en este contexto en el que aparece su discusión con la objetividad. En primera instancia, tal y como lo había manifestado desde la *Introducción*, Feyerabend está convencido de la inexistencia de los hechos desnudos: “(...) la ciencia no conoce ‘hechos

embargo, muchos otros trabajos recientes en los que la relación Feyerabend-Santos se considera, algunos para celebrar, otros para criticar este encuentro. Ejemplo de lo primero es: Piedrahíta (2020); ejemplo de lo segundo es: Rodríguez (2019).

6 Esto no es exclusividad de Feyerabend. También el filósofo de la ciencia Thomas Kuhn presentó algunas ideas que podrían considerarse como, al menos inicialmente, divergentes del ideal de objetividad. Una exposición detallada de este concepto en la filosofía de Kuhn se encuentra en Sankey (2021).

desnudos' en absoluto, sino que los 'hechos' que registra nuestro conocimiento están ya interpretados de alguna forma y son, por tanto, esencialmente teóricos" (Feyerabend, 2017, p. 3). Esta certeza, junto con el pluralismo metodológico, se constituyen para el autor en maneras de justificar la contrainducción. Presentada como justificación de la contrainducción, la observación comienza a perder el papel que otrora tenía en la práctica científica. Según Feyerabend, "(...) no existe una sola teoría interesante que concuerde con todos los hechos conocidos de su dominio" (p. 15); por tanto, "(...) los informes observacionales, los resultados experimentales, y los enunciados 'factuales', o bien *incluyen* supuestos teóricos o bien los *afirman* por la manera en que se usan" (p. 15).

A mi modo de ver, el contexto más interesante en el que Feyerabend plantea la cuestión sobre la objetividad es en su discusión contra la "condición de consistencia", un principio que, según el autor, tiene amplio respaldo en la tradición de Occidente: "La condición de consistencia se remonta por lo menos a Aristóteles. Desempeña un importante papel en la filosofía de Newton (aunque el mismo Newton lo violara constantemente). La mayoría de los filósofos de la ciencia del siglo XX la dan por supuesta" (Feyerabend, 2017, p. 18). No es mi propósito exponer la crítica de Feyerabend a este principio (y menos sus debilidades⁷), sino solo mostrar el lugar

7 Para una exposición crítica de la crítica de Feyerabend a la condición de consistencia ver: Laudan (1989).

que ocupa la observación en su argumento. La idea básica de la condición es resumida por Feyerabend (2017) de la siguiente manera:

Las teorías no deberían cambiarse a menos que existan razones de peso. La única razón de peso para cambiar una teoría es su desacuerdo con los hechos. La discusión sobre hechos incompatibles conduce por ello al progreso. La discusión sobre hipótesis incompatibles no conduce al progreso. En consecuencia, aumentar el número de hechos relevantes es un procedimiento seguro (p. 21).

En consonancia con lo anterior, es obvio que Feyerabend está armando su caso: los defensores de la condición de consistencia apelan a los hechos o bien para cambiar una teoría, o bien para darle mayor respaldo; asimismo, bloquean la posibilidad de alternativas teóricas, tachándolas de estériles o no conducentes a progreso. Estos son, justamente, los pilares de la condición que ataca: ya había puesto en cuestión la posibilidad de acceso a los hechos y, además, recomendaba el pluralismo metodológico (fruto del anarquismo que rompía la univocidad del método).

La crítica de Feyerabend a la condición de consistencia, en lo que se relaciona con la objetividad, se dirige al principio observacional que subyace en ella y que, según Feyerabend (2017), los científicos dan por hecho: “que los hechos *existen*, y *que están disponibles independientemente de que se consideren o no alternativas a la teoría que ha de ser contrastada*” (p. 21. Énfasis en el original). (esto es llamado por el autor:

principio de autonomía). Este presupuesto influye en la práctica investigativa: “Todas estas investigaciones emplean un modelo en el que una *sola* teoría se compara con una clase de hechos [...] que se suponen dados de alguna manera” (p. 22). Ahora bien, a Feyerabend esto le parece una simplificación, puesto que “(...) los hechos y las teorías están relacionados mucho más íntimamente de lo que reconoce el principio de autonomía” (p. 22). El modo de poner en cuestión este supuesto tiene que ver con el famoso argumento de la carga teórica de la observación (Hanson, 1958); en palabras de Feyerabend (2017), “(...) la descripción de todo hecho particular no solo es dependiente de *alguna* teoría [...] sino que además existen hechos que no pueden descubrirse si no es con la ayuda de alternativas a la teoría que ha de contrastarse y que dejan de estar disponibles tan pronto como se excluyen tales alternativas” (p. 22). Puede verse no solo que se socava el principio de autonomía, sino que se justifica la necesidad de la contrainducción. En efecto, más adelante concluye: “Tanto la relevancia como el carácter refutador de los hechos decisivos solo puede establecerse con la ayuda de otras teorías que, aunque factualmente adecuadas, no están de acuerdo con el punto de vista que ha de contrastarse” (p. 24).

Al debilitar la confianza que los defensores de la condición de consistencia habían puesto en los hechos —en especial, al quitarles su poder refutador o verificador—, Feyerabend abre la puerta para que

se consideren otros factores de éxito en la empresa científica; con otras palabras, lo que hace exitosa a la ciencia no es su apego o fidelidad a los hechos, sino que ello depende de la intervención de factores ajenos a los pretendidos por los defensores de la condición de consistencia:

(...) surge la sospecha de que este pretendido éxito se debe al hecho de que la teoría, al extenderse más allá de su punto de partida, se ha convertido en una rígida ideología. Esta ideología ‘tiene éxito’ porque no se ha especificado hecho alguno que pudiera constituir una contrastación y porque se han eliminado algunos hechos que podrían desempeñar esta función. Su ‘éxito’ es completamente artificial (Feyerabend, 2017, p. 27. Énfasis en el original).

¿En dónde queda la objetividad en todo esto? Las concepciones tradicionales de objetividad no parecen encajar en los postulados de Feyerabend; es más, parece que las rechaza en bloque. Al asumir la tesis de la carga teórica, Feyerabend da por descontada la posibilidad de acceder a los hechos, es decir, la posibilidad de describir fielmente los hechos del mundo. Si parece indistinguible qué hay de hecho y qué de teoría en una descripción, o mejor, si todo hecho es *de facto* interpretación (a la luz de una teoría), toda descripción no hace sino alimentar un discurso teórico previo y, en consecuencia, la fidelidad al hecho no es sino una fidelidad a la teoría.

Lo anterior tiene implicaciones para la segunda concepción de objetividad, puesto que habría unos

compromisos previos del científico a la hora de aproximarse a los hechos, lo que haría difícil, por no decir imposible, el ideal de neutralidad valorativa; en efecto, la acusación que hace Feyerabend al científico como defensor de una ideología, se respalda en que, el construir teóricamente los hechos y sustentarse en dichos hechos, no es sino un ejercicio de racionalidad supuesta, en tanto no es capaz de poner a prueba sus creencias con otras creencias, algunas de las cuales, en principio, pueden parecer absurdas. Habría un elemento adicional: para romper este carácter ideológico de la ciencia, en el cual está imbuido el científico, incluso sin saberlo, Feyerabend propone la apelación a criterios externos:

En una democracia, por ejemplo, los resultados científicos serán evaluados por consejos de ciudadanos debidamente elegidos: no son, así, los expertos, sino los comités democráticos quienes se constituyen en autoridad definitiva para todas las cuestiones de tipo científico. No es 'la verdad' quien decide, sino las opiniones que proceden de estos comités (Feyerabend, 2017, p. xvi).

La introducción de criterios contextuales socava la segunda noción tradicional de objetividad, la cual considera que, si la objetividad implica valores, estos son del orden epistémico y no contextual. Para Feyerabend, esto no sería más que un “cuento de hadas”⁸.

8 Al final del *Tratado*, Feyerabend (2017) afirma: “Ningún científico admitirá que el voto desempeña un papel en su materia: los hechos, la lógica y la metodología son los únicos que deciden. Esto es lo que os dice el cuento de hadas. ¿Pero cómo deciden los hechos?”

