

Tomás Ibáñez

MUNICIONES  
PARA  
DISIDENTES



Este libro invita a caminar unos momentos por lugares tan distintos entre sí como la física cuántica, la psicología y la psicología social, la filosofía, o la sociología, entre otros. Se trata, sin duda, de territorios bien dispares, archipiélago de saberes inconexos cuya visita parece exigir complejos mapas y sofisticadas cartas de navegación. Pero esto no debería resultar preocupante, porque estos lugares se vuelven sorprendentemente similares cuando se los interroga desde unas mismas preguntas. Como si la respuesta llevase, grabada en su seno, el sello de la interrogación más que la marca de aquello que se interroga. Como si la "objetividad" fuese un simple cuento de hadas.

¿Pero cuál es esa interrogación que nos empuja a emprender un viaje por territorios tan dispares? Se trata de una pregunta acerca de cuál es la naturaleza y cuáles son los efectos del cambio de sociedad, y más globalmente, del cambio de civilización, que se está produciendo, paulatinamente, desde hace unas décadas, y que aún permanecerá en fase de transición durante algún tiempo más. El nombre que demos a la nueva época en la cual estamos entrando es lo de menos. Algunos la llaman postmodernidad y esta es la etiqueta que, de momento, me parece la más práctica.

Los cambios que se están produciendo son polifacéticos, pero no se trata de realizar aquí un inventario, sino de alcanzar, aunque sea fragmentariamente, la lógica que la impregna. Nada mejor para conseguirlo que arriesgarnos a entrar en el laberinto, donde se anudan los hilos de la realidad, de la verdad y de la política.

Sociología/Filosofía

Tomás Ibañez

# Municiones para disidentes

*Realidad-Verdad-Política*



gedisa  
editorial

Tomás Ibáñez

**MUNICIONES PARA DISIDENTES**

*Realidad – Verdad – Política*

Octubre 2001

Ilustración de cubierta original: Alma Larroca

Edición digital: C. Carretero

Difusión: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

[http://www.solidaridadobrero.org/ateneo\\_nacho/biblioteca.html](http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html)

# ÍNDICE DE CONTENIDO

## Introducción

### LA REALIDAD CUESTIONADA

I. La realidad no existe. Consideraciones a partir de la realidad cuántica

### ¿ABSOLUTISMO O RELATIVISMO?

II. Variaciones sobre el relativismo

III. ¿Cómo ser relativista y no morir en el intento?

### CAMINANDO HACIA LA POSTMODERNIDAD

IV. Adiós a la modernidad

V. Del estructuralismo al postestructuralismo, la postmodernidad

VI. Incitaciones foucaultianas

VII. Rorty: entre la seducción y la sospecha

### LA DIMENSIÓN POLÍTICA

VIII. ¿Cuál es el «otro» de la globalización?

IX. De «lo político» a «la política», y a la inversa

X. Apuntes nacionalicidas

### ENTRE LA IDEOLOGÍA Y LA ACCIÓN

XI. Zoom sobre la ideología

XII. La acción social dice adiós a Descartes

### POSTMODERNIDAD, CONSTRUCCIONISMO Y PSICOLOGÍA SOCIAL

XIII. Barricadas después de una crisis

XIV. La psicología social crítica después de la modernidad

XV. Construccionismo y psicología

XVI. ¿Cómo se puede no ser constructivista hoy en día?

### EPÍLOGO. Para volver a empezar

### Acerca del autor

## INTRODUCCIÓN

Si decides acompañarme, caminaremos unos momentos por lugares tan distintos entre sí como la física cuántica, la psicología y la psicología social, la filosofía, o la sociología, entre otros. Se trata, sin duda, de territorios bien dispares, archipiélagos de saberes inconexos cuya visita parece exigir complejos mapas y sofisticadas cartas de navegación. Pero no te preocupes, porque estos lugares se vuelven sorprendentemente similares cuando se los interroga desde unas mismas preguntas. Como si la respuesta llevase, grabada en su seno, el sello de la interrogación más que la marca de aquello que se interroga. Como si la «objetividad» fuese un simple cuento de hadas.

¿Pero cuál es esa interrogación que nos empuja a emprender un viaje por territorios tan dispares? Se trata de una pregunta acerca de cuál es la naturaleza y cuáles son los efectos del cambio de sociedad, y más globalmente, del cambio de civilización, que se está produciendo, paulatinamente, desde hace unas décadas, y que aún permanecerá en fase de transición durante algunas décadas más. El nombre que demos a la nueva época en la cual estamos entrando, y que se va configurando

poco a poco bajo nuestra mirada, es lo de menos. Algunos la llaman postmodernidad y esta es la etiqueta que, de momento, me parece la más práctica.

Lo que se intenta comprender en este libro es, precisamente, un cambio social que conlleva, como es habitual en todos los cambios sociales de gran alcance, modificaciones que afectan tanto a nuestra forma de ser como a nuestra manera de entender el mundo, tanto a nuestras categorías conceptuales como a nuestras prácticas y relaciones sociales. Todo cambio social de cierta magnitud y profundidad engendra su propia «ideología legitimadora», es decir, los valores, las categorías de pensamiento, y las visiones del mundo requeridas para su desarrollo y para su aceptación social, a la vez que intenta dismantelar las anteriores ideologías legitimadoras propias del tipo de sociedad que pretende suplantar.

Los cambios que se están produciendo son polifacéticos, y es por ello por lo cual es preciso rastrearlos en ámbitos tan diversos como los que aquí se abordan. Pero el propósito de esa especie de «historia del presente» que nos hemos planteado no es de tipo descriptivo, no se trata de realizar un inventario, sino de alcanzar, aunque sea fragmentariamente, la lógica que la impregna y los elementos básicos que la articulan.

Desde la física cuántica a la globalización, desde el estructuralismo al construccionismo, desde la crítica de la visión heredada de la razón científica hasta el relativismo, la pregunta constante, única, y en cierto sentido, sencilla, que aquí estamos planteando es siempre la misma, ¿cuáles son los ejes vertebradores, en lo social y en lo conceptual, del cambio que se

está produciendo, y que algunos denominan postmodernidad a falta de un mejor termino?

Decía más arriba que «las respuestas llevan, grabadas en su seno, el sello de la interrogación, más que la marca de aquello que se interroga», y que esta afirmación dejaba maltrecha la noción misma de «objetividad». Quisiera retomar ahora esta idea para ilustrar tan sólo uno de los múltiples cambios conceptuales que está propiciando la postmodernidad, y que afecta a nuestro entendimiento de algo tan fundamental como es la propia cuestión de «la realidad».

Durante mucho tiempo hemos sido tan ingenuos como para creer que nuestras preguntas podían ser más o menos adecuadas, pero que todas nuestras preguntas eran inocentes porque la propia realidad era la única responsable de la respuesta. Ingenuidad cargada de violencia, precisamente porque enmascaraba la violencia que ejerce la pregunta, y nos sumía en la ilusión de un conocimiento libre de cualquier contaminación e injerencia humana. Conocimiento incuestionable, porque está situado más allá de las vicisitudes y de las fragilidades de nuestra propia finitud como seres sociales. Conocimiento indiscutible, porque está gobernado en última instancia por la fría y la insobornable tozudez de la propia realidad. Peligrosa ingenuidad, arropada en una poderosa retórica de la Verdad, que no nos dejaba otra alternativa más que la de una respetuosa sumisión frente a quienes reconocían, por supuesto, la autoría de sus preguntas, pero se hacían simples portavoces de unas respuestas que venían de otra parte. Los hechos, se nos decía, hablan por sí solos.

Ingenuidad que, por suerte, estamos abandonando lentamente, asumiendo la violencia que toda pregunta ejerce sobre la propia respuesta que suscita. Violencia tanto más intensa cuanto que la pregunta es más sutil y reviste mayor importancia para nuestras propias vidas, pero violencia que siempre imprime sus huellas en una respuesta que deja, así, de ser ajena a nuestra propia responsabilidad. Nuestras preguntas, nuestro conocimiento si se prefiere, se incrustan en eso que llamamos la «realidad» y contribuyen a conformarla como tal, obturando todo el espacio que nos han enseñado a postular entre ambos. Esta es una de las convicciones que recorren las paginas de este libro buscando argumentos en campos del saber tan dispares como los que aquí se interrogan.

Pero, ni esta convicción ni el interés por comprender las implicaciones de la postmodernidad arrancan únicamente ni primariamente de una preocupación por la naturaleza del conocimiento o por los misterios de la realidad, o por la necesidad de entender el momento presente. Sus orígenes se encuentran muy directamente en la incomodidad, intensamente vivida, frente las múltiples estrategias, burdas a veces, pero delicadas y refinadas otras muchas, que elaboran los poderes para asegurar su dominio. Motivación claramente política por lo tanto, que se rebela contra la insensatez de seguir creyendo en la enorme mentira de la Verdad, y que pugna por desentrañar los finos hilos que tejen nuestra aceptación de un mundo éticamente inaceptable.

Desde este tipo de preocupación es comprensible que se preste en este libro una atención muy particular al trabajo crítico que la postmodernidad nos ayuda a realizar con relación a los

conceptos y a los valores clave de la ideología legitimadora de la época en la cual aún estamos inmersos, es decir, la época de la modernidad. Ideología legitimadora que también legitimaba, torciendo su sentido, los dispositivos materiales y conceptuales de la dominación. Pero sin que esta apoyatura sobre el potencial crítico que aporta la postmodernidad signifique lo más mínimo extender un aval a la nueva ideología legitimadora que se está configurando y que requiere, bien al contrario, que movilizemos al extremo nuestras capacidades críticas.

Quizás se entienda también que, desde este tipo de preocupación, las páginas de este libro no se sientan del todo cómodas ante una mirada que sólo busque ampliar conocimientos. El ambiente sosegado de las bibliotecas, el olor, tan agradable, de las estanterías, y la tranquilidad de las salas de lectura, no son lo que mejor sienta a un libro que prefiere el olor a pólvora de los campos de batalla, y que interpela menos a la «voluntad de saber» que a la «voluntad de antagonismo social»

Parte de los textos que integran este libro resultan de un curso de Doctorado impartido en la Universidad Central de Venezuela, y fueron publicados en una versión preliminar en el libro titulado «Fluctuaciones conceptuales en torno a la postmodernidad y la Psicología» (Caracas, 1996). Se han seleccionado y reelaborado considerablemente los siguientes capítulos de la mencionada publicación:

«Adiós a la modernidad»; «Del estructuralismo al postestructuralismo, camino de la postmodernidad»; «¿Cómo ser relativista y no morir en el intento?»; «Incitaciones foucaultianas»; «Zoom sobre la ideología».

Otro bloque de textos proviene del curso de Doctorado impartido en la Universidad Autónoma de Barcelona (2000–2001). Se trata de los siguientes capítulos:

«La realidad no existe. Algunas consideraciones epistemológicas y ontológicas a partir de la extraña realidad cuántica»; «Variaciones sobre el relativismo»; «Rorty: entre la seducción y la sospecha»; «De “lo político” a “la política”, y a la inversa».

Quiero aprovechar este lugar para manifestar mi agradecimiento al numeroso y brillante grupo de estudiantes de este curso de Doctorado por haber contribuido a enriquecer mis reflexiones, y, muy especialmente agradecer a Francisco Jeanneret («Pancho») la ayuda que me ha prestado para transcribir buena parte del curso.

«Apuntes nacionalicidas» se ha elaborado a partir de una intervención en el seminario sobre Psicología social del nacionalismo, celebrado en Valvaneda, La Rioja (1989). «Barricadas después de una crisis» se presentó en el Congreso Mundial de Sociología (Madrid 1990). «¿Cómo se puede no ser constructivista hoy en día?» resulta de una ponencia presentada en el Congreso sobre constructivismo y psicoterapia (Barcelona 1992). «Construccionismo y Psicología» así como «La Psicología social crítica: discursos y práctica después de la modernidad» se presentaron en Santiago de Chile en el Congreso de la Sociedad Interamericana de Psicología (1993). «¿Cuál es el otro de la globalización?» Se ha elaborado a partir de una intervención en el seminario organizado en Ávila por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, sobre Resistencias a la globalización

(2000). «La acción social dice adiós a Descartes» resulta de un simposio organizado en Donostia sobre la historia y la filosofía de las ciencias sociales (2000).

Por fin, las deudas intelectuales que he contraído son obviamente numerosas. Entre las más genéricas, figura, claro está, la influencia del pensamiento de Michel Foucault, pero también la impronta de las publicaciones de Richard Rorty. De manera más puntual he utilizado profusamente el estudio de François Dosse *Histoire du Structuralisme* para el capítulo sobre el estructuralismo, así como los libros de Rom Harré y Michael Krausz *Varieties of Relativism*, y de Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Angeles Perona *El desafío del relativismo* para elaborar el capítulo titulado «Variaciones sobre el relativismo».

**LA REALIDAD CUESTIONADA**

## **I. LA REALIDAD NO EXISTE**

### **ALGUNAS CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y ONTOLÓGICAS A PARTIR DE LA EXTRAÑA REALIDAD CUÁNTICA**

Vamos a intentar pensar aquí sobre el conocimiento y sobre la realidad, apoyándonos en algunas consideraciones sugeridas por la teoría cuántica.

No cabe duda de que cualquier persona que se encuentre involucrada en la producción o en el uso de conocimientos debe confrontarse en algún momento con la problemática misma del conocimiento. La interrogación sobre el conocimiento es insoslayable y no tenemos más remedio que interrogar las diversas perspectivas que han intentado «conocer el conocimiento». Pero la interrogación sobre la realidad no es menos soslayable que la interrogación sobre el conocimiento. Tanto si estamos convencidos de que el conocimiento es formativo de realidades como si creemos que el conocimiento es simplemente informativo de realidades, la cuestión de la realidad se encuentra directamente planteada tan pronto como abordamos la cuestión del conocimiento.

En la medida en que la teoría cuántica aporta nuevos elementos para nutrir el debate sobre conocimiento y realidad parece que exista por lo menos una buena razón para interesarnos por la «cuestión cuántica». Pero también existe una razón de tipo político. En efecto, la teoría cuántica aporta nuevos argumentos al debate que enfrenta a los defensores del «realismo», por una parte, y a los partidarios del «antirrealismo» por otra parte, siendo acusados estos últimos de caer siempre en alguna variante del «idealismo».

En el ámbito político «disidente» o «antagonista» con relación a lo instituido, ámbito en el que me sitúo, el realismo suele gozar de excelente prensa mientras que el antirrealismo tiene mala prensa.

Se dice, por ejemplo, que si se debilita la postura realista se torna difícil afirmar que una situación puede ser «objetivamente» alienante aun cuando los «alienados» no la perciban como tal, o afirmar que la miseria constituye una realidad innegable. El antirrealismo desactivaría las prácticas de transformación de la realidad social porque, entre otras cosas, resulta que si la realidad no existe no hay nada que transformar y todo se queda en el mundo de las ideas y de las percepciones.

Entiendo, por mi parte, que el realismo constituye un dispositivo ideológico que instituye una fuente de autoridad suprahumana, la propia realidad en este caso, legitimando de esta forma ciertas prácticas de dominación. Mientras que el antirrealismo no sólo es compatible con unas prácticas transformadoras de la realidad social, sino que fundamenta la posibilidad misma de esa transformación.

La teoría cuántica aporta argumentos que debilitan la postura realista y que constituyen de hecho una carga de profundidad tanto en contra del realismo epistemológico como en contra del realismo ontológico. Razón, más que suficiente, para justificar el interés por la «cuestión cuántica».

Antes de entrar en el debate «realismo–antirrealismo» se impone una clarificación conceptual que permita establecer un acuerdo previo sobre las convenciones lingüísticas que vamos a utilizar, aunque solo sea para evitar hablar de cosas distintas creyendo hablar de lo mismo.

Cuando se habla del realismo encontramos habitualmente dos líneas discursivas que se entremezclan. Hay por una parte un discurso sobre el «ser», sobre la problemática del «ser» y, por otra parte, un discurso sobre la «realidad». Muchas de las dificultades que afectan el debate sobre realismo provienen de la confusión entre estos dos discursos.

La cuestión del «ser», la problemática de la «existencia» es una cuestión filosófica sobre la cual los realistas y los antirrealistas pueden ponerse fácilmente de acuerdo.

Como lo dijo Parménides, «el ser es y el no ser no es», realistas y antirrealistas coinciden fácilmente en establecer una diferencia entre el «ser» y el «no ser» y en afirmar que algún tipo de «ser» debe haber. El famoso «pienso, luego existo» de Descartes puede leerse en este sentido. No hay problema alguno para admitir que el ser es y que, además, el ser antecede necesariamente al conocimiento del ser.

El propio conocimiento es, obviamente, un tipo de ser. Por

otra parte, todo conocimiento es siempre conocimiento de algo, y esto presupone también algún tipo de ser que constituye el objeto del conocimiento. Asimismo, el hecho de que el conocimiento sea siempre conocimiento creado por... implica también algún tipo de ser. La negación del ser desemboca en aporías tan fuertes que ningún antirrealista sensato puede respaldar esa negación. ¿«Existe» la realidad en este sentido? Los antirrealistas no tienen el menor reparo en decir rotundamente que sí. Pero basta con examinar los usos de la palabra «realidad» para darse cuenta de que no es este el sentido en que se utiliza el término realidad. Cuando se usa el término «la realidad», se hace una afirmación de existencia y, al mismo tiempo, se afirma una «modalidad de existencia». La realidad «es», por supuesto, pero además «es» de una determinada forma, tiene un determinado contenido, presenta ciertas propiedades, cierta estructura, ciertas características. El discurso sobre la realidad no es un discurso sobre el ser, es un discurso sobre un determinado modo de ser y es ese modo de existencia el que se denomina realidad.