Finalmente, la propuesta de la contrainducción, antes que hacer a un lado los prejuicios personales, es una invitación a incluirlos en la práctica científica; así se deduce de su *Introducción*:

Una educación científica tal y como la descrita antes (y como no se imparte en nuestras escuelas) no puede reconciliarse con una actitud humanista. Está en conflicto ‘con el cultivo de la individualidad que es lo único que produce, o puede producir, seres humanos bien desarrollados’; dicha educación ‘mutila por comprensión, al igual que el pie de una dama china, cada parte de la naturaleza humana que sobresalga y que tienda a diferenciar notablemente a una persona del patrón’ de los ideales de racionalidad establecidos por la ciencia, o por la filosofía de la ciencia. El intento de aumentar la libertad, de procurar una

¿Cuál es su función en el avance del conocimiento? No podemos *derivar* nuestras teorías de ellos [...] Las ideas que los científicos emplean para actualizar lo conocido y avanzar por lo desconocido solo rara vez se conforman a los preceptos estrictos de la lógica o de la matemática pura y el intento de hacerlas conformes privaría a la ciencia de la elasticidad sin la que no se puede conseguir progreso. Vemos que los hechos por sí solos no son bastante fuertes para hacernos aceptar, o rechazar, las teorías científicas, el margen que dejan al pensamiento es *demasiado amplio*; la lógica y la metodología, por el contrario, eliminan demasiadas cosas, son *demasiado estrechas*. En medio de estos dos extremos se encuentra el dominio siempre cambiante de las ideas y deseos humanos. Y un análisis más detallado de los pasos exitosos del juego de la ciencia [...] muestra que en realidad existe un amplio margen de libertad que *requiere* una multiplicidad de ideas y *permite* la aplicación de procedimientos democráticos (papeleta-discusión-voto), margen que se encuentra suprimido hoy por la política de la fuerza y la propaganda” (p. 298).

vida plena y gratificadora, y el correspondiente intento de descubrir los secretos de la naturaleza y del hombre implican, por tanto, el rechazo de criterios universales y de todas las tradiciones rígidas (Feyerabend, 2017, pp. 4-5).

Puede verse, entonces, cómo en Feyerabend hay un rechazo a la noción de objetividad y descarta su importancia en la práctica científica. En esta misma línea puede adscribirse el trabajo del filósofo Richard Rorty. En su conocido libro: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty indica dos nociones de objetividad que se volverán blanco de sus críticas: 1. “la concepción en que estaríamos de acuerdo como consecuencia de un argumento no perturbado por consideraciones irrelevantes”, y 2. “que representa las cosas tal como son” (2017, p. 303). Siguiendo las indicaciones de Reiss y Sprenger (2017), las dos definiciones tradicionales de objetividad que están en juego son la segunda, es decir, aquella que defiende la neutralidad valorativa, y la primera: la objetividad como fidelidad a los hechos. En efecto, el subtítulo del apartado en el que aborda la cuestión es ya dicente: “La objetividad como correspondencia y como acuerdo”. La primera parte constituye la *pars destruens*; la segunda tendría que ver con el modo como él concibe la objetividad.

La importancia de revisar este trabajo de Rorty, de acuerdo con los intereses de este capítulo, radica en que sitúa la discusión en el marco de las ciencias humanas; es más, rompe con la clásica

distribución de roles, según la cual la objetividad como correspondencia operaría en las ciencias naturales (naturaleza / objeto de la epistemología), mientras que en las humanas operaría más bien la subjetividad (espíritu / objeto de la hermenéutica, en el sentido alemán de *Geisteswissenschaften*). Del mismo modo, Rorty rompe con el estribillo de algunos apologetas de las ciencias humanas que apelan a ver en ellas un objeto tan único que no puede ser comprendido por las naturales; a este respecto afirma:

Sospecho que esta noción de métodos competidores procede de la idea de que el mundo aparece dividido en áreas que reciben su mejor descripción en el discurso normal [...] de nuestra propia cultura, y otras áreas en que no ocurre esto. En concreto, esta concepción sugiere que las personas van a ser siempre de alguna manera tan viscosas y resbaladizas (la ‘viscosidad’ de Sartre) que escapan a la explicación ‘objetiva’. Pero, una vez más, si se traza la distinción hermenéutica-epistemología tal como yo lo hago, no hay ninguna necesidad de que sea más difícil entender a las personas que a las cosas; lo único que ocurre es que la hermenéutica solo se necesita en el caso de discursos inconmensurables (Rorty, 2017, p. 314).

A primera vista, esta posición parece apuntar hacia un horizonte promisorio a la hora de dar respuesta al eterno debate naturaleza-espíritu y sus consabidos opuestos: objetividad-subjetividad, epistemología-

hermenéutica, ciencias naturales-ciencias sociales, explicación-comprensión. El punto neurálgico es que Rorty intenta superar la hegemonía epistemológica de Occidente, y con ello, sacar los términos del lado derecho de las duplas de la pretensión de conocimiento; por ello afirma que “La hermenéutica no es ‘otra forma de conocer’ -la ‘comprensión’ en oposición a la ‘explicación’ (predictiva). Es mejor considerarla como otra forma de arreglárselas” (Rorty, 2017, pp. 321-322). En esta propuesta, a la hermenéutica no la motiva, como a la epistemología, un “deseo de verdad”, sino un “deseo de edificación”, por lo que la objetividad no puede confundirse con la objetividad que defiende el epistemólogo. Para Rorty, el concepto de objetividad de la hermenéutica tiene que ver más con un “concepto ‘existencialista’ de la objetividad”, esto es,

(...) conformidad con las normas de justificación (para las afirmaciones y para las acciones) que encontramos sobre nosotros. Esta conformidad solo resulta dudosa y engañosa cuando se entiende como algo más que esto -a saber, como una forma de obtener acceso a algo que ‘sirva de base’ a las actuales prácticas de justificación en alguna otra cosa. De dicha ‘base’ se piensa que no necesita justificación, pues se ha percibido tan clara y distintamente como para servir de ‘fundamento filosófico’. Esto es engañoso no simplemente por el absurdo general de apoyar la justificación última en lo injustificable, sino también por el absurdo más concreto de pensar que el vocabulario utilizado por la ciencia o

la moralidad actual tengan una vinculación privilegiada con la realidad que haga de él algo *más* que otro conjunto cualquiera de descripciones (Rorty, 2017, p. 327).

A partir de lo dicho por Rorty, puede comenzar a vislumbrarse su concepción de objetividad como acuerdo: no hay criterios extra epistémicos que justifiquen las normas o las acciones; con otras palabras, toda justificación es epistémica⁹. La búsqueda de un criterio por fuera de la comunidad de personas que comparten dicho criterio se torna una búsqueda “dudosa y engañosa”, pues, como lo indica Rorty, apelando a uno de los ataques preferidos contra el correspondentismo, la búsqueda de un fundamento nos llevaría al problema del regreso al infinito, de ahí que hable de “apoyar la justificación última en lo injustificable”. Con otras palabras, lo

9 Siguiendo dicotomía establecida por Rorty entre objetividad como correspondencia y objetividad como acuerdo, puede verse cómo su blanco último de ataque es la versión correspondentista de la verdad; ciertamente, Rorty adoptaría una versión coherentista o pragmática de la verdad, de ahí su apelación a una teoría epistémica de la verdad. Respecto a esta distinción, el filósofo realista de la ciencia, Howard Sankey (2015), afirma: “Las teorías de la verdad por correspondencia contrastan de modo claro con las teorías epistémicas de la verdad, tales como las teorías de la coherencia o del consenso, las cuales identifican la verdad con propiedades epistémicas de las creencias. Las teorías epistémicas de la verdad implican una covarianza idealista de la creencia y la realidad; en consecuencia, no se pueden reconciliar con el realismo acerca de una realidad independiente de la mente. Las teorías correspondentistas que traten a la verdad como una relación entre lenguaje y realidad son las únicas teorías de la verdad compatibles con el realismo” (p. 63).

que el autor sostiene es que no es posible hallar la “esencia” de algo, su fundamento indubitable; si nos empeñamos en ello, estaríamos emprendiendo una búsqueda destinada al fracaso. Finalmente, Rorty no acepta que el lenguaje refleje la realidad o, lo que es lo mismo, que haya una descripción privilegiada de la realidad. Esto, aparentemente, abre un campo de acción interesante para las ciencias humanas, toda vez que, en ausencia de un lenguaje privilegiado (tradicionalmente asociado con el naturalismo), los lenguajes que aborden la realidad serían simétricos. Así parece deducirse de la siguiente afirmación:

La estrategia filosófica consagrada en la mayoría de los naturalismos es encontrar una forma de demostrar que nuestra propia cultura ha conseguido captar la esencia del hombre -convirtiendo así a todos los vocabularios nuevos e inconmensurables meramente en una ornamentación ‘no-cognitiva’. La utilidad de la opinión ‘existencialista’ es que, al proclamar que no tenemos esencia, nos permite ver las descripciones de nosotros mismos que encontramos en una de (o en la unidad de) las *Naturwissenschaften* en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos. Las primeras no son representaciones privilegiadas en virtud del hecho de que (por el momento) haya más consenso en las ciencias que en las artes. Están simplemente dentro del repertorio de auto-descripciones a nuestra disposición (Rorty, 2017, pp. 327-328).

Hay que recordar, sin embargo, que este tipo de descripciones no tiene pretensiones cognoscitivas, sino que comporta una función edificante, por lo que la comparación con las ciencias naturales no sería del todo adecuada. En todo caso, en lo que se refiere a la objetividad, es valioso destacar que Rorty atribuye el éxito de la ciencia natural no a una explicación o dominio sobre la realidad sino a una cuestión de “más consenso”. Ciertamente, en un trabajo posterior titulado: “¿Solidaridad u objetividad?”, Rorty (1996), quien declara su postura como pragmatista, afirma: “Para los pragmatistas, el deseo de objetividad no es el deseo de evitar las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible, el deseo de extender la referencia del «nosotros» lo más lejos posible” (p. 41). Es, justamente, en este trabajo que Rorty sugiere un desplazamiento de la objetividad hacia la solidaridad:

Si alguna vez pudiésemos estar motivados únicamente por el deseo de solidaridad, dejando sin más de lado el deseo de objetividad, concebiríamos que el progreso humano hace posible que los seres humanos hagan cosas más interesantes y sean personas más interesantes, y no como el movimiento hacia un lugar que de algún modo ha sido preparado para la humanidad de antemano (1996, p. 47).

Lo expuesto hasta el momento permite afirmar que hay en Rorty un rechazo hacia la objetividad o, por lo menos, una afirmación de su inutilidad / insignificancia para la humanidad, por lo que no sería valiosa de buscar. La imposibilidad de acceder a un fundamento (esencia), que nos permita dar cuenta del mundo tal como es, daría pie a considerar la objetividad como mera intersubjetividad, en la que están en juego diversas perspectivas, ninguna con estatus privilegiado; en tal sentido, la objetividad como fidelidad a los hechos queda de plano descartada. De igual manera, al descartar una versión correspondentista de la verdad y la justificación, Rorty apela a versiones epistémicas; es un paso natural a la adopción de su postura pragmática: si no hay hechos (esencias o bases) que diriman una cuestión, se requiere que esta se considere a partir de los argumentos usuales en una comunidad interpersonal, en especial, de aquello que una amplia mayoría considere como bueno de creer¹⁰, sin la pretensión de zanjar definitivamente una cuestión.

Según esto, las discusiones (Rorty preferiría el término conversaciones) no procederían algorítmicamente o a partir de reglas fijas que garanticen un acuerdo, lo que convertiría el diálogo en algo meramente simulado (al ya saber de antemano

10 Literalmente, Rorty (1996) lo expresa de esta manera: “quienes desean reducir la objetividad a la solidaridad -llamémosles ‘pragmatistas’- no precisan una metafísica o una epistemología. Conciben la verdad como aquello -en palabras de William James- en que *nos* es bueno creer” (p. 41).

el resultado), sino que oscilarían al vaivén de lo típicamente humano, sin descartar gustos, miedos y esperanzas propias de un humano. Por tal razón, la objetividad tendría que dar cabida tanto a valores epistémicos como no-epistémicos, sin privilegio de los primeros, siendo *contra natura* la búsqueda de una neutralidad valorativa. Finalmente, el peso dado por Rorty a la hermenéutica como discurso edificante, y el debilitamiento en ella de una intención epistémica, hace imposible la pretensión de ausencia de prejuicios. No habría modo de librarse de la interpretación; sin embargo, esto no se toma como una carencia, sino como la posibilidad de hacer cosas más interesantes y de ser personas más interesantes.

Tal vez el filósofo que defiende actualmente con más ahínco algunas de las tesis presentadas en este apartado en contra de la objetividad, y otras más, sea el hermeneuta italiano Gianni Vattimo. Si bien su interés se ha centrado más en las discusiones en torno a la verdad que en la objetividad como tal, su crítica a la concepción correspondentista de la verdad implica una noción de objetividad que es posible de rastrear.

Para Vattimo, al igual que para Feyerabend y Rorty, existe una verdad que se ha enquistado en la tradición de Occidente. La formulación clásica de esta verdad es: *adaequatio rei et intellectus* [la adecuación entre la cosa y la mente]. Tanto Rorty como Vattimo denominan este tipo de verdad como “conformidad”: las cosas se conforman con o adecuan a las representaciones que de ellas hace la mente. En la filosofía analítica

contemporánea, esta noción de verdad recibe el nombre de correspondentismo. De acuerdo con Noah Lemos, estos son los postulados básicos que defiende una teoría correspondentista de la verdad: “primero, una proposición es verdadera si y solo si se corresponde con los hechos. Segundo, una proposición es falsa si y solo si falla al corresponderse con los hechos” (Lemos, 2007, p. 9). Lemos agrega una cláusula que, a menudo, es defendida también por los defensores de esta teoría: “(...) que la verdad de una proposición o creencia es *dependiente* de los hechos o del modo como es el mundo” (p. 9). Puede verse que en esta concepción de verdad están implicados aspectos epistémicos, pero también ontológicos: la verdad, que es un concepto epistémico, está supeditada a la existencia (ontología) de los hechos. En tal sentido, de acuerdo con Vattimo, no se podría de hablar de objetividad sin ponerla en relación con la verdad¹¹.

11 Esta posición parece natural, es decir, no parece posible distinguir verdad y objetividad; sin embargo, Gaukroger (2012) recuerda la distinción entre justificación y verdad, y señala que ella afecta algunas concepciones de objetividad: habría unas nociones de objetividad que no tendrían relación con la verdad sino con la justificación (por ejemplo, señala Gaukroger, la falta de prejuicios o la apelación a procedimientos metodológicos para dirimir un asunto); por su parte, otras relacionarían la objetividad con la verdad (en ella ubica Gaukroger a la ausencia de supuestos. Ver: Gaukroger, 2012, p. 8). Como plantearé más adelante, es necesario, cuando se aborden estos asuntos, hacer las distinciones y matices necesarias, pues trabajar con conceptos absolutos hace que la discusión de las propuestas se torne polarizante y, en tal sentido, no fructífera.

Si en la concepción correspondentista son los hechos los que fundan la verdad, se sobreentiende que los hechos son el punto de partida y, en cierto sentido, el punto final de toda discusión: el hecho funda conocimiento y, además, determina cuál enunciado está más acorde con la realidad. Ya he mostrado cómo esto es puesto en cuestión por Rorty a favor de una concepción pragmática de la verdad. En el caso de Vattimo, su crítica a la verdad como conformidad la hace a la luz de lo que él llama, en términos abiertamente heideggerianos, “verdad de la apertura”. Tanto Rorty como Vattimo, y en cierto sentido Feyerabend, consideran injusta la acusación de que sus propuestas críticas con la conformidad conduzcan a un relativismo o un irracionalismo. Más aún, se salen de las clásicas confrontaciones (verdad o falsedad, realismo o antirrealismo), tratando de presentar una perspectiva que superaría tales dualismos y los englobaría¹². Esto hace difícil

12 Feyerabend (2017), por ejemplo, afirma: “podría sacarse la impresión de que estoy recomendando una nueva metodología que sustituye la inducción por la conrainducción y que hace uso de una multiplicidad de teorías, concepciones metafísicas y cuentos de hadas, en lugar del par al uso formado por teorías/observación. Esta impresión sería equivocada. Mi intención no es sustituir un conjunto de reglas generales por otro conjunto: por el contrario, mi intención es convencer al lector de que *todas las metodologías, incluidas las más obvias, tienen sus límites*” (p. 17). Con Rorty se vio que la edificación no tenía que ver, estrictamente, con la epistemología. Vattimo (1992), por su parte, bajo su tesis de la “concepción hermenéutica de la verdad”, intenta liberarse de las acusaciones de relativista e irracional y da un cierto sentido epistémico a su concepción: “Desplegar [...] los nexos y estratificaciones que

la discusión pues, de entrada, proponen un terreno que impediría una medida común.