Insisto, conviene diferenciar el discurso sobre el ser y el discurso sobre la realidad. Aquí daremos por supuesta la existencia del ser y nos centraremos exclusivamente sobre la cuestión de la realidad.

El realismo *ontológico* afirma que la realidad (no el ser sino la realidad) existe y que existe con independencia de nosotros. Sus características «son las que son», las observemos o no, las conozcamos o no, tanto si existimos nosotros mismos como si no.

El realismo *epistemológico* afirma que podemos conocer esa realidad que existe con independencia de nosotros. El conocimiento es válido, precisamente, en la medida en que constituye una forma de acceso a la realidad tal y como es.

El realismo epistemológico implica el realismo ontológico, pero el realismo ontológico no implica el realismo epistemológico. Se puede defender el realismo ontológico todo y rechazando el realismo epistemológico. Pero, si se acepta el realismo epistemológico también se está aceptando, necesariamente, el realismo ontológico. No tendría ningún sentido afirmar que se puede conocer la realidad si no se presupusiese la existencia de esa realidad. Mientras que se puede dudar de nuestra capacidad a conocer la realidad sin dudar por ello de que la realidad existe.

Buena parte de los filósofos y de los científicos aceptan el realismo ontológico, pero, o bien rechazan el realismo epistemológico, o bien declaran que se trata de una cuestión «indecidible».

Todos los que se apartan del realismo epistemológico aceptan alguna de las variedades del idealismo epistemológico, entre las cuales figuran, kantismo y neokantismo, positivismo y neopositivismo, convencionalismo, empiricismo, operacionalismo, pragmatismo y neopragmatismo, etc. La lista es larga y los argumentos en contra del realismo epistemológico son por lo tanto abundantes. Todos vienen a decir en última instancia que sólo podemos acceder, como mucho, a la realidad empírica, es decir a la realidad tal y como resulta para nosotros.

Quizás la crítica más decisiva que se haya lanzado contra el realismo epistemológico sea la que formuló Richard Rorty cuando señaló que no hay ninguna vía de acceso a la realidad que no pase por nuestro «conocimiento de la realidad», y que no podemos saber si lo que decimos acerca de la realidad se corresponde o no con la propia realidad porque para saberlo sería preciso disponer de un acceso a cada uno de los elementos de la comparación (realidad por una parte–conocimiento de la realidad por otra) que fuesen independientes el uno del otro. ¿Cómo acceder a la realidad con independencia del conocimiento que tenemos de la realidad para saber así cuál es la relación, correspondencia, isomorfismo, u otra, entre ambos? Nadie lo sabe.

Sin embargo, a pesar de la fuerza de esos argumentos, muchos idealistas epistemológicos siguen creyendo que aunque no se pueda aceptar racionalmente el realismo epistemológico, este debe encerrar algún tipo de verdad, porque de otro modo no se puede entender la eficacia del conocimiento científico. La ciencia «funciona», la ciencia permite intervenir con eficacia sobre la realidad y, por lo tanto, la realidad debe ser, más o menos, como la ciencia dice que es. La eficacia de la ciencia no puede ser casual, y si lo fuese habría que hablar de un auténtico «milagro» para explicar los aciertos de la ciencia. Esto viene a ser algo así como el famoso «No creo en las meigas, pero haberlas háylas.»

El apego a alguna forma de realismo epistemológico, por mucho que se sepa que es imposible argumentarlo racionalmente, radica en la aceptación generalizada del «realismo ontológico»: Nos resulta traumático alejarnos de la

idea de que la realidad, tal y como la hemos definido más arriba, existe con independencia de nosotros.

Si pretendemos cuestionar el credo realista es por lo tanto el realismo ontológico al que debemos examinar de forma crítica. En efecto, el realismo epistemológico se mantendrá de forma solapada mientras perdure la adhesión al realismo ontológico y es precisamente en este punto donde interviene y donde puede resultarnos útil la teoría cuántica.

¿Qué nos dice la teoría cuántica? Nos dice, en una interpretación fuerte, que no existe nada así como una «realidad ontológica», si se entiende por realidad lo que se entiende habitualmente, es decir, no la afirmación de que «algo» existe, no una cuestión relativa al «ser», sino la afirmación de un determinado modo de existencia, es decir, de «algo» con determinadas propiedades y características que son constitutivas e intrínsecas.

En una interpretación más atenuada, la teoría cuántica nos dice simplemente que la negación de la realidad ontológica es perfectamente compatible con la eficacia de la teoría cuántica.

En ambos casos la afirmación es tan desestabilizadora y choca de tal forma con las evidencias comúnmente aceptadas que los riesgos de malinterpretar lo que se está afirmando son bastante elevados.

Cuando alguien amenazaba a Michel Foucault con encerrarlo unas horas junto a algunos dementes agresivos para ver si mantendría después de esta experiencia su afirmación de que la «locura no existe», estaba demostrando que no había entendido

el significado de su afirmación. Si cuando argumento en alguna de mis clases que «los gatos no existen» alguien me lanzase un gato encima, estaría demostrando que no ha entendido mi afirmación. Y si alguien piensa en este momento que porque niego la existencia de la realidad estoy negando que los campos de exterminio nazis fueron una cruel realidad, estará indicando que debo explicar más detenidamente mi afirmación.

Nos cuesta mucho abandonar la idea según la cual, si la física cuántica produce conocimientos eficaces sobre el electrón es porque el electrón, no solamente «existe» sino que posee, además, las propiedades que la física cuántica enuncia con relación al electrón. Tendemos a creer que es imposible predecir cómo se va a comportar un electrón a no ser que el electrón se comporte «realmente» de tal o cual forma. Esto es una obviedad que parece innegable.

## **La realidad es como es**

«La realidad física existe, y existiría de todas las formas aunque no hubiese ningún observador para observarla».

A. Einstein

Este es el «credo» básico de uno de los más grandes científicos

de todos los tiempos, y resulta que este credo está en perfecta sintonía con los saberes populares. Ni que decir que siento el más profundo respeto por ambos, tanto por Einstein como por los saberes populares. Por Einstein, no sólo como científico sino también como persona, y muy especialmente como persona que se caracterizaba por una sensibilidad inequívocamente antiautoritaria.

Este credo está firmemente arraigado en el mismísimo corazón del ethos científico moderno. En efecto, el valor de la ciencia radica precisamente, según se nos dice, en su capacidad de aproximarse adecuadamente a la realidad.

Resulta, sin embargo que la mecánica cuántica, a cuyo desarrollo contribuyó el propio Einstein, socava la fundamentación misma de ese credo. Lo envuelve en un sin fin de interrogantes, y son precisamente esos interrogantes los que aquí vamos a interrogar.

Interrogación tanto más acuciante cuanto que lo que está en juego concierne a algunas de nuestras más profundas convicciones acerca de la realidad. Lo que está en juego es saber si podemos conservar o debemos abandonar esas convicciones y todo lo que implican para nuestra concepción del mundo en el que vivimos.

Aclarar esta cuestión es probablemente lo suficientemente importante, perdonad la insistencia, como para que nos tomemos la molestia de echar un vistazo a la mecánica cuántica.

## **La extraña realidad cuántica**

La física cuántica inicia su vuelo en torno a la década de 1920 y, desde entonces, su desarrollo ha sido espectacular. La física cuántica es, básicamente, un formalismo matemático, pero se trata de un formalismo matemático extraordinariamente potente que permite dar cuenta de una multitud de fenómenos, y que permite realizar predicciones que, hasta ahora, nunca han sido desmentidas por la experiencia. Su poder heurístico es, sencillamente, enorme.

La gente se maravillaba de que la mecánica clásica, la de Isaac Newton, consiguiera predecir la existencia de un planeta, Neptuno, que nunca se había observado, estableciendo sus coordenadas con extraordinaria precisión. La mecánica cuántica realiza esta hazaña a diario. Predice la existencia de tales o cuales partículas desconocidas, con tales y cuales propiedades, y esto acaba por ser plenamente confirmado. Predice lo que ocurrirá si tales o cuales partículas colisionan, y eso acaba siempre confirmándose.

Poder explicativo, poder heurístico, y también poder «práctico» puesto que las aportaciones, evito decir «aplicaciones», de la mecánica cuántica están cada día más presentes en el seno de la «tecno-naturaleza», es decir, en el entorno tecnológico en el cual vivimos y que, como tal, también contribuye a constituirnos.

Como es sabido, la sorprendente historia de la mecánica cuántica comenzó en 1900 cuando Max Planck dio a conocer los resultados de sus investigaciones sobre la radiación del «cuerpo negro». Un cuerpo negro es un cuerpo que absorbe totalmente las radiaciones. El propio Planck estaba compungido por esos resultados y casi se sentía en la obligación de pedir disculpas a la comunidad científica internacional porque esos resultados contradecían buena parte de las teorías más potentes de la física clásica.

En efecto, se pensaba que toda fuerza podía ser reducida tendencialmente hacia cero y los resultados de Planck lo negaban rotundamente. Se decía que la energía variaba según un continuo y los resultados de Planck lo negaban de forma tajante, introduciendo una extraña discontinuidad. Planck había descubierto que, lejos de variar de forma continua, la energía sólo puede intercambiarse por «paquetes» que son siempre un múltiple del valor del más pequeño paquete de energía intercambiable, el famoso «quantum» de energía que recibiría más tarde el nombre de «constante de Planck».

Para entender la sorpresa de Planck podemos recurrir a una analogía con la temperatura de una sala. Es como si se nos dijera de repente que la temperatura de esa sala sólo puede variar por múltiplos enteros de 10 grados. En este momento la temperatura es de 20 grados, pero si incrementamos la temperatura «saltaremos» por ejemplo a 30 grados sin ningún paso intermedio, sin que nunca pasemos por 22, 25 o 28 grados. Podemos entender fácilmente que un termostato sólo se pueda graduar, por ejemplo, de 10 en 10 grados, pero cuando cambiamos el termostato de 20 a 30 grados nos cuesta entender

que la temperatura no suba gradualmente hasta alcanzar los 30 grados, manteniéndose en 20 grados hasta el momento de pasar bruscamente a 30 grados, sin ningún paso intermedio.

El propio Planck nunca entendió muy bien el sentido de estos «saltos cuánticos» pero había alguien que era mucho más atrevido que él y que estaba en plena creatividad teórica, rompiendo esquemas clásicos y maltratando una serie de evidencias incuestionables. Era Albert Einstein. Einstein, escribe en 1905 un artículo donde establece que no es tan sólo el intercambio de energía el que se produce de forma discontinua, sino que es la propia radiación, todo tipo de radiación, la que presenta una estructura discontinua. Según Einstein, una radiación es un conjunto de corpúsculos, es decir, de entidades discretas, que transportan, cada uno de ellos, un quantum de energía. El camino quedaba despejado para que alguien, que aún era más atrevido que Einstein, Niels Bohr, introdujera la constante de Planck en el corazón mismo de la materia. En efecto, Niels Bohr propone en 1913 una nueva conceptualización del átomo, en donde los electrones sólo pueden «saltar» de una órbita a otra mediante modificaciones discretas de su energía.

De esta manera, la física cuántica va tomando forma poco a poco y su desarrollo, ya lo he dicho, será impresionante a lo largo de estos últimos 80 años. Sin embargo, hay un aspecto que no se ha desarrollado, quedándose, prácticamente, en el punto en el que ya se encontraba en los años 30. Lo que no se ha movido prácticamente es lo que se denomina «la cuestión cuántica». Es decir, el significado, el entendimiento, la interpretación, las implicaciones filosóficas de la mecánica

cuántica. No se ha avanzado mucho más del punto en que dejaron esta cuestión Einstein y Bohr cuando discutían con «vehemencia teórica» el significado de la teoría cuántica.

Ya veremos más adelante que es precisamente «la cuestión cuántica» la responsable de que el propio título que he dado a este apartado, «la extraña realidad cuántica», resulte, él mismo, a su vez «extraño» y hasta carente de sentido. En efecto, para los que se alinean con Bohr y la Escuela de Copenhague, es decir para la mayoría de los físicos cuánticos, que trabajan con la «teoría estándar» de la mecánica cuántica, la única que «funciona» de verdad, resulta que no existe propiamente ninguna realidad cuántica. La mecánica cuántica no describe ninguna realidad, y claro, si no hay ninguna realidad cuántica esta no puede ser ni extraña, ni familiar, ni ninguna otra cosa. Por lo tanto, el título que ingenuamente he elegido para este apartado sólo se puede justificar desde una acepción puramente metafórica.

Es obvio que se precisan años de preparación y de estudios para adentrarse en la física cuántica, es obvio por lo tanto que el objetivo que se puede perseguir en este capítulo no es el de proporcionar conocimientos sobre la física cuántica, conocimientos que, desde luego, yo no tengo. Tampoco se trata de discutir las grandes líneas de la mecánica cuántica, y ni siquiera de propiciar un «entendimiento» de la mecánica cuántica. El propio Niels Bohr dijo un día que «si alguien pretende haber entendido la mecánica cuántica, lo que está haciendo es evidenciar el hecho de que no ha entendido absolutamente nada». Entonces, ¿de qué se trata? Pues de esbozar la «cuestión cuántica» con trazos gruesos, sin más

precisión que la que se requiere para abrir una vía de reflexión sobre la realidad, sobre el conocimiento y sobre la relación entre conocimiento y realidad.

Pero, ¿por qué elegir precisamente la mecánica cuántica como punto de partida de una reflexión que podría arrancar de muchísimos otros puntos de partida? Pues por tres razones que están concatenadas.

La primera, porque la mecánica cuántica constituye el dispositivo más potente para cuestionar, para desbaratar y para dismantelar unas evidencias, unos esquemas, unos principios aparentemente inamovibles que tienen a su favor la tremenda fuerza que confieren siglos y siglos de consenso generalizado. Evidencias, esquemas y principios que han impregnado el ethos de la ciencia y, a partir de ella, el ethos de la modernidad, y, por lo tanto, nuestras propias mentalidades.

La segunda, porque las concepciones del mundo dibujadas por esa reina de las ciencias que es la física, suelen marcar las concepciones del mundo social, dibujadas por las ciencias sociales y por las teorías sociales, inspirando modelos de sociedad, modelos de análisis social y prácticas de actuación social, es decir, prácticas políticas. Sería interesante estudiar, por ejemplo, cómo las concepciones newtonianas de la naturaleza han incidido sobre la sociología, sobre el pensamiento de Marx entre otros, y sobre algunas de las prácticas políticas del siglo XX.

La tercera razón se asienta sobre lo que, de momento, constituye tan sólo una sospecha o una intuición. Sospecho que

los planteamientos de la mecánica cuántica han contribuido, y están contribuyendo, a la construcción de la ideología legitimadora de la postmodernidad, de la misma forma en que la mecánica clásica aportó ingredientes para el desarrollo de la ideología legitimadora de la modernidad.

Estas son mis tres razones.

Bien, nuestro paseo por la «cuestión cuántica» nos va a llevar a discutir:

- la cuestión de la «dualidad onda–partícula», es decir, el principio de la «complementariedad» de Niels Bohr;
- las famosas relaciones de indeterminación de Werner Heisenberg;
- la cuestión de la «superposición de estados», es decir, el concepto de «función de onda» de Erwin Schrödinger y el principio de completitud que tanto molestaba a Einstein;
- y, por fin, la cuestión de la «no–separabilidad» cuántica, quizás la más sorprendente de todas.

## **La dualidad onda–corpúsculo**

¿Qué es un corpúsculo? Un corpúsculo es una entidad «discreta», «individualizada» y que se encuentra, por lo tanto,

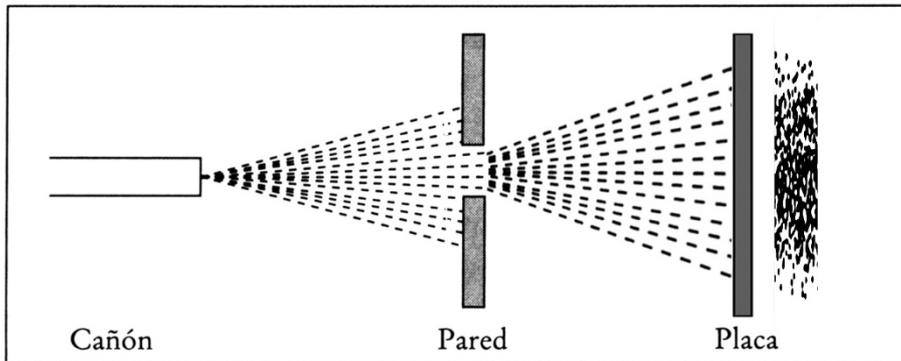
«localizada» en una determinada y limitada región del espacio. Un corpúsculo puede describir «trayectorias», y cuando lo hace, tanto su posición como su velocidad están determinadas en cada momento. Cuando un corpúsculo se desplaza transporta algo, transporta por ejemplo cierta cantidad de materia de un lugar a otro. Un corpúsculo constituye, en buena medida, nuestro arquetipo del concepto mismo de objeto.

¿Qué es una onda? Una onda es una entidad continua, no localizada, que ocupa todo el espacio que está a su alcance. Una onda no transporta nada, ninguna materia, sólo transmite energía o información. Una onda no es un cuerpo, es un movimiento, recorre la materia, pero no se la lleva con ella (aunque en mecánica cuántica las ondas también pueden desplazarse en el vacío; sin transportar por lo tanto materia alguna, pero esta es otra cuestión).