Según Vattimo, Heidegger ha demostrado las dificultades que aquejan a la concepción de la verdad como conformidad y ha avizorado un camino en el que el ser no se confunda con el ente, sino que conserve su carácter de evento:

Lo que se desvela, a partir de la constatación de su carácter inadecuado, es que no se puede permanecer en la concepción de la verdad como conformidad puesto que implica una concepción del ser como *Grund*, como primer principio más allá del cual no se puede ir, y que acalla todo preguntar; mientras que, precisamente, la meditación sobre la insuficiencia de la idea de verdad como conformidad del juicio a la cosa nos ha puesto en el camino del ser como evento (Vattimo, 1992, p. 124).

A partir de esta cita, se puede identificar no solo la crítica de Vattimo a la verdad sino su incomodidad con una noción de objetividad. En primer lugar, el autor pone en cuestión la pretendida *adaequatio* que supone la verdad como conformidad, esto es, la cosa no es tan susceptible de adecuarse a la mente; por lo menos, no en el sentido en el que los medievales (incluso la contemporánea visión de

resuenan, implícitos y a menudo olvidados, en cada enunciado singular verdadero, significa poner en funcionamiento la memoria de una indefinida red de parentescos [...] que constituye también *la base de la posible universalidad, es decir, persuasividad para todos, idealmente, del enunciado*” (p. 145. El énfasis es mío).

Lemos) esperarían. En segundo lugar, si en vez de adecuación hay inadecuación, los hechos no podrían tomarse como el fundamento (*Grund*) de la verdad; esta dependería de múltiples aproximaciones al ser, de la cual la aproximación directa no sería sino una, ni siquiera la más perspicaz. En tercer lugar, Vattimo pone en cuestión que este fundamento esté apoyado en un principio determinante de la verdad o falsedad de un enunciado (Vattimo señala como principio fundante de la verdad como conformidad el “principio de no contradicción”, ver Vattimo, 1992, p. 125); más aún, reniega de la regla, según la cual, no se puede ir más allá de él. Finalmente, el fracaso de esta concepción de verdad ha traído una posibilidad: aproximarse al ser no desde la singularidad del ente (hecho, dato), sino desde una apertura que permita habitar en la verdad. A este respecto Vattimo utiliza la siguiente metáfora:

La verdad del habitar es más bien la competencia del bibliotecario, que no posee enteramente, en un acto puntual de comprensión transparente, la totalidad de los contenidos de los libros entre los cuales vive, ni siquiera los primeros principios de los que tales contenidos dependen; no puede parangonarse a un tal conocimiento-poseción a través del dominio de los primeros principios la competencia biblioteconómica, que sabe dónde ha de buscar porque conoce la colocación de los volúmenes y tiene, también, una cierta idea del “catálogo de temas” (Vattimo, 1992, p. 132).

Vattimo es claro en que no se trata sustituir la verdad como conformidad por una verdad hermenéutica o de la apertura. Más bien, mostrar una dimensión crítica de todo concepto de verdad y, sobre todo, un “desfondamiento” que nos libere de las ilusiones a las que nos ha conducido una versión correspondentista de la verdad.

Como he indicado antes, Vattimo, al igual que otros autores, no intenta sumir al conocimiento en el caos del relativismo o la irracionalidad. En un interesante aparte del “Apéndice 1”, de *Más allá de la interpretación*, señala una especie de criterio que permitiría determinar qué cuenta como verdadero y qué cuenta como falso (al menos en el contexto de la experiencia estética):

Para esta experiencia [estética], una obra de arte es falsa, *Kitsch*, solo y realmente cuando hoy en día se presenta con las características de la completud, rotundidad, armoniosa conciliación y perfecta compenetración de contenido y forma que eran las características [pensadas como] propias del arte en su sentido clásico. La conexión hermenéutica y estética en la época del final de la metafísica puede formularse también así: se torna posible, como hace la hermenéutica del presente siglo, reivindicar la carga de verdad de la experiencia estética, incluso su significado “modelo” para una concepción de la verdad libre de prejuicios del cientificismo (es decir, de la idea de verdad como conformidad y como evidencia del objeto) solo cuando la experiencia estética se ha modificado hasta el punto de perder las características

“clásicas” que la han connotado en la tradición metafísica (Vattimo, 1992, pp. 135-136).

Se tiene, entonces, que la discusión sobre la verdad comporta en Vattimo una consideración tangencial de la objetividad, en la cual se descarta el acceso pleno al hecho puro, ausente de prejuicios, se desafía el principio de no contradicción y se abre el horizonte para considerar, desde múltiples perspectivas, una situación, sin que haya un acceso determinado de antemano o privilegiado. Pese al abandono de esa noción “metafísica” de objetividad, no está en riesgo una verdad, siempre y cuando esta se aleje de los criterios impuestos por esa metafísica y se adopten otros criterios.

Esta concepción de la verdad ha sido mantenida por el autor, incluso en trabajos recientes, solo que ahora se actualiza a la luz de las discusiones políticas que seguirían demostrando el fracaso de la versión correspondentista de la verdad. En su libro *Adiós a la verdad*, Vattimo (2010) establece una relación entre dicha versión y el autoritarismo o la dominación política. Por consiguiente, Vattimo abiertamente afirma que la “verdad, correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es un peligro más que un valor” (p. 29), por lo que se deduciría su inutilidad o perjuicio al buscarla o alcanzarla; más aún, sostiene que “(...) allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia” (p. 29). Su propuesta, en consonancia con Rorty,

consiste en el consenso: “Puesto que la verdad es siempre un hecho interpretativo, el criterio supremo en el cual es posible inspirarse no es la correspondencia puntual del enunciado respecto a las “cosas”, sino el consenso sobre los presupuestos de los que se parte para valorar dicha correspondencia” (pp. 28-29).

Lo dicho hasta el momento sobre la objetividad en Vattimo resulta en extremo vinculado a una noción de verdad de trasfondo, o mejor, a la crítica a una noción de verdad. En estricto sentido, no hay una consideración directa de la cuestión de la objetividad en las ideas mencionadas. No obstante, en su último trabajo, *De la realidad*, Vattimo comienza a considerar, tal vez espoleado por la fuerte discusión que está promoviendo el llamado Realismo especulativo, el problema de la realidad, es decir, hay un viraje hacia el otro cuerno de la dupla epistemología - ontología. El autor confiesa, sin embargo, que este es un “*work in progress*” (2013, p. 103), es decir, no hay una versión definitiva respecto al concepto de realidad.

En *De la realidad*, Vattimo parece dar por hecho que hay un consenso en que se ha superado la imagen del conocimiento como correspondencia y se ha adoptado, incluso en las ciencias naturales (y en buena parte de la tradición analítica que las venera), una perspectiva hermenéutica. Esto es llamado por el autor: “*Koyné hermenéutica*”. Quizás por esto, sostiene Vattimo, hay un inusitado interés o tentación por el realismo, una especie de rebeldía frente a un paradigma ya establecido en la contemporaneidad: el paradigma hermenéutico.

La proliferación del realismo contemporáneo sería una especie de rebeldía en contra de la interpretación. Es claro que, como se había indicado, Vattimo encuentra, como único soporte del correspondentismo, el “principio de no contradicción”, razón por la cual cree que este es un argumento simple frente a lo defendido por la *leyné* hermenéutica. Asimismo, Vattimo insiste en que, pese a debilitar el papel del principio de no contradicción, esto no arroja el proyecto hermenéutico a las aguas del relativismo o el irracionalismo (veremos más adelante que tampoco pareciera desembocar en el antirrealismo).

Para aproximarse a la realidad, Vattimo (2013) parte de lo ya logrado sobre la verdad:

Puesto que la “verdad de la hermenéutica” como teoría alternativa frente a otras (sobre todo frente al concepto de verdad como “reflejo” de los “hechos”) no puede legitimarse pretendiendo valer como la descripción adecuada de un estado de cosas metafísicamente fijo (no hay hechos, solo hay interpretaciones), sino que debe reconocerse también ella como una interpretación, su única posibilidad es argumentarse como tal, esto es, como una “descripción” interna o lectura *sui generis* de la condición histórica en que ha sido arrojada, y que decide orientar en una dirección determinada, para lo cual no dispone de otros criterios que los que hereda, interpretando, de esta misma proveniencia (pp. 96-97).

Esta cita permite ratificar que Vattimo está desafiando una concepción de objetividad que apele

a los hechos como fuente última de significado (fidelidad a los hechos); asimismo, que niega que sea posible una neutralidad valorativa, toda vez que, al ser interpretación, la verdad solo puede tener algún sentido a partir del reconocimiento de unos valores compartidos por una comunidad, valores que no pueden responder a factores extra epistémicos, sino que son internos (epistémicos). Finalmente, al apelar a la condición histórica, estamos ineludiblemente ligados a los prejuicios que esta historia nos hereda.

No obstante, este abandono de cualquier noción clásica de objetividad, Vattimo parece estar proponiendo, aunque sea como un trabajo en progreso, una objetividad que, sin defender versiones correspondentistas, no esté abocada al antirrealismo. En efecto, el autor formula las siguientes conclusiones tentativas, que parecen más una propuesta de Tratado de paz perpetua con los realistas¹³:

Una conclusión, aquí, debería todavía (a) mostrar ulteriormente que la hermenéutica no es en absoluto un idealismo empírico, que no se sueña para nada con poner en duda la «pasividad» de la sensibilidad, para usar la terminología kantiana; (b) que hablar, por «esta pasividad», de recepción de mensajes más que de choque con objetos o de registro de impresiones sobre la *tabula rasa* de la mente no pone en peligro ni el mantenimiento de

13 Esta alusión al Tratado de paz perpetua la tomo del ya mencionado libro de Ferraris (2013), donde intenta distinguir entre la esfera de los objetos naturales y la de los objetos sociales, tratando de asegurar la paz entre unos y otros, en especial, entre los defensores del construccionismo y el realismo (ver: pp. 123-124).

la conciencia científica ni el tener los pies sobre la tierra en la vida cotidiana en las relaciones con los demás, etc. (Vattimo, 2013, p. 103).

Habría que esperar este ulterior desarrollo. Parece, sin embargo, que hay un avance respecto a las versiones radicales que defendía el autor en su exposición de la verdad de la hermenéutica. Por ejemplo, Vattimo (2013) establece una diferencia entre “la objetividad de las cosas” y la importancia de estas: para el autor, tal objetividad solo es importante “en cuanto es una tesis de alguien contra alguien, esto es, en cuanto es una interpretación motivada por proyectos, desavenencias, intereses, también en el mejor de sus sentidos” (p. 104). De igual modo, pese al uso habitual de las comillas¹⁴, Vattimo afirma que “la realidad ‘misma’ no habla de por sí, tiene necesidad de portavoz, esto es, justamente, de intérpretes motivados, que deciden cómo representar en un mapa un territorio al que han tenido acceso a través de otros mapas más antiguos” (p. 104). En cuanto a lo primero, es claro que, incluso en la ciencia natural, la realidad interesa distinto a

14 Ferraris considera que el uso de comillas es parte de la estrategia posmoderna denominada “ironizar”: “La posmodernidad marca el ingreso de las comillas en filosofía: la realidad se convierte en ‘realidad’, la verdad en ‘verdad’, la objetividad en ‘objetividad’, la justicia en ‘justicia’, el sexo en ‘sexo’, etc. En la base de la nueva comillización del mundo estaba justo la tesis según la cual los ‘grandes relatos’ (rigurosamente entre comillas) de la modernidad o, peor aún, el objetivismo antiguo, eran la causa del peor dogmatismo” (Ferraris, 2013, p. 44).

distintos científicos, o va variando de intereses con el transcurrir del tiempo. No habría dificultad, entonces, en concordar que los intereses frente a la realidad no están impuestos por esta sino por variables humanas (muchas de ellas demasiado humanas), sin que esto implique un abandono de la realidad. Respecto a lo segundo, la metáfora de los mapas sirve muy bien para defender que hay un “territorio”, que intenta cartografiar con los instrumentos actuales, aunque se tenga en mente lo ya trazado en la historia, incluso si lo trazado condiciona el mapa actual. Pero hay un territorio, y el intento por elaborar un nuevo mapa puede estar motivado por el interés de ser más fiel a dicho territorio. En este punto, el compromiso del realista es que haya una realidad extramental a la que sea posible acceder, no que ella se acceda de manera plena y transparente (esto implica falibilidad y gradualidad del conocimiento).

Para quien busca una definición plausible de objetividad, es esperanzador el modo como Vattimo termina el “Intermedio” de *De la realidad*:

Que la realidad sea (nuestra) historia no la convierte en una fábula, ya que, si el mundo verdadero devino fábula, como escribe Nietzsche, con eso mismo también se ha negado la misma fábula (el esquema mental que debería reducir todo a sí mismo). De aquí puede partir, diría yo, la recuperación hermenéutica de la ‘realidad’ (2013, p. 104).

En este apartado he considerado tres perspectivas sobre la objetividad, a la luz de tres definiciones tradicionales de este concepto. El resultado parece ser pesimista respecto a la posibilidad de una definición de objetividad que sea plausible, en general, o que sea útil para las ciencias humanas, en particular (por no decir que sea plausible o útil en cualquier esfera humana). No obstante, como lo sugiere la cita final, podría ser posible, pese a las dificultades que implica, una versión de objetividad que haga justicia tanto con la realidad como con los intereses humanos. El propósito del siguiente apartado tratará de explorar los componentes de tal definición, en el contexto de las ciencias humanas.

4.3 Apuntes para una definición de objetividad en ciencias humanas, a pesar de las dificultades que implica

Las ideas expuestas en los apartados anteriores han permitido abordar algunas problemáticas inherentes a la consideración de la objetividad. En primer lugar, si bien hay un aire de familia entre las distintas definiciones tradicionales, no hay una definición unívoca, ni siquiera en el contexto de la ciencia natural, donde pareciera haber logrado mayor consenso; en este sentido, parece que la idea wittgensteiniana de los juegos de lenguaje (demasiado presente en Rorty y Vattimo) tiene pleno sentido en la búsqueda de una noción de objetividad que,

siguiendo a Hacking, contemple más bien el uso dado que unos criterios preestablecidos (en esta línea estaría también la idea de una objetividad instrumental, sugerida por Reiss y Sprenger). En segundo lugar, se percibe un desplazamiento de la objetividad hacia la interpretación, tanto en las ciencias naturales como en las humanas, lo que desplaza, a su vez, el interés por considerar la objetividad o, por lo menos, considerarla como un obstáculo a un conocimiento verdadero, esto es, que sea políticamente interesante y útil. Finalmente, de haber todavía algún sentido a la objetividad, esta no podría concebirse sin tener en cuenta que todo hecho es interpretación y que toda aproximación teórica se hace desde unos valores sociales o personales que impiden tanto la neutralidad valorativa como la ausencia de prejuicios.

Todas estas consideraciones tienen su impacto directo en las ciencias humanas: en vez de objetividad, entendida en el sentido de dar cuenta transparente y plena de un hecho, estas ciencias se esfuerzan por brindar distintas perspectivas, pues parten de alguna variación de la tesis nietzscheana (aparentemente evidente para la mayoría de los teóricos), que no hay hechos sino interpretaciones. Asimismo, aunque con inmensos reparos, los teóricos de las ciencias humanas parecen conceder que en las ciencias naturales habría posibilidad de objetividad, mas no así en las humanas, lo que implicaría que hay, por lo menos, dos contextos diferentes: el susceptible de objetividad y el

susceptible de interpretación. Se ha visto que, en los casos radicales, tal división se rechaza, toda vez que, incluso en las ciencias naturales, hay un predominio de la interpretación. Finalmente, el ideal (que Feyerabend denomina “cuento de hadas”) de criterios racionales para determinar la objetividad del conocimiento producido por las ciencias humanas no es sino una búsqueda inútil y, tal vez, aliada con la manipulación y dominio políticos. Ante este panorama, ¿no queda más que renunciar a la búsqueda de la objetividad en las ciencias humanas? En últimas, ¿habría que aceptar, sin más, su defunción?