Por lo tanto, existen ondas por una parte y corpúsculos por otra parte. Se trata de entidades totalmente diferentes, y si una entidad es una onda, entonces, no puede ser un corpúsculo: el movimiento de un cuerpo no es un cuerpo.

Y sin embargo, todos sabemos, aunque solo sea porque las principales nociones de la mecánica cuántica se han divulgado ampliamente en nuestra cultura, que las partículas cuánticas son bifrontes. Tan pronto se comportan como corpúsculos, como se comportan como ondas. Todos lo sabemos, pero quizás no seamos todos plenamente conscientes de las implicaciones que esto tiene, así que vayamos a ello, examinando un experimento clásico.

Imaginemos que disponemos de un «cañón» que dispara electrones. Lo enfocamos hacia una pared y situamos detrás de la pared una placa sensible que registra el impacto de los electrones.

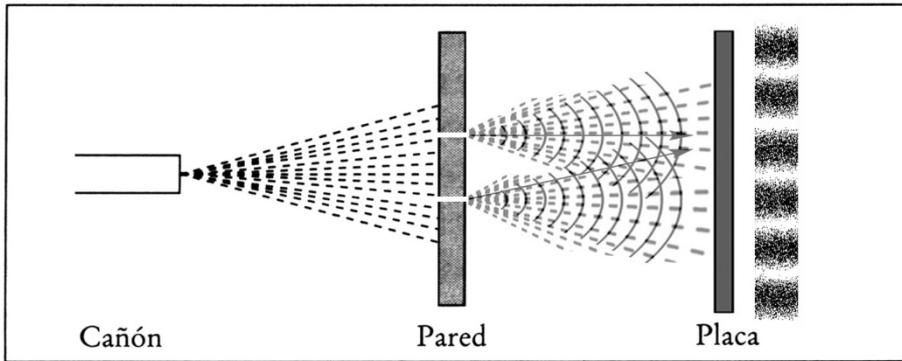


Abrimos ahora una puerta en la pared. La mayoría de los electrones que dispara nuestro cañón se estrellan contra la pared, pero algunos siguen una trayectoria que les permite pasar por la puerta. Cuando observamos la placa vemos los impactos puntuales que han dejado esos electrones.

La conclusión se impone, no hay duda, el electrón es un corpúsculo.

Pero si el electrón es un corpúsculo y si resulta que su trayectoria le dirige hacia la puerta abierta en la pared, cualquier otra cosa que pueda ocurrir en la pared, a distancia de esa puerta, no puede afectarle, es como si no existiera para él.

Nos limitamos a abrir una segunda puerta, un poco más abajo de la primera. Lo que observamos entonces en la placa ya no son los impactos puntuales de los electrones que han pasado por una de las dos puertas, sino las formas características de unas interferencias de ondas.



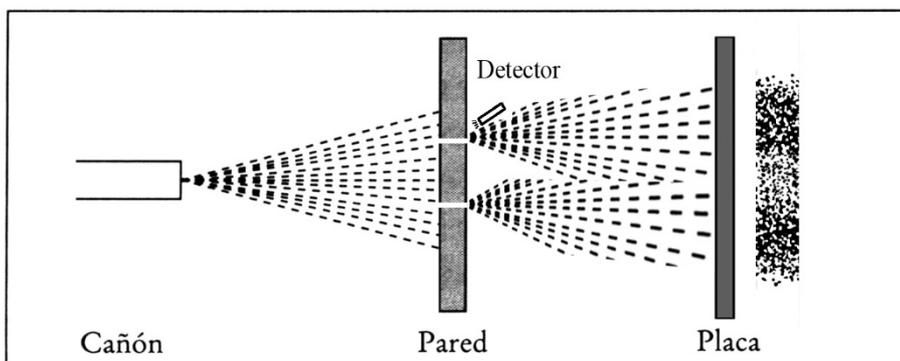
Conclusión, no hay duda, el electrón es una onda.

Muy bien, sigamos. Cuando abrimos las dos puertas no podemos saber con exactitud por cuál de las dos puertas ha pasado un determinado electrón. Supongamos que nos interesa saberlo. Es fácil, instalamos un dispositivo que nos permita «medir» por cuál de las dos puertas pasa cada electrón.

Una vez que hemos instalado el mencionado dispositivo abrimos una sola puerta de las dos existentes. En realidad, esto tiene poco sentido porque cada electrón que franquea efectivamente el muro pasa necesariamente por esa puerta, pero bueno, hagámoslo de todas formas, y miremos la placa. Ninguna sorpresa, impactos puntuales. Cuando sólo hay una puerta abierta el electrón es efectivamente un corpúsculo, aunque esto ya lo sabíamos sobre la base de la experiencia anterior. Simple confirmación.

Abramos ahora la segunda puerta. Sorpresa, ya no se producen franjas de interferencia como en la primera experiencia, cuando las dos puertas estaban abiertas. Las dos puertas están abiertas y, sin embargo, el electrón sigue comportándose como un corpúsculo. La única diferencia entre este experimento y el primero consiste en la introducción de un

dispositivo para saber por cuál de las dos puertas ha pasado cada electrón. Resulta que cuando no quiero saber por qué puerta pasa el electrón, este se comporta como una onda, pero, cuando le pregunto por qué puerta ha pasado, este se comporta como un corpúsculo.



¿Qué puede significar esta extraña constatación?

El electrón es una onda. El electrón es un corpúsculo. Estamos ante un caso en el cual dos predicados contradictorios, mutuamente excluyentes, se aplican a un mismo sujeto. La lógica «booleana», que no es otra que la lógica que rige nuestra humana razón, nos dice: «esto es imposible. “A” no puede ser “A y A’ a la vez. Si usted acepta el “principio de la complementariedad” de Bohr, que aboga por la unión indisoluble de los contrarios (y no en el sentido dialéctico de Hegel o de Marx donde la síntesis lo resuelve todo), entonces usted socava las bases mismas del diálogo racional y del ejercicio del pensamiento. Por lo tanto, el electrón no es una onda ni un corpúsculo, es, sencillamente, “otra cosa”.

Los «realistas», es decir, quienes piensan que «la realidad es como es» con total independencia de cómo la miremos, no pueden aceptar que un mismo objeto pueda ser una onda o un

corpúsculo dependiendo de cómo lo miremos. Ciertamente, podemos tener la impresión de que se trata de una onda, o de que se trata de un corpúsculo, pero, más allá de esas impresiones, el objeto «es como es», y nunca puede ser dos cosas incompatibles entre sí.

Además, nos diría un realista, hay otro argumento que va en la misma dirección. Veamos, si el electrón es un corpúsculo es imposible que el solo hecho de abrir una segunda puerta pueda afectarle. Por lo tanto, el electrón no es un corpúsculo.

Si el electrón es una onda, es imposible que esa característica desaparezca por el solo hecho de que me las arregle para saber por cuál de las dos puertas ha pasado. Por lo tanto, el electrón no es una onda.

Conclusión, debemos admitir nuevamente que el electrón ni es una onda, ni es un corpúsculo, por mucho que podamos tener esa impresión, el electrón es «otra cosa», sólo que su naturaleza «real» se nos escapa por completo.

¡Quizás! Pero lamentablemente no disponemos de ninguna categoría conceptual que nos permita, ni siquiera empezar a pensar cómo podría ser esa «otra cosa» que no fuese ni onda ni corpúsculo.

«No se preocupe, esto es normal», nos diría por ejemplo un realista como Mario Bunge, autor por el cual, lo confieso, no siento ninguna simpatía; su discurso podría ser más o menos el siguiente: «Imagine Ud. un ser humano “bidimensional” que vive en un espacio bidimensional, un personaje de “comic” si usted quiere. Al igual que ocurre para nosotros, existe por

supuesto una realidad que es independiente de las características de ese ser, que no depende de su manera de mirar las cosas. Imagine que uno de los objetos de esa realidad independiente sea una típica y banal lata de conservas.

Cuando nuestro personaje mira la lata por arriba ve una circunferencia, cuando la mira de frente ve un rectángulo: curioso y contradictorio objeto que es a la vez una circunferencia y un rectángulo... claro, él no lo puede ver, pero el objeto es en realidad un cilindro y esto no encierra ninguna contradicción. Esta simplemente ante “otra cosa” que la que él ve.

No sé qué pensará el lector acerca de este tipo de argumento, pero a mí me preocupa muchísimo. Y no sólo porque la propia estructura argumental descansa sobre el privilegio que confiere el hecho de situarse en un metanivel, en un nivel superior. Bunge, claro, es un ser tridimensional y puede contemplar desde lo alto al pobre ser bidimensional que sólo alcanza a ver un rectángulo o una circunferencia cuando se encuentra, «en realidad», frente a un cilindro.

Si el argumento de Bunge se limita a decir que construimos nuestros conceptos en razón de nuestras características, del mundo en el que vivimos y de nuestras prácticas en ese mundo, no hay ningún problema, al contrario. Jean Piaget, sin ir más lejos, dijo cosas muy interesantes acerca de la manera en la cual nuestras operaciones sobre las cosas construyen nuestras capacidades intelectivas.

Pero si el argumento pretende decir que lo que vemos es la manifestación, deformada por nuestras propias características,

de una cosa de la cual ni siquiera podemos hacernos una idea, pero cuya existencia debemos aceptar para no caer en contradicciones, entonces el asunto se vuelve peligroso.

En efecto, por una parte, se pone el grito en el cielo frente a la idea de tener que aceptar unas formulaciones aparentemente contradictorias, pero, por otra parte, no se ve sin embargo ningún problema en que se admita la existencia «real» de cosas de las cuales no podemos forjarnos ninguna idea, ni siquiera aproximativa.

En nombre del respeto al rigor científico nos adentramos de lleno en el misterioso mundo de las cosas inefables. El debate científico se desliza suavemente hacia el debate teológico: «No sé cómo es, ni puedo saberlo, ¡pero existe!!» Este tipo de expresión evoca sin duda reminiscencias más próximas al discurso de la fe que al ámbito del debate racional.

Quizás se dañe menos al debate racional aceptando la contradicción lógica que aceptando las implicaciones de la creencia en una «realidad independiente» de nosotros.

Pero, es más. De lo que no se percatan los realistas es que la contradicción sólo plantea problemas lógicos si se parte, precisamente, de un planteamiento realista. Es decir, si se postula que las propiedades ondulatorias o corpusculares describen un supuesto objeto «tal y como es» realmente, porque, en efecto, un mismo objeto no puede ser, «realmente», dos cosas incompatibles entre sí.

Por lo contrario, si prescindimos del «credo» realista y decimos simplemente que el carácter ondulatorio y el

corpuscular no constituyen propiedades de un supuesto objeto, sino que son el resultado de las operaciones que realizamos, y resultan de la interacción entre un dispositivo de observación y lo que se encuentra en el campo de la observación, si decimos esto, entonces la contradicción se mantiene, pero no tiene ninguna consecuencia catastrófica para la razón, porque no estamos afirmando que un supuesto objeto «real» presenta «ontológicamente» dos propiedades mutuamente excluyentes.

Cuando planteamos una pregunta de tipo ondulatorio, obtenemos una respuesta de tipo ondulatorio, y cuando planteamos una pregunta de tipo corpuscular, obtenemos una respuesta de tipo corpuscular. Entiéndase por «pregunta» el tipo de dispositivo de observación que utilizamos. Es la pregunta la que solicita un tipo de respuesta u otra, dicho con otras palabras, la respuesta está marcada por la pregunta, y esto resta mucho de su sentido a preguntas del tipo: «*¿Cómo es el electrón cuando no lo observo?*». Si la respuesta depende de la pregunta, entonces, cuando no se formula una pregunta no se puede, obviamente, esperar una respuesta.

La dualidad «onda–corpúsculo» aporta argumentos para empezar a cuestionar, tanto el concepto de «objeto», el concepto de una «realidad independiente» como también el concepto de «objetividad» en sentido fuerte. Pero este cuestionamiento irá a más a medida que sigamos adentrándonos en la cuestión cuántica.

## Las relaciones de indeterminación de Heisenberg

Pasemos ahora a las «relaciones de indeterminación» de Heisenberg. Como es bien sabido, Heisenberg nos dice que no podemos conocer simultáneamente la posición y la impulsión de un electrón o de cualquier otra partícula [la impulsión (momento) es el producto de la velocidad por la masa; para simplificar hablaremos en lo que sigue de «velocidad»].

Visto desde los esquemas de la física clásica, esto no plantea ningún problema conceptual. En efecto, se entiende perfectamente que, dada la ínfima dimensión de una partícula, la propia operación de observación y de medición de una determinada propiedad puede alterar otras propiedades. El impacto de las sondas que enviamos para determinar con exactitud la posición modifica la velocidad, y viceversa. El problema consiste simplemente en que el tamaño del dispositivo de observación es desmesurado con relación al fenómeno que se quiere observar. La solución es fácil. Midamos primero la posición «X» de un determinado electrón y midamos después la velocidad «P» de otro electrón idéntico al primero. Tendremos de esta forma la posición y la velocidad del electrón que nos interesa estudiar. Esto es perfectamente factible.

Lo que ocurre es que esta forma de plantear las cosas deja escapar el significado mismo de la relación de indeterminación de Heisenberg. Claro que es un significado difícil de entender, pero lo que nos dice el principio de indeterminación de Heisenberg es que si no podemos conocer simultáneamente la posición y la velocidad del electrón es porque el electrón no «posee» simultáneamente estos dos atributos.

Podríamos decir que los «posee» por separado, pero no simultáneamente, siempre que se entienda por el término «posee» no la posesión de una propiedad que tendría *per se* el electrón sino una propiedad que se construye en la interacción entre el electrón y el dispositivo de observación. Si la «pregunta» que hacemos al electrón (el dispositivo de observación) se plantea en términos de «posición», el electrón «contesta» en términos de posición, si se plantea en términos de «velocidad», el electrón «contesta» en términos de velocidad.

La fórmula de Heisenberg tiene la forma siguiente: sea «X» la posición, y sea «P» la velocidad; sea « $\Delta$ » la indeterminación sobre la posición o sobre la velocidad, y sea «h» la famosa «constante de Planck»;

$$\Delta x \cdot \Delta p \geq \frac{\hbar}{2}$$

(para simplificar,  $\frac{h}{2\pi}$  suele escribirse como  $\hbar$  )

Esta expresión significa simplemente que no es posible reducir a cero la indeterminación de los dos valores cuando los consideramos simultáneamente.

No podemos representar el electrón como si fuese una partícula dotada de una posición y de una velocidad precisas porque la relación entre posición y velocidad está mediada por un valor energético constante («h»). Dicho sea de paso, si esto no fuese así, el electrón acabaría por estrellarse necesariamente sobre el núcleo del átomo y como esto no ocurre no podemos prescindir de la fórmula de Heisenberg. La indeterminación

resulta del dispositivo de observación, pero tiene además una base «principal». La indeterminación no es solamente una cuestión de carácter puramente instrumental, sino que pone de relieve una cuestión de principios.

Bien, ¿qué implica todo esto?

En primer lugar, se refuerza la idea de que la observación y lo observado no son fenómenos independientes, sino que están «internamente» conectados.

No se puede definir lo observado con independencia del dispositivo de observación. Objeto y sujeto no son separables, la noción misma de «objeto» recibe otro vapuleo, así como la noción de «realidad independiente» y la noción de «objetividad fuerte».

En segundo lugar, resulta que si no podemos conocer simultáneamente con precisión el punto en que se encuentra el electrón y su velocidad, tampoco podemos determinar con precisión su trayectoria, ni hacia *dónde* va ni desde *donde* viene. Esto cuestiona el «principio de razón suficiente», enunciado por Leibniz y que se encuentra plenamente integrado en el seno de la concepción científica moderna.

Ese principio nos dice que podemos conocer, «en principio», las condiciones iniciales de cualquier fenómeno. Otra cosa es que, circunstancialmente, es decir, en la práctica, dispongamos o no de instrumentos suficientemente finos para conocerlos, pero en principio sí podemos, porque todo fenómeno se encuentra en un determinado estado y no en otro. «En principio», también podemos conocer las leyes que gobiernan

un fenómeno.

Otra cosa es que, circunstancialmente, es decir, en la práctica aún no dispongamos de ese conocimiento, pero en principio podemos alcanzarlo. Si disponemos de esos dos tipos de conocimientos, condiciones iniciales por una parte, y leyes por otra parte, entonces podemos predecirlo todo acerca de ese fenómeno y el motivo no es otro que el hecho de que las cosas de la naturaleza no obedecen a la contingencia sino a la necesidad.

La mecánica cuántica nos dice, sin embargo, que la indeterminación de las condiciones iniciales no responde a razones circunstanciales sino a razones de principio. Esto nos obliga a revisar nuestros esquemas sobre «la naturaleza de la naturaleza» y sobre nuestro «conocimiento del conocimiento», como diría Edgard Morin.

## **La superposición de estados**

Bien, prosigamos nuestro paseo por la mecánica cuántica, y abordemos ahora la cuestión de la «superposición de estados».