Una respuesta afirmativa a esos interrogantes correría el riesgo de afianzar la crisis de las ciencias humanas, en tanto, en ausencia de reglas de juego, liberaría la especulación al punto de dar cabida al *bullshit*. Si el resultado de sus especulaciones es *bullshit*⁵, razón tendrán los gobiernos que desean excluir el estudio de las humanidades en los currículos escolares y en reducir el presupuesto a la creación de tales disciplinas o a la investigación en estos campos. Pero, más que esto, las ciencias humanas, en vez de contribuir a la revisión crítica de acontecimientos que zarandean a las sociedades contemporáneas, se volverían estandartes o cajas de resonancia de

15 En efecto, el filósofo Harry Frankfurt (2006), popularizador del concepto *bullshit*, afirma: “La proliferación contemporánea del *bullshit* también tiene fuentes más profundas en diversas formas de escepticismo que niegan que podamos tener un acceso confiable a la realidad objetiva y que, por tanto, rechazan la posibilidad de saber cómo son las cosas en realidad” (p. 193).

posturas temerarias como las noticias falsas, la posverdad o los hechos alternativos.

Una respuesta afirmativa a aquellos interrogantes, entonces, no estaría acorde con las pretensiones de las ciencias humanas. Esto no implica, sin embargo, que seamos indiferentes a las críticas de los impugnadores de la objetividad; según esto, algunas de sus críticas tienen que contribuir a la formulación de una definición de objetividad que identifique elementos relevantes en el uso del concepto, en especial, en el contexto de las ciencias humanas. Por ejemplo, si bien la noción de hecho parece más estable en las ciencias naturales, en comparación con las ciencias humanas, tal noción se ha puesto en cuestión a partir de la tesis de la carga teórica; no obstante, aún podría defenderse una noción viable de hecho científico (natural)¹⁶. De acuerdo con esto, ¿no sería posible determinar un conjunto de hechos en las ciencias humanas que, sin tener la estabilidad presunta de los hechos en las naturales, aún sea viable para defender cierta noción de objetividad?

16 Un ejemplo extraordinario de esto se encuentra en Nicholas Rescher (1987), quien, sin abandonar el marco del realismo, es tolerante a la idea de “la inagotabilidad cognitiva de las cosas”. Según él, “esta opacidad cognitiva de las cosas reales significa que no estamos -y nunca lo estaremos- en la posición de evadir o abolir el contraste entre “cosas como pensamos que sean” y “cosas como real y verdaderamente son”. El que sean susceptibles a un detalle adicional -y a cambiar las ideas cuando aparezca este detalle- es parte de nuestra misma idea de “cosa real”. Ser una cosa real es ser algo relacionado con que siempre podemos, en principio, adquirir más información, y posiblemente alguna discordante” (p. 118).

Esto, inevitablemente, tendrá que identificar, en el campo de las ciencias humanas, aquello que se toma como objeto de estudio, esto es, cuáles hechos (pace viscosos) constituyen su campo. Del mismo modo, más que las Ciencias naturales, las humanas tendrán que establecer los modos como la subjetividad se imbrica con la objetividad, enriqueciéndola.

Otro caso tiene que ver con el marcado sello hermenéutico que identifica a las ciencias humanas, al punto que muchos consideran a la hermenéutica como el método de estas ciencias. Los tres autores mencionados en el apartado anterior parecen aceptar que “no hay hechos, solo interpretaciones” y, en tal sentido, la única opción es la hermenéutica que, como se vio en los tres casos, se contrapone a la epistemología. Ubicando este lema en las ciencias humanas, se cargaría la mano a favor de las interpretaciones en desmedro de una racionalidad que se esfuerce por la búsqueda honesta, sistemática y metódica de unos hechos o soportes que hagan verosímiles las interpretaciones; no obstante, habría que preguntarse si la aceptación del lema hermenéutico exime a los investigadores en ciencias humanas de esos compromisos epistémicos. Por lo menos en la tradición hermenéutica parece haber un disenso respecto a su abandono; así lo expone el hermeneuta Jean Grondin (2008):

Y sin embargo, como no nos cansaremos de recordar, esta concepción se sitúa en las antípodas de lo que siempre ha querido ser

la hermenéutica, a saber, una doctrina de la verdad en el dominio de la interpretación. La hermenéutica clásica ha querido, efectivamente, proponer reglas para combatir la arbitrariedad y el subjetivismo en las disciplinas que tienen que ver con la interpretación. Una hermenéutica consagrada a la arbitrariedad y al relativismo encarna, por pura consecuencia, el más claro contrasentido. No obstante, el recorrido que lleva de esta concepción clásica a la hermenéutica ‘posmoderna’ no está desprovisto de lógica. Transcurre por caminos paralelos a una cierta ampliación del ámbito de la interpretación, pero que no necesariamente conducen al relativismo posmoderno (p. 15).

La aceptación de la interpretación como parte fundamental de las ciencias humanas no obliga, ampliando la tesis de Grondin, a asumir posturas contraepistemológicas; antes bien, hace parte del ejercicio hermenéutico “(...) combatir la arbitrariedad y el subjetivismo”. Si nos atenemos a las definiciones tradicionales de objetividad, lo que Grondin estaría defendiendo es que la hermenéutica defiende la neutralidad valorativa (contra la arbitrariedad) y la ausencia de prejuicios (contra el subjetivismo), lo que en positivo podría traducirse como que la hermenéutica se propone promover la objetividad; obviamente, no la objetividad *tout court*, sino una objetividad amplia, liberada de sueños dogmáticos y cuentos de hadas.

De acuerdo con lo anterior, me atrevo a proponer cuatro elementos que podrían contribuir a una

definición de objetividad en ciencias humanas que salvaguarde su objeto de estudio y, a la vez, no se sustraiga a las exigencias epistemológicas¹⁷:

En primer lugar, la objetividad en las Ciencias humanas no tiene que ver, *prima facie*, con la imparcialidad o neutralidad del investigador; o, más bien, no es dependiente de tales actitudes. Esto no significa, sin embargo, que la imparcialidad y la neutralidad no puedan tornarse en ideales reguladores, esto es, el científico en las ciencias humanas se esfuerza por abordar un acontecimiento considerando la mayor cantidad de perspectivas posibles y tratando de suspender sus juicios previos que juzguen anticipada o arbitrariamente dicho acontecimiento. Aunque esto parezca estrictamente epistemológico, el propio sentido común, es decir, la vida cotidiana misma, nos reclama estas actitudes. No es sino ver el llamado que hacen distintos sectores de la sociedad por una “vuelta a los hechos”¹⁸.

17 En Aguirre (2020) señalé los cuatro elementos. En este capítulo espero aportar algo más a ellos. Tengo la convicción de que este ejercicio requiere un desarrollo más amplio, a modo de programa de investigación.

18 El libro *Factfulness*, de Hans Rosling y otros (2018), es un ejemplo claro del modo como tendemos a abandonar los hechos en nuestra vida cotidiana, alentados por los prejuicios y la ligereza al interpretar, por ejemplo, estadísticas. En efecto, el libro se propone como un modo de practicar el “factfulness” (la factualidad o la actitud de apearse a los hechos): “El factfulness, ser consciente de la realidad, puede y debe convertirse en parte de tu vida diaria, como llevar una dieta sana y hacer ejercicio de manera regular. Empieza a practicarlo y serás capaz de sustituir tu concepción excesivamente dramática del mundo por una concepción del mundo basada en datos reales. Serás capaz de entender el mundo

Parte de esas perspectivas, y de los juicios críticos respecto a ellas, necesariamente tendrán que incluir cuestiones de orden ético y político. En este sentido, este aspecto de la objetividad no riñe con posturas aparentemente contraepistemológicas, como la de Boaventura de Sousa Santos, para quien “la objetividad que preside el juicio cognitivo de una determinada práctica no choca necesariamente con la evaluación ético-política de dicha práctica” (2018, p. 232); al contrario, una perspectiva objetiva garantiza que la evaluación ético-política no solo afecte una práctica sino también el propio juicio cognitivo que se enuncia sobre ella¹⁹.

Ahora bien, la inclusión de factores ético-políticos en la consideración de la objetividad en las ciencias humanas no es sino la denuncia a esa objetividad entendida como imparcialidad o neutralidad; con otras palabras, al descentrar la objetividad de

sin aprendértelo de memoria. Tomarás mejores decisiones, te mantendrás alerta ante los peligros y las posibilidades reales, y evitarás sentirte constantemente estresado por las cosas equivocadas” (p. 32). No me interesa el tono de autoayuda que le dan al libro. Lo que me interesa es destacar que es importante, para la vida cotidiana, estar atento a los hechos y ser críticos de las ideologías que se imponen. Esta podría ser otra de las funciones relevantes de las Ciencias humanas en la contemporaneidad.

19 Parte del trasfondo de esta idea es que habría una prioridad de la ética frente a la epistemología o la ontología; con otras palabras, contrario a lo que se ha asumido en la tradición occidental, la epistemología no es el tribunal de la ontología o de sí misma. En términos de Emmanuel Levinas, antes que la epistemología (Justificación) existiría un tribunal ético (Justicia) al que esta se somete. Una exposición de esta perspectiva se encuentra en: Aguirre (2019).

estos aspectos, las ciencias humanas incluyen la subjetividad misma del investigador, de modo que los conocimientos producidos no solo dan cuenta de un estado de cosas, sino que pueden también incrustarlo en un devenir histórico y contribuir a la configuración de futuro (se rescata, entonces, el carácter edificante de las ciencias humanas, sin contraponerlo a la responsabilidad epistémica)²⁰.

En segundo lugar, y en consonancia con lo inmediatamente anterior, la inclusión de la subjetividad en la objetividad no hace de las ciencias humanas un subjetivismo desligado del mundo independiente del sujeto. Con otras palabras, la objetividad en ciencias humanas no es incompatible con la postulación de un mundo externo al sujeto, sobre el cual puede pronunciarse públicamente. Si bien los autores abordados en el apartado anterior rechazan el que se les catalogue como idealistas (un nombre clásico para antirrealistas), la prioridad dada a una interpretación sin hechos legitima esta etiqueta, insisto, pese a sus intentos por desmarcarse de ella. No en vano un conjunto de filósofos, los llamados realistas especulativos (entre los cuales podría incluirse el denominado Nuevo realismo de Ferraris), se ha

20 A decir de Gadamer (1979), las ciencias humanas tienen una dimensión práctica, además de la teórica. Según él, “Estas cuestiones apuntan hacia la posibilidad de una mejor auto-comprensión en las humanidades, una comprensión que no consiste en dominar temas mediante la información, sino en tratar de participar en nuestra vida social y en la herencia de nuestra cultura” (p. 85).

esforzado por develar los absurdos que conlleva esta posición, absurdos que llegan al extremo de plantear que la realidad es una simple construcción de un sujeto o una construcción social. No se trata, como argumenta Vattimo, de que este nuevo esfuerzo realista trate de defender el *status quo* de una realidad científica, ante el miedo de naufragar en el nihilismo; de lo que se trata, más bien es de desentrañar las falacias que encierra un pensamiento débil, en el peor de los sentidos: un pensamiento perezoso.

Considero, sin embargo, que los esfuerzos de algunos movimientos realistas, por ejemplo, el Nuevo realismo, se han dirigido a salvaguardar la existencia de los hechos en el dominio de las ciencias naturales, liberando los hechos de las ciencias sociales y humanas al conflicto de las interpretaciones. Esta movida no es del todo original, basta mencionar la casi irrefutable distinción hecha por John Searle (1997) entre “hechos brutos” y “hechos institucionales”. Lo auténticamente interesante tiene que ver con una ontología de los hechos en Ciencias humanas, no descartando de plano su estatus ontológico, sino esforzándose por identificar algunos rasgos que, sin la pretensión de transparencia, permitan cierta estabilidad que garantice una interpretación no arbitraria o subjetivista.

En estrecha relación con lo anterior, el tercer elemento de una definición de objetividad en las ciencias humanas tendría que considerar que los objetos de las ciencias humanas parecen ser más

complejos que los de las ciencias naturales; sin embargo, a esta dificultad no le es inherente la imposibilidad. En tal sentido, la objetividad en ciencias humanas, más que dar cuenta plena de su objeto, se compromete con la búsqueda de criterios intersubjetivos que garanticen el núcleo invariante de un hecho. Es posible garantizar, a través de estos criterios, la cientificidad de las ciencias humanas.

En consonancia con lo anterior, el filósofo Claude Romano se pregunta si la hermenéutica no se ha apresurado en descartar el ideal de objetividad. Ciertamente, este filósofo identifica dos tendencias dentro de la hermenéutica: por un lado, aquellos que siguen la línea de Gadamer; por el otro, quienes “han opuesto [a dicha línea gadameriana] una ‘hermenéutica objetiva’ (Hirsch) o una ‘interpretación de superficie’ (Danto) que rehabilita la intención del autor como la norma objetiva de toda comprensión” (2017, p. 394). Esta distinción de Romano sugiere que, en el movimiento hermenéutico mismo, como también lo observamos con Grondin, no hay un consenso en torno a la objetividad en la hermenéutica (y, por extensión, a las ciencias humanas, en tanto es su método)²¹. No obstante, más que identificar

21 El análisis de Romano es más específico: “Es este mismo problema el que da origen a la más profunda disputa que atraviesa todo el campo de la hermenéutica contemporánea y opone a los defensores de una ‘hermenéutica crítica’ -quienes toman el enfoque filológico de Schleiermacher como su modelo y cuyos representantes más relevantes son Jean Bollack o Heinz Wismann, en Francia, y Peter Szondi, en Alemania- con los que siguen las huellas de Heidegger y Gadamer, en aras de realizar la tarea de

estas rupturas en la hermenéutica, interesa subrayar que, según Romano, pese a ellas, “el campo de la hermenéutica es, quizás, menos heterogéneo de lo que generalmente se cree” (p. 394). Ciertamente, el autor propone una consideración de las reglas (o criterios) en el marco de la interpretación, esto es, no habría una interpretación exenta de reglas. El esfuerzo argumentativo de Romano consiste en releer *Verdad y método*, de Gadamer, en clave wittgensteiniana, sobre todo en lo que tiene que ver con las “reglas de la experiencia” (que serían las específicas de las Ciencias humanas) y en relación con la frónesis aristotélica:

Lo que caracteriza a las reglas de la experiencia es que necesitan de la experiencia para aplicarse correctamente -a diferencia de las reglas que se aplican ‘mecánica’ e inequívocamente-. Y ambos autores [Wittgenstein y Gadamer] no están lejos de Aristóteles: el primer tipo de reglas se parece a la *phronèsis*, la sabiduría práctica basada en la experiencia; el segundo se parece a la *tekhne*, pues, a diferencia de la sabiduría práctica, ‘el arte no delibera’. Si la aplicación de lo último se relaciona con la ‘tecnología’, la realización de lo primero convoca al discernimiento (Romano, 2017, p. 401).

No interesa, por el momento, evaluar la propuesta de Romano. Interesa destacar que el asunto de la

deconstrucción de la historia de la metafísica (Vattimo) o hacer de la hermenéutica el método mismo de la filosofía (Ricoeur y Taylor)” (2017, p. 394).

objetividad tiene que ocupar un lugar en las discusiones sobre la hermenéutica, es decir, no es una cuestión ya zanjada; asimismo, que es posible aventurarse a buscar unas reglas o criterios que rijan la interpretación.

Pero el tercer elemento también implica una consideración rigurosa de la ontología de las ciencias humanas. Vattimo retomó de Sartre la figura de lo humano como “viscoso”. En la formulación del tercer elemento hablé de los objetos de las Ciencias humanas como “complejos”. Esto exigiría formular una ontología que les haga justicia, esto es, que no trate de reducirlos a hechos físicos, aunque sin descartar que el ser humano también es objeto físico, pero que tampoco los lance al juego de la libre asociación de ideas. Afortunadamente, parece haber un movimiento que está abriendo camino al respecto. Tomo como único ejemplo la propuesta de los “campos de sentido”, expuesta por el filósofo Markus Gabriel.