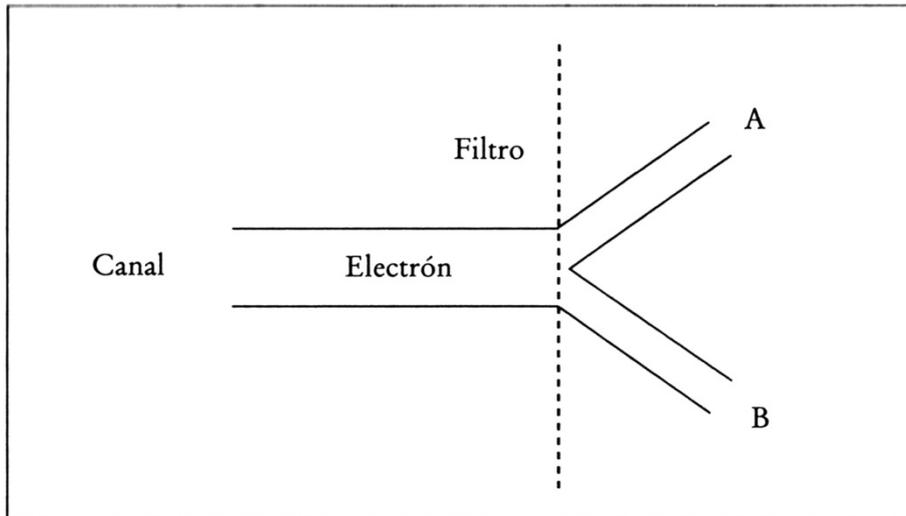
Recordemos que las ondas tienen una propiedad bien peculiar, y es que la «superposición» de dos ondas del mismo tipo produce una nueva onda, diferente a las dos ondas iniciales. Las características de las dos, o «n», ondas iniciales se funden en una nueva onda.

Ya hemos visto que el electrón puede manifestarse como una onda, pero resulta además que el electrón también puede estar en una superposición de estados.

El electrón, o cualquier otra partícula, es una entidad que tiene determinadas características y propiedades que le definen en todo momento, aunque, como ya lo hemos visto, esas propiedades y esas características son también función de la observación. Aun así podemos decir que un electrón está en todo momento en un determinado estado, y la mecánica cuántica ha elaborado una fórmula que da cuenta de *todas* las características de ese estado. Esa fórmula es «la función de onda» del electrón. Se trata, en términos técnicos de los que podemos prescindir aquí, de un «operador de estado» definido en un espacio vectorial de « $n$ » dimensiones que establece el «vector de estado» del electrón.

Carezco, por supuesto de la formación matemática para entender con precisión estas formulaciones, pero eso es irrelevante para lo que nos interesa aquí, así que no os preocupéis si os encontráis en la misma situación que yo.

Vamos a simplificar al máximo, y vamos a suponer que el electrón esté, ya sea en el estado (a), ya sea en el estado (b). Imaginemos ahora un dispositivo instrumental compuesto por un canal en el que circula un electrón, canal que se bifurca a partir de cierto punto en dos brazos, A y B.



En este dispositivo, si el electrón está en el estado (a) va hacia el canal A y si está en el estado (b) va hacia el canal B (podemos instalar un filtro que asegure este resultado).

Bien, ¿qué ocurre cuando un electrón se encuentra en un estado de «superposición de estados»  $[(a) + (b)]$ ? Como aunque esté en «superposición de estado» el electrón sigue siendo un electrón, no puede estar «en parte» en el canal A y en parte en el canal B: estará «todo él» en uno de los dos canales. Y efectivamente, si realizo una observación lo encontraré ya sea en el canal A, ya sea en el canal B, y sólo en uno de ellos.

¿Dónde está el problema?

El problema radica en que la mecánica cuántica afirma simultáneamente dos cosas que resultan contradictorias. Afirma por una parte que la «función de onda» o el «operador de estado» de una partícula contiene exhaustivamente toda la información que se puede tener sobre una partícula, no hay más información posible. Todo está ahí, es el famoso «principio de completitud» de la mecánica cuántica.

Pero también afirma, por otra parte, que es imposible saber de antemano si encontraremos la partícula en el canal A o en el canal B. Sólo podemos decir cuál es la *probabilidad* de encontrarla en A o en B. Cuidado, no se trata de que nuestros conocimientos sean incompletos, pues el principio de completitud nos dice que sabemos todo lo que hay que saber, se trata de una cuestión de principios por la cual no es posible determinar con una probabilidad igual a uno el lugar donde se halla el electrón.

¿En qué quedamos, lo sabemos todo o no lo sabemos todo? Si lo sabemos todo entonces sabemos si está en A o en B, y si no sabemos si está en A o en B es que no lo sabemos todo, y que, por consiguiente, el «principio de completitud» es falso.

Esto conduce hacia un dilema que preocupaba mucho a Einstein.

Si cuando realizamos la observación, «encontramos» el electrón en el canal A es, obviamente, porque estaba allí. Una cosa es que no sepamos decir dónde está antes de observarlo, pero el electrón está donde está, tanto si lo observamos como si no (recordad la frase de Einstein citada más arriba). Hay que suponer por lo tanto que en algún momento el electrón pierde su «estado» de «superposición de estados», pasa a ser de tipo (a) o de tipo (b) y se dirige por lo tanto hacia el canal A o hacia el canal B, donde lo encontramos efectivamente (ese abandono del estado de superposición se llama «reducción de la función de onda», o «reducción del paquete de ondas»)

El razonamiento de Einstein es del tipo siguiente: si el electrón

«está donde está» y resulta que somos incapaces de decir dónde está, sólo puede ser porque nos falta información. La teoría cuántica no es, por lo tanto, una teoría «completa». Una descripción en términos de probabilidades es siempre una descripción basada en una información insuficiente. Cuando lanzamos unos dados, o una moneda al aire, sólo podemos indicar las probabilidades de los diferentes resultados. Esto se debe a que es prácticamente y humanamente imposible reunir toda la información necesaria para dar un resultado preciso, pero si tuviese esa información podría dar el resultado con una precisión absoluta. Lo mismo ocurre, según Einstein y según los «realistas», con la ubicación del electrón.

Es a propósito de esta cuestión que Einstein pronunció la famosa frase: «*Dios no juega a los dados*».

Bien, frente a los argumentos de Einstein ¿Qué contesta la mecánica cuántica? Contesta que no tiene ningún sentido decir que el electrón «estaba ya en el canal A o en el canal B antes del acto de observación puesto que allí es donde lo hemos encontrado». En efecto es el propio acto de observación el que «reduce el paquete de ondas» y sitúa el electrón allí donde lo encontramos, según las probabilidades que define con total precisión la teoría cuántica.

Antes del acto de observación el electrón es *algo* que, por así decirlo, se encuentra expandido en ambos canales y que sólo se materializa en uno de ellos cuando efectuamos la observación. ¿Pero cómo podemos saber que esto es efectivamente así si no lo observamos realmente?

Pues porque la fórmula de la «función de onda», que tan buenos resultados está dando a lo largo de más de medio siglo, y que hasta ahora nunca ha fallado, indica que el electrón tiene una probabilidad de presencia tanto en el canal A como en el canal B, es decir, que esta probabilidad de presencia no es nula ni en A ni en B. Esa probabilidad se vuelve nula en A o en B sólo cuando localizamos efectivamente el electrón en A o en B «reduciendo el paquete de ondas», pero hasta ese momento tenemos que aceptar que el electrón «está en el canal A con tal probabilidad», y que también «está, simultáneamente, en el canal B con tal otra probabilidad».

La probabilidad no es en este caso una cuestión de insuficiencia de información, es algo que viene dado por el propio formalismo matemático que se utiliza en la mecánica cuántica, es una «propiedad intrínseca» dentro de ese formalismo.

La física cuántica nos dice más o menos lo siguiente: «Usted puede, por supuesto, rechazar ese formalismo, y, con él, toda la mecánica cuántica, pero siendo plenamente consciente de que su único argumento es un argumento basado en una convicción personal que suena a acto de fe: la convicción de que “Dios no juega a los dados”, o, en otras palabras, de que la realidad existe, y es por lo tanto “tal y como es”, con independencia de que haya o no un observador para observarla».

Emprendamos ahora la última etapa de nuestro paseo por la «realidad» cuántica. Se trata de una etapa donde el debate sobre el realismo adquiere sus acentos más agudos.

## La no-separabilidad

Para explicar el fenómeno y el principio de «no-separabilidad», o de «no-localidad» hay que explicar primero en qué consiste el fenómeno y el principio de «separabilidad» o de «*localidad*».

El principio de «localidad» sostiene que todo objeto se encuentra localizado en un determinado segmento espaciotemporal y que sus propiedades resultan, por una parte, de sus propias características locales y, por otra parte, de las influencias que se ejercen sobre él. Por lo tanto, el objeto está determinado por sus propias características, por un lado, y por otro lado, por las interacciones que mantiene con todos aquellos elementos susceptibles de incidir sobre esas características. Esas influencias son, ellas también, necesariamente locales.

Esto significa que dichas influencias deben estar localizadas en el espacio en el que se encuentra el objeto. Más precisamente esto significa que para que se produzca una interacción, es decir, para que un elemento pueda influenciar el objeto e incidir sobre sus características, este elemento debe estar situado en un espacio cuya distancia al objeto no exceda la distancia a partir de la cual el objeto deja de ser sensible a esa influencia.

En otras palabras, todo lo que se encuentra más allá del radio de influencia capaz de incidir sobre un objeto no existe para ese objeto, no puede afectarlo y, por lo tanto, no puede alterar o

determinar ninguna de sus características. Por ejemplo, cuando un cuerpo sale del radio de influencia de la atracción terrestre, esta influencia deja de «existir-para-él», en el sentido de que deja de actuar sobre sus características. La influencia es necesariamente local, a no ser que postulemos un misterioso principio de «acción instantánea a distancia, independiente de cualquier distancia».

Lo que acabo de enunciar parece constituir una evidencia innegable y hasta una simple perogrullada. De hecho, es una evidencia, se trata incluso de una evidencia tan fuerte que nos cuesta mucho cuestionarla y pensar que las cosas puedan ser de otra forma. Dicho sea de paso, es precisamente la propia fuerza con la cual esta evidencia se impone a nosotros, la que nos incita a aceptar sin demasiados problemas la validez del «realismo». Tendemos a pensar que si una teoría nos obliga a violar el principio de localidad, entonces esa teoría es inadecuada o, cuanto menos es incompleta.

Pero resulta, sin embargo, que la teoría cuántica niega rotundamente el principio de localidad. La teoría cuántica nos dice que hay determinadas predicciones, que son totalmente ciertas, es decir, que siempre se encuentran confirmadas por la experiencia, pero que resultan imposibles de formular si se acepta el principio de «localidad». No queda más remedio que admitir el hecho de que determinadas influencias son independientes de la distancia y aceptar que las ecuaciones de la mecánica cuántica violen tranquilamente el principio de localidad.

Como Einstein era profundamente realista esto le parecía

totalmente inaceptable, así que ideó en 1935 un experimento de pensamiento, es decir un experimento imaginario, que permitía demostrar que la teoría cuántica era una teoría incompleta. Se trataba del famoso experimento «EPR», del nombre de Einstein y dos de sus colaboradores, Podolsky y Rosen.

Este experimento imaginario se basaba en tres premisas:

1. «Las predicciones de la mecánica cuántica son correctas» (Einstein tenía esto por cierto y no pretendía negarlo).

2. «La velocidad de la luz es una velocidad límite» (nada puede propagar una información o una influencia a una velocidad superior a la de la luz).

3. «Si, sin perturbar lo más mínimo un sistema, se puede predecir con total seguridad, es decir, con una probabilidad igual a la unidad, el valor de una determinada magnitud física, entonces existe necesariamente un elemento de la realidad que se corresponde con esa magnitud.

De hecho, esta tercera premisa afirma simplemente que la realidad existe con independencia de nosotros y que las propiedades de los objetos físicos «son las que son» tanto si las observamos como si no las observamos. Si se consigue demostrar esta premisa, se aporta un argumento fundamental a favor del realismo. En efecto, si fuera posible «no perturbar lo más mínimo» la velocidad de una partícula cuando la medimos, y si conseguimos en esas condiciones predecir con total seguridad y con total precisión dicha velocidad, (la mecánica

cuántica puede hacerlo), entonces la conclusión que se impondría sería que esa partícula *tiene* esa velocidad tanto si la medimos como si no la medimos. Esa velocidad, que hemos conseguido predecir, la caracteriza con independencia de nuestras intervenciones.

Frente a este razonamiento, ¿qué es lo que replican los «cuánticos», con Niels Bohr, el adversario de Einstein, a su cabeza? Aceptan, obviamente, la premisa uno, también aceptan la premisa dos porque no están dispuestos a renunciar a la teoría de la relatividad sin proponer otra teoría a cambio, pero atacan sin cuartel la premisa número tres.

Una primera línea de ataque consiste en decir que la velocidad o cualquier otra «propiedad» de una entidad cuántica no «caracteriza» al objeto porque es una propiedad «creada» por la observación, es una propiedad conjunta de lo observado y del dispositivo de observación.

Esta línea de ataque es muy débil, y Einstein podría replicar muy fácilmente que no se ha leído bien lo que él ha escrito. Ha escrito en condicional: «Si, sin perturbar lo más mínimo un sistema...», por lo tanto, la objeción caería por su propio peso si se pudiese predecir el valor de una determinada propiedad, (y confirmar esa predicción), sin afectar la propiedad del objeto. Y Einstein ya ha imaginado, claro está, una manera de conseguirlo, se trata de su famoso experimento de pensamiento que luego comentaré.

La segunda línea de ataque es más fuerte. Consiste en negar que exista un elemento de realidad física que se corresponda

con una magnitud física, aun en el caso en que esta se pudiese predecir con total seguridad, y sin perturbar en lo más mínimo el objeto al que se atribuye dicha magnitud. Los cuánticos sostienen que la conclusión de Einstein («entonces existe un elemento de la realidad física que se corresponde con esa magnitud») sólo puede ser una consecuencia lógicamente irrefutable si se acepta por principio el carácter local de la realidad, pero pierde toda consistencia lógica si se niega la localidad.

Para saber cuál de los dos bandos, los cuánticos o Einstein, tiene razón sólo quedaría poder realizar efectivamente el experimento imaginario de Einstein.

¿En qué consiste ese experimento imaginario? Su lógica es la siguiente:

1. Resulta que se ha comprobado ampliamente que cuando dos partículas han interactuado existen ciertas propiedades de cada partícula que están en una correlación estricta entre sí. Imaginemos dos partículas A y B y una propiedad que, para simplificar, sólo pueda tomar dos valores posibles: + o bien -, si las partículas han interactuado previamente, entonces siempre que la medición hecha sobre A nos dé el valor +, una medición hecha sobre B también nos dará siempre el valor +.

2. Pero, cuidado, ya hemos visto que la mecánica cuántica sólo predice probabilidades, y que esas probabilidades son *intrínsecas*. Esto significa que la medición efectuada sobre partículas idénticas no nos dará siempre el valor + o el valor - para todas las partículas, aunque sean idénticas, sino que indicará tan

pronto el valor + o el valor – con distintas probabilidades. Sólo la medición «actualiza» el valor + o –, este valor no está determinado de antemano, no está determinado antes de hacer la medición, solo esta estrictamente determina su probabilidad de ocurrencia.

En otras palabras, lo que sí está estrictamente determinado es que si obtenemos el valor + en A, también obtendremos el valor + en B, y recíprocamente (correlación estricta).

3. Einstein dice, si alejamos suficientemente las partículas A y B, si las ponemos a una distancia tal que el tiempo ( $t$ ) que tardaría la luz para recorrer esa distancia sea superior al tiempo ( $t'$ ) que media entre la medición hecha sobre A y la medición hecha sobre B, entonces tenemos la absoluta seguridad de que la medición sobre A no puede perturbar (influir) en absoluto sobre la medición hecha sobre B (principio de localidad). Esto es ingenioso sin lugar a dudas, y constituye el punto clave del experimento de pensamiento de Einstein.

4. Como resulta que también sabemos que los valores de las mediciones hechas sobre B y sobre A están estrictamente correlacionadas, está claro que si conocemos el resultado de la medición realizada sobre A podemos predecir, con absoluta seguridad, el resultado de la medición que haremos ulteriormente sobre B. Este resultado será, necesariamente, + si hemos obtenido + en A, y será – si hemos obtenido – en A. Esto es lo que predice efectivamente la mecánica cuántica. El formalismo matemático que la constituye implica que el valor de la medición realizada en A es siempre el mismo que el de la medición que se realizaría en B.

5. Como aceptamos plenamente la validez de las predicciones de la mecánica cuántica (premisa número 1) no tenemos ni siquiera que realizar la medición sobre B, pues conociendo el resultado sobre A sabemos perfectamente cual sería el resultado sobre B. Y este resultado «es el que es» tanto si lo observamos como si nos abstenemos de observarlo.

6. Einstein nos indica que, a partir de este conjunto de hechos, no queda más remedio que concluir que la partícula B «tiene» la mencionada propiedad con independencia de que la observemos efectivamente o no, y que esa propiedad es, por lo tanto, *un elemento de realidad* totalmente independiente de nosotros. Esa propiedad está ya en la partícula antes de que la observemos y tanto si la observamos como si no.

7. Y ahora viene lo más importante. Si la propiedad en cuestión forma parte de B con independencia de que la observemos o no y si es, por definición, igual a la que hemos observado en A entonces no hay más remedio que aceptar que la propiedad que hemos observado en A también se encontraba en A antes de que la pudiéramos observar. La lógica de esta argumentación es imparable y tremendamente efectiva. Si dicha propiedad estaba definida con toda seguridad, en lugar de estarlo simplemente en términos de «probabilidad», entonces, como la teoría cuántica sólo contempla probabilidades, resulta que la teoría cuántica es *incompleta*.