De acuerdo con Gabriel (2017), todo objeto: una montaña, el número cinco, Aureliano Buendía, pertenece a un ámbito de objetos: “En primer lugar, todos los objetos pertenecen a algún ámbito objetual, y en segundo lugar, hay muchos ámbitos objetuales” (p. 32). Según esto, no habría un solo ámbito, por ejemplo, el de las cosas físicas, sino varios: el de las cosas físicas, el de las ideas matemáticas, el de los personajes de ficción. No se podría imputar existencia solo a uno de ellos, pues por más que neguemos la existencia de los números o de los

personajes de ficción, a ellos los nombramos y podemos decir, por ejemplo, que $2-5=7$ es cierto, o que es falso que Borges es el creador de Aureliano Buendía. La existencia, por tanto, no puede reducirse a una característica física o material. Ahora bien, los distintos ámbitos de objetos conforman los “campos de sentido” que, según Gabriel, “son las unidades ontológicas básicas, los lugares donde algo, lo que sea, aparece. Anticipo mi respuesta a la pregunta de qué es la existencia: es la circunstancia de que algo aparezca en un campo de sentido” (p. 59). Según esta mínima indicación a la propuesta de Gabriel, es posible respaldar la existencia de hechos en el campo de sentido bajo el que se agruparían los objetos pertenecientes a las ciencias humanas. En efecto, en su consideración sobre el sentido del arte, el filósofo afirma: “Así pues, el arte nos confronta con el puro sentido, lo que no significa que no haya ningún objeto o realidad en él” (p. 189). Otra cosa es que dichos objetos aparezcan y se reciban de manera diferente a como se reciben objetos físicos.

Independientemente de la evaluación sobre, por ejemplo, el pluralismo ontológico que defiende Gabriel, o si no es más que otra forma de antirrealismo, lo que me interesa resaltar es que es posible proponer una ontología para las ciencias humanas, al modo de Gabriel. Quizás esto es lo que Vattimo tiene en mente sobre su recuperación hermenéutica de la realidad (término que uso sin comillas).

El último elemento a tener en cuenta en una definición de objetividad para las ciencias humanas es el siguiente: el conocimiento objetivo en estas ciencias no se distingue, en esencia, del conocimiento objetivo producido por otras ciencias, por lo que también comparte sus mismas características y exigencias, entre las que se destaca: la falibilidad, el valor y la humildad intelectual, la justicia epistémica, la honestidad académica, entre otras. Este elemento es, de por sí, diciente. Tal y como se ha empeñado en sostener la epistemóloga Susan Haack, las ciencias naturales y las ciencias (que ella denomina) intencionales, pueden tener diferencias en cuanto a sus objetos de estudio o modos de aproximarse a ellos; no obstante, los procesos de búsqueda, crítica y sistematización involucran las mismas habilidades cognitivas y exigen las mismas virtudes epistémicas. Así lo afirma en un diciente artículo titulado: “Lo mismo, solo que diferente”:

Los monistas metodológicos insisten en que las ciencias sociales usan “el método científico”, del mismo modo como la física y la química. Los dualistas metodológicos sostienen que el método de la ciencia social es *sui generis*, materia no de explicaciones causales sino de “comprensión” (“una política de profundo respiro seguida de asociación libre”, según la frase maravillosamente mordaz de Braithwaite). Pero esta es una falsa dicotomía: como toda investigación empírica, la ciencia social intencional se basa en experiencias y razonamiento; solo requiere, en vez de microscopios o telescopios, de cuestionarios

bien diseñados, pruebas dobles, tests de significancia estadística, y así sucesivamente (Haack, 2008, p. 42).

Si bien Haack no establece diferencias entre las Ciencias sociales y las humanas, en esencia aplica la tesis que va más allá del mero monismo o del insulso dualismo, a saber, que en cualquier tipo de conocimiento con pretensión científica opera una serie de valores epistémicos

Conclusión

En este capítulo he intentado considerar algunas de las dificultades que plantea el concepto de objetividad para las ciencias humanas. El recorrido por las distintas definiciones de objetividad, tanto en la cotidianidad como en las ciencias, permitió comprender que este no es un concepto unívoco, sino que hay, por lo menos, tres grandes tendencias en la historia. Valga aclarar que, aunque no desplegado de manera amplia en este trabajo, ninguna de las tres alcanza a postularse como la definitiva; antes bien, las tres se solapan y, en muchas ocasiones, están expuestas a los retos de las tendencias antiobjetivistas. Asimismo, el segundo apartado consideró algunas de tales tendencias, en especial, las respaldadas por los filósofos Paul Feyerabend, Richard Rorty y Gianni Vattimo, muy influyentes en los discursos de las Ciencias humanas. Pese al aparente pesimismo al que nos podemos ver arrojados por las críticas a la objetividad, el tercer apartado es un esfuerzo por

recoger de las discusiones algunos elementos que podrían considerarse como valiosos para articular una definición plausible de objetividad en las ciencias humanas. Si bien su carácter es provisional, pueden servir como puntos de partida para un proyecto de mayor alcance que involucre, además de la definición, cuestiones de orden epistemológico, ontológico, metodológico y ético-político.

Referencias

- Aguirre, J. (2018) “Boaventura de Sousa Santos y Paul Feyerabend sobre la proliferación de alternativas”, *Cinta de moebio* 61 (2018), 1-11.
- Aguirre, J. (2019) *Racionalidad renovada*. Santafé de Bogotá: Aula de Humanidades.
- Aguirre, J. (2020) “La posibilidad de la objetividad en ciencias humanas”. *Cinta de moebio* 67 (2020), 1-13.
- Ferraris, M. (2013) *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Feyerabend, P. (2017) *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.
- Frankfurt, H. (2006) “Sobre el concepto de *bullshit*”. En *La importancia de lo que nos preocupa* (171-194). Buenos Aires: Katz.
- Gabriel, M. (2017) *¿Por qué el mundo no existe?* Barcelona: Pasado & Presente.
- Gadamer, H-G. (1979) “Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences”. *Research in Phenomenology* 9, 1979, 74-85.
- Gaukroger, S. (2012). *Objectivity. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Grondin, J. (2008) *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Haack, S. (2008) “Lo mismo, solo que diferente”. En *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos* (37-47) Santiago de Chile: Editorial Universidad Diego

- Portales, 2008.
- Hacking, I. (2001) *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- Hacking, I. (2015). Let's not talk about objectivity. En F. Padovani, A. Richardson y J. Tsou (Eds.). *Objectivity in Science: New Perspectives from Science and Technology Studies*. (19-33). Dordrecht: Springer.
- Hanson, N. R. (1958) *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laudan, L. (1989) "For method: or against Feyerabend", en J. R. Brown y J. Mittelstrass (eds.) *An Intimate Relation. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 116* (299-317). Dordrecht: Springer.
- Lemos, N. (2007) *An introduction to the theory of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Megill, A. (1994) *Rethinking Objectivity*. Durham: Duke University Press.
- Piedrahíta, J. (2020) "La descolonización epistemológica y educación política en Colombia. Hacia una perspectiva ciudadana del buen vivir". *Foro de educación* 18, No. 1, 2020, 47-65.
- Reiss, J. y Sprenger, J. (2017) "Scientific Objectivity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno 2017 [citado el 21 de marzo de 2020]) ed. Edward N. Zalta: disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/scientific-objectivity/>
- Rescher, N. (1987) *Scientific Realism: a critical reappraisal*. Dordrecht: Springer.

- Rodríguez, M. (2019). “La emancipación del conocimiento: una reivindicación de la filosofía de la ciencia”, *Eikasía* 87, 2019, 181-196.
- Romano, C. (2017) “The Flexible Rule of the Hermeneut”, *Sophia* 56, No. 3 (2017), 393-402.
- Rorty, R. (1996) “¿Solidaridad u objetividad?” En *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos I* (39-69) Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2017) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rosling, H., Rosling O. y Rosling, A. (2018) *Factfulness. Diez razones por las que estamos equivocados sobre el mundo. Y por qué las cosas están mejor de lo que piensas*. Barcelona: Deusto.
- Sankey, H. (2015) *Ciencia, realidad y racionalidad*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Sankey, H. (2021) “Realism and the Epistemic Objectivity of Science”, *Kriterion: Journal of Philosophy* 35(1), 5-20.
- Santos, B. de S. (2018) “Las ecologías de saberes”, en *Construyendo las epistemologías del sur. Antología esencial, volumen 1*. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- Searle, J. (1997) *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1992) “Apéndice 1. La verdad de la hermenéutica”, en *Más allá de la interpretación* (123-146). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2010) *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (2013) *De la realidad. Fines de la filosofía*.
Barcelona: Herder.

Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona:
Crítica.