La lógica de la demostración es aplastante, y podemos dormir tranquilos porque la realidad existe con independencia de nosotros y porque queda claro, además, que «Dios no juega a los dados».

A pesar de la impecable lógica del razonamiento por el cual, a través de los siete pasos que hemos recorrido, se desemboca en la conclusión de que la propiedad que hemos medido antecede a su medición, los teóricos «cuánticos» se resisten a admitirla. Siguen afirmando que esto no es así, que la propiedad que observamos en A no se encuentra en A antes de que la observemos y que la propiedad que observamos en B se ajusta sobre la que hemos observado en A, pese a que la información sobre el valor de A no pueda alcanzarla porque no puede transmitirse más rápidamente que la velocidad de la luz. Si las dos partículas no pueden comunicarse porque se encuentran demasiado alejadas entre sí, y, sin embargo, la partícula B responde instantáneamente a la operación de medición que practicamos sobre A, sólo cabe una única explicación. La única explicación posible es que *las partículas A y B forman un todo indivisible, inseparable* por muy alejadas entre sí que estén A y B, estos objetos no constituyen una «realidad local». Si el valor que obtenemos en A es el mismo que el que se obtiene en B es porque el valor que medimos en A, no lo medimos sólo en A como elemento separado y localizado, sino que también lo medimos en B, o, más exactamente, en el conjunto AB como tal conjunto, inseparablemente unido. El implacable razonamiento de Einstein sólo es irrefutable si se presupone de antemano el «principio de localidad», pero se vuelve artificioso tan pronto como se le priva de ese presupuesto.

Frente a la manifiesta incompatibilidad de las dos líneas de razonamiento que hemos expuesto, sólo queda llevar a cabo el experimento que dé la razón a Einstein o que se la quite. Este experimento se realizará efectivamente 50 años después de la polémica entre Einstein y Bohr, en la década de 1980. De hecho,

se hacen varios experimentos similares, y todos indican claramente que la teoría cuántica está en lo cierto, y que *Einstein se equivoca*.

La lógica de los experimentos que se llevaron a cabo a partir de la década de 1980 para convertir en experimento real el famoso experimento imaginario de Einstein, es, más o menos, la siguiente:

Conseguimos que dos partículas, A y B, interactúen, por ejemplo, haciéndolas colisionar.

Como consecuencia de la colisión, las dos partículas se alejan en direcciones opuestas.

Mediante un dispositivo complejo, un polarizador por ejemplo, modificamos una propiedad de una de las partículas, «desviando», por ejemplo, hacia la izquierda la trayectoria de la partícula A. Pero realizamos esta intervención sobre la trayectoria de la partícula A cuando esta partícula se encuentra a una distancia de la partícula B que hace imposible que la señal de esta modificación de trayectoria alcance la partícula B antes de que practiquemos una observación sobre B.

Efectuamos la observación sobre B y constatamos que la partícula B también se ha desviado hacia la izquierda.

Frente a este resultado, o bien aceptamos que una información puede propagarse más rápidamente que la luz, cosa imposible según la teoría de la relatividad, o bien tenemos que abandonar el principio de «localidad», así como todas las implicaciones «realistas» que lo acompañan.

Queda por lo tanto demostrado que el hecho de que podamos predecir con toda seguridad y precisión un determinado resultado sin que la verificación de ese resultado «perturbe en lo más mínimo» la propiedad observada, no implica que exista un elemento de realidad correspondiente a ese resultado.

Pero cuidado, la teoría cuántica no pretende hacer ningún planteamiento ontológico, no afirma en ningún momento que «la realidad» sea «no-local». Lo único que afirma es que, si se acepta el principio de localidad, entonces no se pueden realizar predicciones acertadas como las que realiza la teoría cuántica y hay que abandonar esa teoría. En otras palabras, o bien nos aferramos a la idea según la cual «la realidad es como es, tanto si la observamos como si no», y entonces debemos abandonar la teoría cuántica pese a su innegable valía, o bien conservamos la teoría cuántica, pero entonces debemos admitir que la realidad depende totalmente del modo en que la examinamos.

De hecho, antes de que se pudieran llevar a cabo los experimentos que arruinaban la posición realista de Einstein, esta posición ya había quedado invalidada por un seguidor realista de Einstein. En efecto, queriendo elaborar un instrumento teórico que diera la razón a Einstein, John Bell, estableció en 1965 unas fórmulas, conocidas como las «desigualdades de Bell», que llevaban directamente a la conclusión de que las tres premisas enunciadas por Einstein no podían ser ciertas simultáneamente.

Antes de poner punto final a este paseo por la mecánica cuántica aún me gustaría señalar un par de cosas.

La primera es que no parece adecuado plantear una dicotomía en términos de la dimensión de los fenómenos considerados. Según esta dicotomía la mecánica cuántica sería válida para lo infinitamente pequeño, es decir, el nivel atómico y sub-atómico, pero sería inadecuada a partir de cierta dimensión de los fenómenos. Con independencia de que resultaría muy difícil establecer exactamente dónde se sitúa la línea divisoria entre lo micro y lo macro, resulta que la mecánica cuántica también vale para «objetos» de grandes dimensiones.

La segunda es que la mecánica cuántica insiste en quebrantar nuestros conceptos más arraigados cuando plantea, por ejemplo, que una propiedad de un objeto puede transformarse en un objeto, y que un objeto puede transformarse en una propiedad de un objeto. Mencionaba, en los inicios de este capítulo, que no había que confundir un cuerpo con el movimiento de un cuerpo, es decir, una cosa con las propiedades de esa cosa. Pues bien, resulta que sí podemos confundir estas entidades. La famosa fórmula de Einstein,  $e = mc^2$ , ya indicaba que la energía puede transformarse en masa y la masa en energía, pero la mecánica cuántica va más lejos, y nos dice, por ejemplo, que la modificación de la velocidad de dos partículas, haciéndolas colisionar entre sí, engendra otras partículas. No porque se «rompan» las partículas iniciales, estas permanecen «enteras», sino porque su velocidad se transforma en un objeto. Es como si al hacer colisionar dos coches, estos permanecieran intactos, pero surgieran otros coches como resultado del choque.

Para nuestro sentido común, existen por una parte las cosas y, por otra, las propiedades de las cosas. Decir, que una propiedad

puede transformarse en una cosa nos parece tan absurdo como decir que la altura de un árbol, o su color, pueden transformarse en otro árbol. Sin embargo, la teoría cuántica mantiene algo parecido a esto, si le hacemos caso, la distinción ontológica entre «cosas» y «propiedades de las cosas» se vuelve inadecuada.

Esta distinción nos induce a pensar que «un trozo» de una «cosa» sigue siendo una «cosa», y que tan lejos como seamos capaces de «trocear» las cosas siempre obtendremos «trozos de cosas», hasta llegar al punto en que no se pueda seguir troceando más. Es en ese punto donde habremos alcanzado los constituyentes últimos de la materia. Pero resulta que eso no es así. Un trozo de una cosa puede no ser una cosa, puede ser, por ejemplo, una propiedad de una cosa, y esto cuestiona seriamente toda postura que sea radicalmente materialista.

Llegados a este punto, quizás valga la pena repasar muy sintéticamente los cuatro o cinco aspectos de la teoría cuántica que han retenido nuestra atención.

a) *Las ondas y los corpúsculos* constituyen dos formas de ser mutuamente excluyentes y, sin embargo, una partícula responde como onda o responde como corpúsculo según sea la pregunta que le plantea nuestra mirada (el dispositivo de observación).

Fuera de esa mirada la partícula no es onda ni es corpúsculo ni mucho menos las dos cosas a la vez, es nuestra mirada la que la constituye como realidad, es decir, como «un objeto» dotado de tales o cuales propiedades.

Sin duda, resulta incómodo admitir que es nuestra mirada la que «constituye» la partícula como realidad, pero aún resulta más incómodo aceptar la conclusión lógica que se desprende de esta afirmación. En efecto, si es nuestra mirada la que constituye el objeto, entonces es obvio que *si cesa la mirada también cesa el objeto*. Este no se mantiene tal y como lo vemos cuando dejamos de verlo. ¿Cómo es la partícula cuando no la miramos? La respuesta no es «no lo sabemos», ni tampoco, «no podemos saberlo», la respuesta es sencillamente, «carece de realidad», en el sentido que tiene para nosotros el término «realidad». Se trata, como mucho, de un «ser» indefinido. Pero ya hemos visto que el debate sobre realidad y sobre el realismo no remite a la cuestión del «ser» sino a la cuestión de «un modo de ser» particular. Si no podemos especificar «un modo de ser» particular, tampoco podemos hablar de «la realidad», y en este silencio naufraga irremediablemente todo el realismo.

¿Qué podríamos decir de un objeto que se materializa como tal, es decir, con determinadas características y propiedades, cuando lo miramos y que se disuelve y se esfuma cuando cerramos los ojos? Diríamos, desde luego, que no es propiamente un objeto, y si nos empeñamos en seguir diciendo que lo es, este empeño vacía de todo contenido y de todo sentido el término «objeto» porque ¿cómo puede ser un objeto que esté desprovisto de propiedades constitutivas?

En el mundo cuántico no hay «objetos». Somos nosotros quienes construimos la realidad cuántica, con sus objetos y con sus propiedades. El realismo ontológico resulta manifiestamente insostenible, por lo menos en este caso.

La pregunta es, ¿podemos generalizar esta afirmación? Mi respuesta es que sí, por supuesto. Pero antes de intentar argumentarla, prosigamos la recapitulación de algunos de los resultados y de las implicaciones de la teoría cuántica.

b) *Las relaciones de Heisenberg*. Creemos que, si podemos medir con precisión, aunque sea por separado, dos propiedades de una misma cosa, entonces esa cosa tiene ambas propiedades. Por ejemplo, cierta velocidad y una determinada posición. Si no las podemos medir simultáneamente, tendemos a pensar que esta imposibilidad proviene tan sólo de nuestras deficiencias técnicas. Sin embargo, Heisenberg nos contesta que no se trata de un problema técnico sino de *una cuestión de principio*. Velocidad y posición no se pueden medir con precisión simultáneamente, porque no se trata de propiedades que caractericen simultáneamente a un objeto.

¿Qué podríamos decir de un objeto cuyo movimiento y cuya localización podemos conocer con absoluta precisión si los medimos por separado, pero que no tiene sin embargo ningún movimiento exacto ni ninguna localización precisa simultáneamente? Si abandonamos el concepto de objeto, con todas los problemas que esto conllevaría para la comunicación cotidiana, nos resulta imposible seguir afirmando que la realidad existe (la realidad tal y como es, con sus características, sus propiedades y sus objetos), pero si no queremos abandonar el concepto de objeto, porque nos resulta imprescindible en nuestra vida cotidiana, entonces no nos queda más remedio que admitir que los objetos no son como son con independencia de nosotros, y debemos renunciar por lo tanto a afirmar que la realidad existe independientemente de nosotros. En ambos

casos la conclusión última es la misma: la realidad, ontológicamente considerada, no existe.

c) *La superposición de estados.* El hecho de que encontremos un objeto en un determinado lugar no significa que estaba en ese lugar antes de que consiguiéramos encontrarlo, ni que hubiera estado en ese lugar de todas formas, aunque no lo hubiésemos buscado.

Tan sólo tiene una determinada probabilidad de estar en el lugar donde lo encontramos, y mientras no lo miramos, ni está ni deja de estar en ese lugar. Es nuestra mirada, la que lo materializa en un lugar y anula su estado de existencia probabilística en otro lugar determinado. ¿Alguien puede seguir afirmando que la realidad existe «en sí misma», es decir, independiente de nosotros?

d) *La no-separabilidad.* Actuamos sobre una partícula y nuestra acción afecta instantáneamente otra partícula con independencia de la distancia que las separa. Cuando digo que actuamos sobre una partícula estoy diciendo que ejercemos una determinada influencia sobre una determinada región del espacio. Nuestra actuación es local y el alcance de esta acción, su influencia, *también es local*, en el sentido de que los efectos que pueda producir necesitan algún tipo de mediación, como por ejemplo propagarse en el espacio, para producirse. Sabemos que la velocidad de cualquier propagación, sea del tipo que sea, no puede ser nunca superior a la velocidad de la luz.

Sin embargo, el principio de la no-separabilidad nos dice que cuando actuamos sobre un objeto podemos estar modificando

otro objeto infinitamente alejado del primero (utilizo «infinitamente» para indicar que la distancia que separa los dos objetos no puede ser franqueada por la luz antes de que se produzca la modificación resultante en el segundo objeto).

¿Se trata de dos objetos o de un solo objeto? Si nos aferramos a la idea de que se trata de dos objetos porque estamos hablando de dos partículas claramente distintas, entonces el precio que tenemos que pagar para salvar el principio de localidad es declarar falsa toda la física, especialmente la teoría de la relatividad. Esto está meridianamente claro; entre dos objetos ninguna influencia puede producirse en un tiempo inferior al que requiere la luz para franquear la distancia que les separa. Si constatamos una tal influencia, entonces la teoría de la relatividad es falsa. Pero si rechazamos la teoría de la relatividad y, con ella, toda la física también se nos va con ella el principio de localidad, y, curiosamente, aniquilamos lo que pretendíamos salvar.

Por lo contrario, si para salvar la física moderna, porque no tenemos otra y porque su utilidad es incuestionable, aceptamos que se trata de un solo objeto, entonces ¿qué tipo de objeto puede ser un objeto que, sin ser una onda, no esté localizado en una determinada región espaciotemporal? Desde luego, nada que se parezca lo más mínimo a nuestro concepto de objeto. Pero, entonces ¿qué sentido tiene afirmar que la realidad existe si ésta no es caracterizable en términos de objetos y de propiedades espacio-temporalmente definidas de los objetos? Esta afirmación, la afirmación de que la realidad existe, no va en este caso más allá de una afirmación sobre la existencia del ser, y ya hemos visto que no es a esto a lo que nos referimos cuando

hablamos de la realidad. La realidad no es pura existencia, es siempre una determinada modalidad de existencia. Si no la especificamos y la dejamos indiferenciada, las posturas realistas se vacían de todo sentido, pero si la especificamos, entonces la teoría cuántica vacía de todo sentido las posturas realistas.

e) Por fin, *objetos y propiedades*. Propiedades que se convierten en objetos, objetos que se disuelven en propiedades. El movimiento de un cuerpo se transforma en un cuerpo, un cuerpo se desvanece en alguna de sus propiedades... Nuevos quebraderos de cabeza para el realismo ontológico.

El realismo ontológico, y, por lo tanto, también el realismo epistemológico, resultan insostenibles en el ámbito atómico y sub-atómico. Esto está bastante claro, no podemos conocer «la realidad tal y como es». Pero la razón no estriba solamente en que no disponemos de un acceso a la realidad que sea independiente de nuestro conocimiento de la realidad –argumento clásico de quienes se oponen al realismo epistemológico–, sino que la razón estriba, sencillamente, en que la realidad no existe tal y como es con independencia de nosotros. Es nuestra mirada la que la constituye en términos de sus propiedades, de sus características y de sus objetos, es decir en tanto que aquello que solemos llamar «la realidad».

¿Significa esto que podemos imprimir a la realidad cualquier contenido y cualquier estructura que nos venga en gana? *Evidentemente, no.*

Primero, porque, como es obvio, sólo podemos imprimirle las características que somos capaces de imprimirle, y esta

capacidad está constreñida, está definida por nuestras propias características, incluyendo en estas características los lenguajes formalizados que somos capaces de elaborar.

Segundo, porque si instituimos como criterio el acuerdo intersubjetivo para aceptar o rechazar los enunciados sobre la realidad, el criterio de la constancia interpersonal de los resultados sobre los que se basan esos enunciados, es decir, si exigimos que los resultados dependan de las operaciones o prácticas inferenciales, instrumentales o lógicas efectivamente realizadas, y no de quien las realice, entonces «la realidad» que construimos sólo puede ser «la realidad compatible con ese criterio», y esto limita fuertemente la forma que podemos dar a la realidad.

Tanto la utilidad práctica, como el valor funcional del criterio de constancia interpersonal son suficientemente importantes, incluso para mantener una simple conversación, como para que no dudemos en aceptarlo, aunque imponga serias limitaciones a nuestras construcciones de la realidad.

Las cosas están bastante claras en el nivel subatómico, pero ¿podemos generalizar la negación del realismo ontológico al nivel «macro», sea este físico y/o social?

Dejaremos de lado el argumento de la continuidad entre lo «micro» y lo «macro», así como el argumento de que la mecánica cuántica también se aplica a objetos macros. Aún así *la respuesta es que «si»*, la respuesta es que el realismo ontológico también resulta inadecuado en los niveles macros.

¿Cuáles son los argumentos en contra de esa convicción tan

profunda que tenemos todos de que el árbol, la mesa, la silla existen, como objetos reales, tanto si los observamos como si no, tanto si abrimos los ojos como si los cerramos? O esa otra convicción según la cual había árboles sobre el planeta Tierra antes de que existieran seres humanos, y que los seguiría habiendo, aunque desapareciera el último ser humano.

Comentaré primero una línea argumentativa ciertamente interesante, pero que tenemos que descartar por completo.

Veamos, es una obviedad y una trivialidad decir que si no hubiese seres humanos tampoco habría conceptos. El árbol es también un concepto, un concepto que es además variable según las culturas, y es mediante ese concepto, y mediante sus *usos*, como construimos «el-árbol-para-nosotros». El árbol es una realidad lingüísticamente mediada, el lenguaje y los conceptos que se elaboran en su seno *son «formativos» del objeto*, y es en este sentido como podemos decir que el árbol no es independiente de nosotros.

Pero esto no significa que podamos construir el árbol de forma arbitraria, aunque sólo sea porque, por una parte, nuestros conceptos *son productos colectivos*, y, por otra parte, porque nuestros conceptos son extensiones de nuestras operaciones y por lo tanto de nuestras propias características.

Esto no significa tampoco que la realidad sea de naturaleza conceptual, aunque sólo sea porque el concepto «perro» no muere, ni que la realidad, aun lingüísticamente mediada, no tenga cierto grado de univocidad, dentro de un andamiaje conceptual que «es el que es» en el seno de una determinada

cultura. Bien, esta línea argumentativa, que no es otra que la línea discursiva o lingüística resulta insuficiente porque sólo atañe a *la realidad empírica*, la realidad fenomenológica, y sólo constituye un argumento útil contra toda veleidad de realismo *epistemológico*, pero deja intacto el realismo *ontológico*.

Lo que se trata de argumentar aquí no es que la realidad *para nosotros* esta siempre lingüísticamente mediada, sino, literalmente, que no hay árboles en la realidad. Que no había árboles antes de que hubiese seres humanos y que dejaría de haberlos si desaparecieran los seres humanos.

Si negamos el realismo ontológico, si negamos que *la realidad* (no el ser, no la existencia, sino la realidad) exista con independencia de nosotros, estamos negando que el árbol pueda existir como elemento de esa realidad, como algo *real* con propiedades y características intrínsecas, con entidad propia y específica, es decir como algo diferenciado y especificado. Para el realismo ontológico el árbol es un objeto *real* y es porque es un objeto *real*, ontológicamente definido, por lo cual ese objeto se mantiene como tal, se mantiene como árbol, tanto si nosotros existimos como si no.

El problema es que somos *nosotros* quienes practicamos en la realidad el tipo de corte, el tipo de diferenciación que configura los objetos en tanto que objetos, que los crea en forma de objetos. Si fuéramos distintos de lo que somos, el tipo de corte sería otro y el objeto sería otro. Por ejemplo, en lugar del objeto árbol podría haber simplemente un campo de fuerzas donde lo que nosotros, en función de nuestras características actuales, hemos diferenciado como el objeto «árbol» algo que sería

indiferenciable de su entorno inmediato. En el lugar del árbol habría «algo», claro, pero nada que se pareciera a lo que hemos instituido como árbol.

Para entenderlo mejor, podemos recurrir a una famosa película titulada «El increíble hombre menguante» en la cual una persona disminuye de talla, día a día, hasta transformarse en un ser diminuto que tiene grandes dificultades para levantar un simple alfiler. Supongamos que nuestras dimensiones físicas pudieran reducirse hasta que alcancemos la talla de una partícula. Pasaríamos sin ninguna dificultad a través del supuesto objeto árbol y no notaríamos ninguna diferencia entre estar moviéndonos dentro de los límites del supuesto objeto árbol o estar moviéndonos en sus inmediaciones. El objeto «árbol» no existiría, existiría otro objeto, ¿cuál de ellos sería más real?, ¿cuál de ellos sería simplemente real? Entiéndase bien que lo que aquí está en juego no es la cuestión de la realidad empírica, no es la cuestión de la realidad tal y como la percibimos, sino la cuestión de la realidad ontológica, de la realidad tal y como se supone que existe con independencia de nosotros. El árbol es tan real para nosotros como pueda serlo el campo de fuerzas que vemos en su lugar cuando tenemos la talla de un electrón, pero decir de dos entidades tan distintas que son idénticamente *reales* es decir que ninguna de ellas es la *verdadera* realidad, y esto es plenamente sensato simplemente porque la *verdadera* realidad no existe.

«La realidad es como es y podemos alcanzar a conocerla tal y como es». Afirmación insostenible, como bien lo han demostrado los adversarios del realismo epistemológico.

«La realidad es como es, aunque debemos admitir que nuestro conocimiento nunca conseguirá alcanzarla.» Otra afirmación insostenible que asumen, paradójicamente, muchos de los que se asombran con razón de que se pueda creer aún en el realismo epistemológico, pero que descansa en una convicción metafísica, en el sentido más peyorativo del término.

No hay ninguna realidad ontológica por debajo, o por detrás, de la realidad empírica. Presuponerla es hacer mala metafísica. Solamente existe, en tanto que realidad, la realidad empírica tal y como la experimentamos y la construimos.

En este sentido, la realidad es, por supuesto, «tal y como es» pero sólo porque nosotros somos «tal y como somos». Si cambiamos, también cambia la realidad. No hay otra alternativa razonablemente aceptable más que la de admitir que «el ser es», y que el ser precede por supuesto al conocimiento del ser. Afirmación genérica sobre la existencia, que no encierra ningún esencialismo porque «ser» y «existencia» se confunden, pero que nada presupone en cuanto a la realidad. La realidad es lo que resulta construido por nuestra existencia, y depende por lo tanto de esta. Esto no atañe sólo a la realidad subatómica, aunque es ahí donde la cosa se hace más patente e incontrovertible, esto atañe también a la realidad mesoscópica, la de nuestra vida cotidiana, y a la realidad macroscópica o megascópica, la del universo.

Desde esta concepción el ser humano vuelve a ser, como lo quería Protágoras, la medida de todas de las cosas. Pero lo que reviste quizás más importancia es que si la realidad, la única realidad que existe, la nuestra, es como es porque nosotros

somos como somos, entonces queda en nuestras manos, y sólo en nuestras manos, la posibilidad de construirla de otra forma. La política se sitúa de esta manera, sin paliativos, en el primer plano de nuestra existencia.

**¿ABSOLUTISMO O RELATIVISMO?**

## II. VARIACIONES SOBRE EL RELATIVISMO

Cuando se oye blasfemar a un ateo siempre cunde la sospecha de que siga albergando en su fuero interno algunos atisbos de teísmo. En efecto, blasfemar sólo tiene sentido si se cree en Dios, pero carece de cualquier significado en boca de un ateo. Cuando se abandona la creencia en Dios, es decir, cuando se clausura el espacio lógico de su existencia, eliminándola, incluso como ausencia, lo único que puede dar sentido a la blasfemia es la voluntad de provocar a los creyentes.

De la misma forma, cuando se abandona a Platón, y a lo mucho que Platón representa, no olvidemos que Alfred Whitehead ha calificado a toda la filosofía occidental como «simples notas a pie de página en la obra de Platón», cuando se abandona a Platón, pierde todo sentido seguir discutiendo acerca de la verdad, aunque sea desde una perspectiva relativista.

Al igual que ocurre con el ateo que blasfema, cuando alguien se molesta en argumentar a favor del relativismo siempre cabe sospechar que sigue participando, en su fuero interno, del «juego de la verdad» construido por la filosofía occidental.

Salvo, claro está, que esa defensa del relativismo responda simplemente a la voluntad de provocar a los innumerables defensores del «absolutismo».

No es nada casual que para empezar a hablar del «relativismo» lo primero que se me haya ocurrido sea referirme a la blasfemia. El Papa Juan Pablo II hizo publica en 1993 una importante encíclica cuyo título constituye todo un programa: *Veritatis splendor*, «el esplendor de la verdad», en la que denunciaba expresamente los peligros del relativismo. De hecho, el relativismo ha sido satanizado, y sigue siendo satanizado por la filosofía occidental. Existe algo así como un odio filosófico hacia el relativismo, y resulta que, en filosofía, una de las maneras más efectivas para instruir un proceso de descalificación definitiva e inapelable pasa por ridiculizar el argumento que se pretende descalificar.

El colmo del ridículo en el que puede caer un adversario es que ni siquiera sea preciso combatir contra él porque ya se encarga él mismo, y por sí solo, de su propia aniquilación.

No se ha conservado ningún escrito de Protágoras, el supuesto padre del relativismo, pero Platón le presta gustosamente su propia voz para que exponga su punto de vista. No podemos saber cuál hubiera sido la estrategia argumentativa de Protágoras frente a las objeciones de Platón, pero sí conocemos la estrategia argumentativa que Platón dibuja para él. Y esta estrategia argumentativa es letal para consigo misma. Se autodestruye con una lógica impecable, puesto que, o bien el relativista admite que su punto de vista no es verdadero, con lo cual es falso, y no merece pues mayor atención, o bien sostiene

que es verdadero con lo cual demuestra que es falso, y tampoco merece por lo tanto la menor atención.

Si el relativismo es falso, la cuestión está zanjada y si se empeña en reclamar un estatus distinto al de la falsedad entonces está proclamando necesariamente su propia falsedad, con lo cual la cuestión también está zanjada. No hay postura más suicida, más autodestructiva, más insostenible, más autocontradictoria que el relativismo. El relativismo es tan burdo que para acabar con él ni siquiera es preciso atacarlo, basta con dejarle hablar y esperar tranquilamente que se volatilice en un sabio ejercicio de autorefutación, siempre y cuando –pero claro, esto no lo dice Platón–, le obliguemos a hablar con nuestra propia voz y a meterse de lleno en nuestro propio juego de lenguaje aceptando el «régimen veritativo» que lo sustenta. Cuando digo «nuestro» propio juego de lenguaje me estoy refiriendo, claro está, al juego de lenguaje propio del punto de vista «absolutista» que es como se denomina, no lo olvidemos, al punto de vista alternativo, o contrapuesto, al relativismo.

De hecho, es muy difícil resistir a la tentación de entrar en el juego de Platón, y negarse a emprender la discusión del relativismo desde las reglas del juego marcadas por el régimen absolutista de la Verdad. Sucumbiré más adelante a esa tentación, pero me gustaría aclarar antes las razones que tenemos para legitimar la negativa a entrar en ese juego.

Por mucho que la Academia nos incite a olvidar esa evidencia, parece bastante obvio que «nuestra relación al mundo» no es exclusivamente, ni primariamente, una relación de

conocimiento. Nuestra relación al mundo es una relación de conocimiento, marcada por el «deseo de verdad», claro, pero es también, y quizás ante todo, una relación de acción, de vivencias, de sensaciones, de experiencias más o menos inefables, y de sentimientos.

Platón ha contribuido de manera importante a privilegiar la «voluntad de saber» y a priorizar la «búsqueda de la verdad» por encima de las restantes prácticas humanas. No es casual que las corrientes anti platónicas cuestionasen, ya en tiempos de Platón, y sigan cuestionando en la actualidad, el privilegio concedido a la verdad, anteponiendo sin reservas la «búsqueda de la felicidad» a la «búsqueda de la verdad». Dos rumbos se dibujan con nitidez, navegar hacia «la verdad» siguiendo a Platón, o bien, navegar hacia «la felicidad» abandonando la tradición filosófica occidental.

La «Verdad» es resplandeciente, brillante, dura, inconfundible y aplastante. Presenta aristas nítidas y cortantes, se nos ofrece en términos de «todo o nada», las «medio-verdades» nunca fueron «la verdad». La Verdad no es «negociable», simplemente «es», vale para todos y vale para siempre. Es universal, es atemporal, y es absoluta. Se toma o se deja, pero no es discutible, la Verdad se impone.

Ninguna evidencia posterior puede alterarla, si la altera es porque no era verdaderamente la Verdad, sólo tenía su apariencia. La Verdad o es absoluta o no es la Verdad, y cuando la encontramos y la proclamamos estamos adueñándonos del tiempo y dominando el futuro, es decir, negándolo. El futuro sólo puede mostrar que una verdad no lo era, pero si lo es, nada

puede el futuro contra ella. La «voluntad de Verdad» es directamente una «voluntad de Poder» que pretende legislar para la eternidad.

La «felicidad» es voluble, frágil, modulable, tiene grados, es cambiante según los momentos y las personas, es plenamente subjetiva, se puede incluso renunciar a ella. La Verdad no nos deja esa opción. Podemos apartar de ella nuestra mirada, negarnos a reconocerla, pero la Verdad seguirá siendo la Verdad por encima de nuestras decisiones.

La verdad es una cuestión epistémica, la felicidad es una cuestión ética. Platón ha magnificado la epistemología, los relativistas y los escépticos privilegian la ética sobre la epistemología. Aunque esto pueda parecer paradójico a los ojos de muchos, es precisamente cuando juega en el terreno de la ética cuando el relativista está jugando en casa. Platón quiere llevarlo a otro terreno, al terreno de la epistemología, pero no hay ninguna «buena razón» para seguirle el juego, salvo que Platón haya conseguido convencernos de que «nuestra relación al mundo» es, ante todo, una relación de conocimiento.

Lo que pretendo decir es que la argumentación acerca de la aceptabilidad o no del relativismo no tiene por qué dirimirse en el campo epistemo–filosófico o lógico–formal, puede trasladarse perfectamente al campo ético–político. El relativismo no es una cuestión que tengamos que examinar necesariamente bajo el prisma del «valor de la Verdad». Podemos examinarlo perfectamente a la luz del «valor de los valores».

En definitiva, es porque asumo, en tanto que «míos», ciertos valores, por lo que considero que el relativismo constituye un punto de vista «mejor» que otros. La justificación del relativismo apela a una axiología, no a una epistemología.

¿«Mejor», en términos «absolutos»? No, claro, ese vocabulario sólo tiene sentido para un «absolutista». Mejor, con relación, y sólo con relación, a los valores por los cuales me decanto. ¿Son esos valores «mejores» que otros? No, en términos absolutos, pero sí con relación, y sólo con relación, a mis propias decisiones normativas. Cuidado, la regresión no se extiende hasta el infinito porque se interrumpe precisamente aquí. ¿Son mis decisiones normativas «mejores» que otras? No, en términos absolutos, pero sí con relación a mí, porque son, precisamente y simplemente, «mis decisiones».

Conviene introducir aquí alguna matización con relación a una forma, bastante habitual, de presentar el relativismo.

El relativista no afirma que «cualquier posición es tan buena como cualquier otra, ni mejor ni peor, y que todas son equivalentes».

Lo que dice el relativista es que cualquier posición es tan buena como cualquier otra en cuanto a la calidad de su fundamentación última, la cual es simplemente nula para todas ellas. Son «equivalentes», y totalmente equivalentes, en este sentido, pero esto no implica que el relativista tenga que renunciar a considerar que ciertas posiciones son mejores que otras. Sólo debería hacerlo si tomase el criterio de la «fundamentación» como criterio decisorio, pero lo que define

al relativismo es precisamente el rotundo rechazo de ese criterio.

Al igual que el absolutista, el relativista proclama que ciertas posturas son mejores que otras, que prefiere ciertas formas de vida a otras y que está, eventualmente *dispuesto a luchar por ellas*, pero declara al mismo tiempo, sin el menor rubor, que esas posiciones y esas preferencias carecen de fundamentación última, siendo equivalentes a cualquier otra en esa ausencia de fundamentación que las iguala.

Quizás pueda resultar chocante que intente argumentar el relativismo sobre la base de consideraciones éticas cuando todos sabemos que una de las principales líneas de ataque en contra del relativismo ha consistido, precisamente, en acusarle de dejarnos desarmados frente a los problemas éticos y frente a la acción política.

Se dice, efectivamente, que al cuestionar ideas como que «existen derechos naturales», o que «hay valores trascendentes», o que «hay juicios morales objetivos», el relativismo socava cualquier posibilidad de condenar determinadas prácticas, pongamos por caso prácticas liberticidas, totalitarias o genocidas, y debilita cualquier tentativa de motivar y de legitimar un compromiso ético-político.

Si todo vale, nada vale y da igual que intente matar a mi vecino o que intente aliviar sus penas.

Se dice que el relativismo desemboca necesariamente en la legitimación de la fuerza y abre de par en par las puertas para la irrupción de la ley de la jungla, no ofreciendo otra salida para

zanjar las diferencias de criterios y de intereses que *la ley del más fuerte*.

Si Dios ha muerto, no todo es posible porque aún nos queda la Verdad, pero si la Verdad también muere, entonces «todo es efectivamente posible». Ergo, el relativismo debe ser contrarrestado por el bien de la humanidad.

El relativista admite sin ningún reparo que, cuando se han agotado todos los recursos, sólo queda, en última instancia, la relación de fuerza para zanjar las diferencias. Pero el relativista pregunta ¿cuál es, en esta cuestión, *la diferencia* que le separa del «absolutista»?

Y la respuesta es que *no existe ninguna diferencia*. También el absolutista recurre a la fuerza para zanjar las diferencias con quienes no asumen sus reglas del juego.

El hecho de que el relativista reconozca que el uso de la fuerza constituye la respuesta en última instancia, nos escandaliza porque nos negamos a ver que esto también es así en el modelo absolutista. Ambos son equivalentes en este aspecto, pero la simetría no es total. Existe una diferencia importante. En efecto, el punto de vista absolutista enmascara el uso de la fuerza e introduce, mediante esta ocultación, una violencia añadida, un plus de violencia.

El absolutismo nos hace creer que la «Verdad», o los criterios morales, no dependen de nuestras decisiones, que están «ahí fuera» y que «valen para todos» precisamente porque no dependen de la decisión de nadie. Con lo cual, no sólo se revela inadecuado cuestionarlos, sino que también resulta irracional.

Si no aceptamos lo que es «verdadero», o lo que es «moralmente bueno», no somos del todo «normales», no podemos entrar en el diálogo de la humanidad y necesitamos algún tipo de terapia, que habría que aplicar mediante la fuerza si no atendemos a razones.

Ocurre aquí algo parecido a lo que ocurre con el «contrato» hobbesiano, destinado a contener la expresión de la fuerza. En efecto, el contrato social hobbesiano enmascara el hecho de que el contrato expresa, ya, la ley del más fuerte, y que sólo se puede firmar en los términos que éste nos indica.

Lo que resulta preocupante con relación a la postura absolutista es que el ocultar las relaciones de fuerza que se encuentran movilizadas y que son movilizables en su planteamiento, también se enmascara el hecho de que las cosas pueden transformarse articulando *nuevas relaciones de fuerza*, y que es plenamente legítimo trabajar para ganar fuerza y para desequilibrar o para subvertir las relaciones de fuerza establecidas. Pero esto no debería sorprendernos, es habitual que quien se encuentra en el polo dominante de una relación de fuerza anatematica el uso de la fuerza como forma de cambiar las cosas.

Foucault tiene razón contra Habermas cuando recalca que las relaciones de fuerza vertebran ya el espacio del diálogo que Habermas idealiza en términos de simetría total.

La cuestión no es, por lo tanto, que el relativismo abre un espacio de confrontación violenta que tan sólo el absolutismo sería capaz de clausurar. La cuestión es cuál de las dos

perspectivas encierra o genera, la menor dosis de violencia. Entiendo que para resolver esa cuestión no se puede obviar el *plus* de violencia que introduce el absolutismo en su intento de ocultar la violencia a la cual recurre.

Otra de las cosas que se dicen acerca del relativismo es que trabaja como un dispositivo para desactivar todo sentimiento de responsabilidad y de compromiso ético-político. Si no hay ningún imperativo moral, si no hay valores objetivamente mejores que otros, si todo es equivalente en cuanto que no reposa sobre fundamentación posible, ¿de qué sirve comprometerse, y para qué luchar?

Esta forma de plantear las cosas no acierta a entender que es precisamente porque el relativista está convencido de la imposibilidad de fundamentar sus propios valores, y sabe que estos no descansan sobre otra cosa que no sea la propia actividad que desarrolla para instituirlos como tales, por lo cual se encuentra abocado o bien a abandonarlos o bien a nutrir constantemente la actividad que les da vida.

La inercia y la desmovilización son factibles cuando se cree, como lo hace el absolutista, que la Verdad y los Valores «están ahí» de todas formas, y que ahí seguirán *in sécula seculorum* tanto si uno hace algo para que así sea o no hace nada.

Pero si, por lo contrario, resulta que mis certezas y mis valores son relativos a las prácticas que los establecen, no hay otra forma de sustentarlos más que la que consiste en activar permanentemente esas prácticas. Un relativista puede optar por no luchar a favor de los valores y de las formas de vida que

más le satisfacen, pero si opta por defenderlos no puede refugiarse en la ilusión de que estos valores y estas formas de vida son tan incuestionables que se defienden por sí mismos.

Por fin, se dice que si ninguna tradición presenta mayor fundamentación que cualquiera otra, el relativista debe respetarlas todas por igual, tanto si abogan por el totalitarismo como si propugnan la libertad. Pero resulta que a partir del reconocimiento de la equivalencia de todas las tradiciones en cuanto a su nula fundamentación última no se deduce, de ningún modo, que todas deban respetarse por igual. Tan sólo se deduce que la mayor o menor respetabilidad de las tradiciones es relativa a los valores que articulo para enjuiciarlas, y estos valores no tienen otra defensa que mi capacidad para defenderlos... por la fuerza si es preciso.

En definitiva, vemos que el debate sobre el relativismo no tiene por qué desarrollarse en el campo epistemo–filosófico o lógico–formal, es decir en un campo construido por la filosofía occidental bajo los auspicios de «la búsqueda de la Verdad del conocimiento» tal y como lo estipuló Platón.

Podemos, perfectamente, desobedecer a Platón, abandonar el campo de la epistemología en manos de «los sacerdotes de la Verdad» y argumentar la aceptabilidad o no del relativismo en el terreno praxeológico–axiológico, es decir en el terreno ético–político.

La defensa del relativismo frente a su oponente absolutista, puede articularse entonces en términos de los valores sobre los que descansa la preferencia por una determinada «forma de

vida» frente a otras, y se puede desbaratar fácilmente el voluminoso pliegue de acusaciones que se suele presentar en el proceso instruido contra el relativismo, mostrando que este último no entraña mayor dosis de violencia que el absolutismo, al contrario, ni presupone menor compromiso ético.

Claro que también podemos plantearnos entrar en el juego de la filosofía occidental y ver lo que ocurre con el relativismo en ese terreno, pese a que algunos, como Richard Rorty por ejemplo, nos dicen que eso constituye una trampa, y se niegan a intentarlo porque no le ven ningún sentido. Según ellos, hay que «olvidar a Platón» de una vez por todas, es inútil intentar construir una postura antiplatónica desde dentro de la filosofía de Platón, hay que salir de la imagen en la cual nos ha encerrado durante demasiados siglos, inventar otro vocabulario, formular otras preguntas, discutir de otros problemas.

No debemos interrogar las creencias, las nuestras y las de los demás, en términos de su grado de verdad, sino en términos de sus consecuencias prácticas.

Jugar con las cartas de Platón, de Descartes o de Kant, es jugar con unas cartas que están marcadas, es jugar a un juego muy poco interesante cuando nos están solicitando tantos otros juegos mucho más prometedores. Por ejemplo, puede que decidir «cómo queremos ser» importe bastante más que preguntarnos acerca de «qué podemos conocer».

A mi entender Rorty tiene razón, el debate epistemológico y especialmente el debate epistemológico sobre el relativismo es una trampa, y constituye un ejercicio intrascendente, pero

vamos a ceder ante la tentación y procurar jugar ese juego hasta donde sea posible.

Lo habitual es que se emplace al relativismo a que «dé cuenta de sí mismo», es decir a que responda y replique al cuestionamiento al que se le somete. Se le sienta en el banquillo de los acusados y se le hace soportar la «carga de la prueba». Se le conmina a que intente «dar razón» de las razones que se esgrimen en su contra. ¿Qué ocurre si le damos la vuelta a la situación y, como estrategia de defensa, emplazamos al absolutismo a que justifique sus postulados?

La verdad es que desde hace algunas décadas las cosas se le han puesto muy difícil al absolutismo. Tan difícil que, para evitar una rendición incondicional, al estilo de lo que ocurrió antaño con los defensores del positivismo lógico, se han desarrollado dos estrategias de repliegue que caracterizan al momento actual.

La primera consiste en refugiarse en la «indecidibilidad», es decir en aceptar que el debate entre absolutismo y relativismo se acaba en tablas, porque no hay ningún argumento epistemológico que permita decidir en última instancia a favor del absolutismo o del relativismo.

La segunda estrategia, que está muy de moda, consiste en adoptar un relativismo «moderado», que permita salvar de la quema todo lo que se pueda frente a las embestidas devastadoras del relativismo radical, y preservar por lo menos cierto realismo ontológico, es decir, el principio según el cual existe una realidad «independiente», que no es relativa a nada.

La mención de un relativismo *moderado* frente a un relativismo *radical* indica ya que es preciso hilar más fino que lo que se hacía tradicionalmente y considerar no «el relativismo» sino «los» diversos relativismos.

De hecho, cuando se habla de relativismo habría que precisar por lo menos tres cosas: en primer lugar, ¿qué es aquello que se relativiza? (el conocimiento, los valores, las culturas, la realidad, etc.). En segundo lugar, ¿respecto a qué se relativiza lo relativizado? (al lenguaje, a los esquemas conceptuales, a las teorías, etc.). Por fin, ¿en qué grado se relativiza lo relativizado? (*in toto*, parcialmente).

En función de las respuestas que se aporten a estas preguntas se pueden diferenciar varios tipos de relativismo, tales como por ejemplo, el relativismo cultural, el relativismo semántico o lingüístico, el relativismo epistemológico, el relativismo ontológico, o el relativismo moral.

También se pueden diferenciar varios relativismos en función de aquellos aspectos del absolutismo contra los cuales se posiciona el relativismo. En efecto, el absolutismo se articula en torno a por lo menos uno de estos tres supuestos:

El *universalismo* (existen características epistemológicas, ontológicas, axiológicas, etc. que son a-temporales, a-tópicas, no contextuales, es decir que valen para todos en todos los tiempos, en todos los lugares y en todos los contextos).

El *objetivismo* (existen conocimientos, creencias, valores, o existencias que son independientes de cualquier punto de vista particular).

El *fundacionalismo* (existen unas bases últimas, irreducibles a niveles más elementales, sobre las que se asienta todo lo que se puede legítimamente afirmar, o todo lo que puede existir).

El relativismo que me parece más razonable es el relativismo radical, es decir, el relativismo que lo relativiza todo, incluido a sí mismo, y que rechaza en bloque los tres supuestos básicos del absolutismo.

No me parecen propiamente relativistas ni el perspectivismo, es decir, el reconocimiento de que hay varias visiones posibles de un mismo mundo, o que un mismo mundo aparece bajo una u otra forma dependiendo de la perspectiva desde la cual se mira, ni tampoco el pluralismo en clave empírica, es decir, la constatación fáctica de que hay una pluralidad de culturas, de lenguas, de sistemas de creencias, o que hay una variabilidad epocal de las visiones del mundo, una pluralidad de los *zeitgeist*. Hegel puede ser a la vez historicista y absolutista, aunque, en el fondo, esto sea incompatible. Hegel, por ejemplo, es historicista hasta un determinado punto a partir del cual deja de serlo y se convierte en absolutista. El pluralismo puede desembocar en una «tolerancia condescendiente» cuando sólo se basa en la constatación fáctica de la diversidad, y el perspectivismo puede recurrir a estrategias como la de la «triangulación» para reconstruir el objeto real.

Veamos ahora las distintas líneas argumentativas que se han desarrollado en contra del relativismo o de los relativismos.

Encontramos un primer bloque argumentativo que se centra en el carácter «autocontradictorio» del relativismo. Este bloque,

el más desarrollado de todos, se despliega sobre dos planos principales. El plano de la lógica por una parte, y el plano de la relación entre teoría y práctica, por otra parte.

En el plano de la lógica se intenta demostrar que el relativismo desemboca necesariamente sobre unas paradojas lógicas insalvables que le conducen a refutarse a sí mismo de manera inapelable.

Desde los tiempos de Platón, la forma de relativismo que se utiliza para ejemplificar la inconsistencia lógica de sus afirmaciones es el relativismo de Protágoras. Este argumento reviste la forma siguiente:

Sea la proposición relativista aquella según la cual, «ninguna proposición es verdadera en todos los contextos». Si esta proposición es falsa, entonces existe por lo menos una proposición que sea verdadera en todos los casos, con lo cual el relativismo es, obviamente, falso. Si esta proposición es verdadera entonces existe por lo menos un contexto en el cual resulta ser falsa. Esto significa que existe por lo menos un contexto en el cual se puede afirmar que «una proposición es verdadera en todos los contextos». Como esto es precisamente lo que el relativismo pretende negar, la conclusión es que el relativismo es falso y constituye un punto de vista que se refuta a sí mismo.

Lo que sucede es que el argumento «logicista» está viciado de entrada porque lo que se trata de demostrar y el método de la demostración están «intrínsecamente conectados entre sí». Son las premisas las que están en discusión, pero para decidir entre

ellas Platón no nos deja otra opción que la de haber decidido previamente entre ellas. En efecto, el relativismo cuestiona la premisa según la cual el concepto de verdad estaría dotado de sentido, pero para decidir entre la premisa según la cual existe efectivamente el criterio de la verdad, y la premisa según la cual tal criterio carece de sentido, es necesario, siguiendo la lógica argumental de Platón, haber decidido previamente entre esas dos premisas, optando por la primera, y recurrir al concepto de Verdad para zanjar el debate. El resultado es que la falsedad del relativismo, o su carácter autocontradictorio, constituyen la única conclusión válida de una figura lógica plenamente tautológica.

Por definición, el relativismo es, en efecto, necesariamente autocontradictorio si se le obliga a aceptar lo que cuestiona, es decir la versión absolutista del concepto de verdad.

Protágoras no dice en ningún momento, que su afirmación sea verdadera en el sentido en que lo entiende el absolutismo, es decir, «verdadera para todos y en todos los contextos», sino que dice precisamente lo contrario. Dice que su propia afirmación será verdadera para los unos y falsa para los otros. Y esto disuelve inmediatamente la supuesta contradicción. El relativismo es obviamente falso en el contexto absolutista, o, para utilizar un concepto wittgensteiniano, en la «gramática» absolutista. Pero esto no vale como argumento en contra del relativismo, sino que, curiosamente, constituye un argumento a su favor porque muestra, precisamente, que la verdad es relativa a la gramática que se utiliza.

Naturalmente, el relativismo es falso si reclama para sí mismo

lo que cuestiona para los otros y se presenta a sí mismo como portador de una Verdad absoluta, pero esto es una obviedad que sólo se le podía ocurrir a un absolutista.

Lo que está claro es que no hay diálogo posible entre absolutismo y relativismo si se pone como condición previa que uno de los interlocutores renuncie a su posición para poder iniciar el diálogo. Es absurdo contraponer el relativismo y el absolutismo desde dentro del juego de lenguaje, o de la «gramática» de uno de ellos. Si lo que está en juego es, en este caso, el concepto de la Verdad, es ese concepto el que conviene interrogar y dilucidar, preguntando, por ejemplo, si se trata de la «verdad como correspondencia», o de la «verdad como coherencia», o de la verdad en el marco de la dicotomía «analítico/sintético», o de la verdad en una lógica bivalente, o de la verdad como creencia justificada, etc.

Antes de abandonar a Protágoras, y al margen del debate platónico sobre el carácter lógicamente autocontradictorio de su relativismo, me gustaría abrir un paréntesis para indicar que conviene salvar, a mi entender, la insistencia de Protágoras sobre la indispensable preocupación por la ordenación práctica de nuestra vida cotidiana, en lugar de querer ordenar el mundo de las ideas, como lo hace Platón. Sin embargo, también entiendo que no se puede rescatar el individualismo anticipadamente «moderno» de su enfoque.

Cerrado el paréntesis, pasaremos a examinar el segundo plano en el que se acude al argumento de la autocontradicción, es decir, el plano de «la correspondencia entre teoría y práctica».

El relativismo radical cuestiona la ontología realista y cuestiona la verdad absoluta, pero en su vida cotidiana el relativista se manifiesta como un realista de cabo a rabo y cree en verdades absolutas. Si no lo hiciera, difícilmente alcanzaría una longevidad semejante a la de sus adversarios absolutistas.

Los pragmatistas nos dicen, con razón, que para calibrar el alcance de las diferencias en lo teórico conviene indagar las diferencias que se desprenden de ellas en la práctica. Si no se aprecian diferencias en el plano de la práctica entonces la diferencia teórica resulta sospechosa.

Esta razonable afirmación pragmatista abre dos líneas de crítica contra el relativismo. La primera se centra en la contradicción en la que incurre el relativista por recurrir en la práctica a aquello mismo que niega en la teoría. La segunda apunta a la debilidad de una diferencia teórica que no conlleva consecuencias diferentes en la práctica. Pero vamos a ver que ambas argumentaciones son fácilmente neutralizables.

En primer lugar, respecto de la supuesta contradicción entre teoría y práctica resulta que el relativismo no pone en tela de juicio, en ningún momento, la utilidad, o el valor pragmático, de los conceptos de verdad y de realidad. Estos conceptos forman parte del lenguaje cotidiano, y se han forjado a partir de unas prácticas milenarias de relación con los demás y de relación al mundo. Son estas prácticas de la vida cotidiana las que definen, con relativa precisión y con notable éxito, sus condiciones de uso. Lo que cuestiona el relativismo es la «resignificación» de estos conceptos en el ámbito especializado de la filosofía occidental. La utilidad de los conceptos de verdad y de realidad

no proviene de su resignificación filosófica. Esta es totalmente prescindible y oscurece la sedimentación de las practicas que han dado lugar a esos conceptos.

El relativista no renuncia ni mucho menos al uso del concepto de verdad pero considera que la verdad es siempre relativa a unas determinadas «condiciones de verdad», es decir, al «régimen veritativo» propio de un determinado contexto de enunciación. Y esos contextos de enunciación se articulan siempre sobre la base de un conjunto de convenciones que resultan de decisiones, implícitas o explícitas, pero que no son por ello arbitrarias. Nuestras convenciones se encuentran constreñidas por el tipo de resultado que pretendemos conseguir con ellas, o por el tipo de práctica que pretendemos llevar a cabo, o por el tipo de relaciones que pretendemos habilitar.

Para que la comunicación sea posible es necesario aceptar una serie de convenciones entre las cuales figura, por ejemplo, que las personas no eligen aleatoriamente sus enunciados, o que las personas creen generalmente en la verdad de lo que afirman. Decir que la verdad es relativa a un determinado juego de convenciones no significa que cualquier afirmación pueda ser verdadera o falsa según se nos antoje, sino que dentro de ese preciso juego de convenciones algunas afirmaciones son verdaderas y otras no, sea quien sea quien las enuncie. Pero basta con adoptar otras convenciones para trastocar la verdad de lo que se ha enunciado.

Lo mismo ocurre con la realidad. Decir que «la realidad sólo es como es porque nuestras características la instituyen en esa

forma», significa que mientras nuestras características, y no sólo las orgánicas, sino también las «simbólicas», no cambien, la realidad «tal y como es» constituye un hecho fáctico al que no podemos dejar de adecuarnos.

Decir que el relativista se contradice porque acepta la verdad y la realidad en sus prácticas cotidianas es tan absurdo como decir que el absolutista se contradice, si es un científico, porque en sus prácticas profesionales realiza operaciones que contravienen a todas las exigencias del método científico y de la razón científica.

Bien, en segundo lugar, respecto a la supuesta ausencia de consecuencias prácticas derivadas de las diferencias teóricas entre relativismo y absolutismo, resulta que esto no es así. La adopción de un punto de vista relativista se traduce en notables diferencias en el plano práctico. Ya hemos visto algunas de estas diferencias cuando hemos abordado el plano axiológico, y sólo añadiré una más. La legitimidad de pensar de «otra forma», así como la libertad para hacerlo, están «internamente relacionadas» con los supuestos relativistas, mientras que en el enfoque absolutista esto sólo se «concede» como resultado de una tolerancia comprensiva y condescendiente. En efecto, si el grado de aceptabilidad de nuestro punto de vista es tan relativo como cualquier otro a las convenciones propias de una «forma de vida», difícilmente podemos exigir el abandono de unos puntos de vista que difieran de los nuestros. Pero si consideramos que nuestro punto de vista reviste un estatus privilegiado, estamos cuestionando la propia legitimidad de mantener otros puntos de vista y sólo los toleraremos con la condescendencia de quienes saben que el otro «está en un

error». El relativismo es, en la práctica, un dispositivo antidogmático y antiautoritario, lo cual no significa, ya lo hemos visto, que el relativista no esté legitimado a defender sus opciones, y a oponerse, por la fuerza si es preciso, a quienes pretenden imponer otras opciones si estas le resultan abominables.

El argumento del carácter autocontradictorio del relativismo ha sido actualizado de forma interesante por Donald Davidson mediante la crítica al concepto de «esquema conceptual».

Según Davidson, el relativismo presupone la existencia de «esquemas conceptuales» mutuamente intraducibles los unos en los otros. Los «esquemas conceptuales» tienen un «aire de familia» con los «paradigmas» de Kuhn, con las «gramáticas» y las «formas de vida» de Wittgenstein, así como con la tesis de la «intraducibilidad lingüística» de W. Quine y con el «idiosincrasismo cultural» de la antropología relativista.

Según Davidson, el relativismo afirma que la verdad es relativa a un determinado «esquema conceptual», que sólo tiene sentido desde dentro de un determinado esquema conceptual. Cada esquema conceptual define el mundo bajo una «descripción» determinada y genera una determinada «versión del mundo» en el sentido de Nelson Goodman.

Esta caracterización del relativismo es razonablemente aceptable, pero Davidson añade que para saber que hay diversos esquemas conceptuales ya hemos tenido que traducir, aunque sea parcialmente, esos otros esquemas conceptuales dentro de nuestro propio esquema conceptual, porque si no, ni

siquiera podríamos saber que constituyen propiamente otros esquemas conceptuales.

Esto significa que, o bien existen efectivamente diversos esquemas conceptuales mutuamente incompatibles, pero entonces se derrumba el propio concepto de esquema conceptual porque si esto es así, entonces ni siquiera podemos saber que hay otros esquemas conceptuales, con lo cual la afirmación relativista es falsa, o bien, no hay, propiamente, distintos esquemas conceptuales porque para poder saber que existen deben ser inter-traducibles, y entonces resulta que el relativismo es falso.

Sin embargo, la tesis de Davidson falla porque la traducibilidad no constituye una condición necesaria para saber que un lenguaje es distinto al nuestro. Podemos reconocer, en tanto que lenguaje, un lenguaje distinto al nuestro, aunque no captemos el sentido ni de una sola palabra. Sin ir más lejos, eso me ocurre personalmente con el chino, y con ciertas afirmaciones acerca de lo que es la ciencia.

Bien, vamos a cerrar aquí el bloque argumentativo basado en la «contradicción», pasando a comentar ahora, aunque muy brevemente, otras críticas al relativismo.

Desde el absolutismo se reprocha al relativismo que no admita el carácter *universal* de ciertas proposiciones. La respuesta es simple. Una proposición universal niega, por definición, que cualquier cosa que pueda producirse en el futuro sea capaz de alterar su propia validez. Esto es justificable, quizás, en términos de fe, pero no en términos de debate argumentativo. En efecto,

resulta, por una parte, que Popper y Goodman han destruido hace ya mucho tiempo cualquier atisbo de credibilidad que pudiera acompañar al razonamiento inductivo. También resulta, por otra parte, que las proposiciones universales se revelan incompatibles con la innegable *historicidad* de las producciones humanas. Resulta por fin, que el universalismo implica que lo que se describe no se describe bajo una descripción determinada, es decir, implica que sea posible formular una «versión del mundo» que no sea *una* versión del mundo y, por lo tanto que es posible elaborar un punto de vista desde «ningún lugar», o desde un «no lugar».

Desde el absolutismo se reprocha al relativismo que no acepte el *objetivismo*, es decir, la afirmación de que existen representaciones que no son relativas al modo de representarlas. El objetivismo presupone dos cosas. Primero, que hay un modo de acceso a la realidad que es independiente de que sea «un modo» de acceso a la realidad, es decir, que es capaz de alcanzarla «tal y como es». Segundo, que hay una realidad independiente de nosotros. El objetivismo fuerte implica, en efecto, el realismo ontológico. Contra el realismo ontológico remito al capítulo sobre la «cuestión cuántica». Contra el acceso independiente a la realidad remito a la paradoja rortiana sobre la imposibilidad de comparar la realidad «pre-interpretada» con cualquier interpretación de la realidad.

Por fin, desde el absolutismo se reprocha al relativismo que no acepte el *fundacionalismo*, es decir, la existencia de elementos últimos, cognitivos o materiales, a partir de los cuales construir todo lo demás. Pero aquí ya no es preciso responder porque ante la imposibilidad en la que se hallan los absolutistas de

especificar, razonablemente, cuáles podrían ser esos supuestos fundamentos últimos, ya no queda casi nadie para formular ese reproche.

Y, ya para concluir, ¿cómo definir el relativismo? Propongo dos formulaciones. La primera se inspira en Rorty y dice simplemente que el relativismo consiste en rechazar la clásica distinción griega entre, por una parte, lo que las cosas son en sí mismas y, por otra parte, el conjunto de relaciones en las que estas se encuentran con otras cosas (incluidos nosotros). Las cosas no existen con independencia del conjunto de relaciones que mantienen con otras cosas, incluidos nosotros mismos. Como resulta que nosotros somos contingentes, variables, y marcados por nuestra historicidad constitutiva, las «cosas» difícilmente pueden definirse en términos absolutos.

La segunda formulación del relativismo dice simplemente que nada «es» si no es instituido como tal. Si nada «es» (sin más), entonces, la verdad difícilmente puede ser legitimada por su adecuación al ser. En efecto, si el ser responde a un proceso de institución, la verdad sólo puede ser relativa al tipo de prácticas que se movilizan en esa institución, es decir, a las prácticas instituyentes (incluidas nuestras prácticas de observación con los instrumentos que las equipan). Se derrumba de esta forma cualquier veleidad de establecer la verdad como adecuación a la realidad misma de las cosas o de los acontecimientos.

Pero, bueno, después de haber cedido a la tentación de realizar una incursión en el terreno de juego trazado por Platón, y tras él, por la filosofía occidental, abandono el debate académico para insistir nuevamente en lo que decía al iniciar

este capítulo, la justificación del relativismo no tiene por qué situarse en el campo epistemológico. Es en el campo ético-político donde la discusión se hace más interesante.

Es cierto que en ese campo, el relativismo constituye una *postura arriesgada*, aunque sólo sea porque no puede negar la existencia a quienes no dudarían en negársela si lo pudieran. Es por eso por lo que el relativismo no puede despreocuparse de las relaciones de fuerza y, en definitiva, de las relaciones de poder. Hacerlo sería condenarse a no poder subsistir.

Quizás *el odio filosófico hacia el relativismo* se base, en definitiva, en que cuestiona todos los principios de autoridad y en que cree que es factible hacer descansar el origen de los valores, su legitimación, y su defensa, en algo tan frágil como son las «prácticas de libertad», y en algo tan aparentemente inconsistente y tenue como puedan ser unos criterios que no disponen de otra fuente de legitimación que nuestras propias prácticas y nuestras propias decisiones. Simplemente humanas.

### III. ¿CÓMO SER RELATIVISTA Y NO MORIR EN EL INTENTO?

El nombre del filósofo Nelson Goodman ha quedado asociado a la defensa de cierta forma de relativismo, lo cual adquiere un relieve particular porque son muy pocos los filósofos considerados como técnicamente serios y competentes por parte de su gremio que se hayan atrevido a defender este tipo de planteamiento. Paul Feyerabend, por ejemplo, ha realizado aportaciones muy interesantes con relación al relativismo, pero carece, lamentablemente, de toda consideración positiva en el seno de su gremio profesional. Entre los muchos escritos de Goodman figuran dos textos que me parecen especialmente interesantes, uno de ellos es *Facts, fictions and forecasts* (Hechos, ficciones y predicciones) y el otro, *Ways of world making* (Maneras de construir mundos). Lo que desarrollaré seguidamente recoge algunas de las aportaciones que figuran en estos libros.

Como es bien sabido, Karl Popper desarrolló unas líneas argumentativas decisivas para desbaratar lo que se conoce como concepción verificacionista del conocimiento. Popper asentó golpes definitivos al verificacionismo y al principio mismo de la

inducción como principio de justificación. Después de los trabajos de Popper, nadie puede defender seriamente la idea de que la verificación constituye un criterio adecuado para establecer la validez del conocimiento científico, sencillamente porque ninguna proposición científica puede presentarse como una proposición verificada. Utilizar la verificación como criterio de científicidad nos lleva a situar fuera de la ciencia casi todo lo que la ciencia ha elaborado hasta hoy. Las contrastaciones empíricas que se acumulan para establecer la aceptabilidad de una proposición científica no constituyen, de ninguna forma, una demostración de que dicha proposición sea verdadera en el sentido de verificada. Las  $n$  observaciones verificadoras, que la ciencia haya podido hacer con relación a tal o cual de sus proposiciones es un número necesariamente finito. Por muy grande que sea el número de confirmaciones empíricas de una proposición, resulta que el número de contrastaciones que aún nos queda por hacer es, obviamente, infinito, puesto que se extiende más allá de todo lo que ha acontecido hasta hoy y abarca todo el universo espacio-temporal, que permanece aún inexplorado porque se sitúa simplemente en el futuro. La probabilidad de que una proposición sea efectivamente cierta no crece con el número de evidencias, de contrastaciones empíricas y de verificaciones que seamos capaces de llevar a cabo: « $n$ » *sobre infinito seguirá siendo igual a cero, sea cual sea el tamaño de « $n$ »*. Para decirlo de una manera menos críptica: si hacemos depender la probabilidad ( $p$ ) de que una proposición sea cierta del número de verificaciones ( $n$ ), no importa cuan grande sea el número de verificaciones ( $n$ ), esta probabilidad será siempre nula porque el número de verificaciones aún por realizar es infinito ( $p [n/\infty] = 0$ ).

Pues bien, Goodman asestó unos golpes tan decisivos como los del mismo Popper tanto al criterio de la verificación como al criterio de la inducción. Se trata de la famosa paradoja de las esmeraldas que Goodman estableció a partir de la creación de una ficción. Inductivamente podemos decir que a partir de  $n$  constataciones de que las esmeraldas son verdes, (todas las que hemos visto hasta hoy lo son) es lícito hacer una proyección sobre el futuro y afirmar con total seguridad que las esmeraldas que aún nos quedan por ver siempre serán verdes. Dicho con otras palabras, la proposición «las esmeraldas son verdes» es totalmente cierta porque así lo dicen las  $n$  verificaciones que hemos realizado hasta hoy. Pues, bien, lo que hace Goodman es crear la ficción de la esmeralda «verdul», es decir, una esmeralda que es verde en todas las ocurrencias de la esmeralda antes del momento  $t$  y que es azul –de ahí el término «verdul»– después del momento  $t$ . Esta ficción nos permite entender que cualquier observación que hagamos, antes del tiempo  $t$ , confirma plenamente la afirmación de que las esmeraldas son «verdules». Si el momento  $t$  significa «hasta hoy», resulta que todas las observaciones empíricas realizadas conceden el mismo rango de verdad a la proposición «las esmeraldas son verdes» y a la proposición «las esmeraldas son verdules». En otras palabras, la proposición según la cual las esmeraldas son «verdules» ha sido verificada científicamente tantas veces como se ha verificado que las esmeraldas son verdes, y, sin embargo cada una de estas dos proposiciones describe una realidad distinta. Existe un mundo donde las esmeraldas son verdes, y existe otro mundo donde estas son verdules, sin que la ciencia pueda decirnos cual de los dos es el «verdadero mundo».

Lo que queda demostrado es que las convenciones a partir de

las cuales definimos un objeto, desempeñan un papel decisivo en cuanto a las garantías de verdad que podamos construir en relación con nuestras observaciones y con nuestras afirmaciones acerca de ese objeto. La verdad de una proposición no queda establecida por su correspondencia con la realidad porque la realidad depende de las convenciones que utilizamos para definirla. Goodman ha aportado una serie de argumentos muy convincentes, para desbaratar la idea de que «la realidad es como es», con independencia de las distintas versiones que podamos construir acerca de ella. Después de Goodman es difícil no dejar escapar una sonrisa cuando escuchamos afirmaciones del tipo siguiente: «la realidad es como es, puede que nuestro conocimiento de la realidad sea cambiante e incierto pero, desde luego, la realidad es como es y nuestro conocimiento es tanto más verdadero cuanto que mejor se corresponde con la realidad».

Desde la orientación neopragmatista, Rorty ha contribuido, por su parte, de forma decisiva, a desbaratar el pesadísimo legado cartesiano que ha marcado nuestra concepción del conocimiento y nuestra forma de entender su relación con la realidad. En su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, y en otros como *Consecuencias del pragmatismo*, Rorty ha hecho añicos la pretensión –muy propia de la modernidad–, de establecer el conocimiento y la verdad, sobre unas bases que fuesen absolutamente seguras, y sobre unos fundamentos inmunes a toda duda.

Goodman y Rorty son, para mí, dos nombres emblemáticos. Durante muchos años, he sentido la necesidad de desmarcarme del relativismo. Cuando criticaba las concepciones dominantes

sobre el conocimiento científico, siempre me sentía obligado a precisar inmediatamente que mi crítica no desembocaba en posturas relativistas. Esto fue así hasta que empecé a preguntarme: ¿por qué siento tan intensamente esa necesidad de desmarcarme del relativismo?, ¿qué hay detrás de esto? No fue fácil llegar a plantearme estas preguntas porque era para mí tan evidente que no había que ser relativista que ni siquiera se daban las condiciones para preguntarme por qué. Poco a poco fui entendiendo el porqué de tanta resistencia a aceptar que mis planteamientos pudieran ser catalogados de relativistas. En todas las universidades y en todos los ámbitos científicos hay algo que está muy claro: se puede defender cualquier opción epistemológica o filosófica, uno se puede declarar realista, idealista, positivista, pero nunca relativista, es el pecado mortal por excelencia. Me fui dando cuenta de que, cuando me preocupaba tanto escapar al calificativo de relativista, lo que estaba haciendo en la práctica, no era sino asumir de una forma totalmente acrítica las pretensiones absolutistas de la ideología de la modernidad. Este absolutismo (absolutismo es, por cierto, el término antitético de relativismo), no deja de ser bastante paradójico, cuando uno piensa que la modernidad es, entre otras cosas, un proceso de secularización; cuando uno piensa que a través de este proceso de secularización la modernidad pretendía devolver a los seres humanos, a la sociedad, la paternidad de unos criterios que estaban situados, antes de la modernidad, en niveles trascendentales, es decir, en los cielos. La modernidad proclamó con audacia que estos criterios eran humanos y eran sociales, teniendo en la razón, y sólo en ella, su fuente de legitimación. Claro que la paradoja se disuelve si se considera que la modernidad conceptualizaba al ser humano y a la razón en término de esencias universales absolutamente

tranhistóricas, o ahistóricas, al igual que lo era la figura de Dios. Creación de nuevos absolutos por lo tanto, y simple proceso de pseudosecularización en lugar de una auténtica secularización.

¿Por qué razones ha sido descalificado, de forma tan brutal y tan violenta, el relativismo? Simplemente porque el relativismo socava radicalmente el principio mismo de autoridad. Aceptar el relativismo supone rechazar todo principio –e insisto en el todo–, todo principio trascendental, todo principio absoluto ante el cual los seres humanos tengan que someterse. Aceptar el relativismo es reconocer que cualquier principio al que decidamos otorgar nuestra confianza, no tiene otro origen que nosotros mismos, en tanto que seres sociales y en tanto que seres culturales. Esto significa que la defensa de esos principios no puede basarse nunca en otra cosa que no sea en la calidad de nuestra propia argumentación y en nada más. No podemos recurrir a nada que vaya más allá de nuestra argumentación. Con toda su fragilidad, sólo nos queda nuestra argumentación.

En un incisivo artículo, Jonathan Potter nos explica, cómo suelen acabar las confrontaciones entre realistas y relativistas. Estos debates suelen acontecer en lugares donde hay mesas y sillas, o, también, en espacios abiertos, donde hay árboles y bancos. Mesas, sillas, árboles... constituyen ejemplos paradigmáticos de la realidad y por eso es tan frecuente que estos términos aparezcan en los debates filosóficos sobre el realismo. Pues, bien, después de estar discutiendo y argumentando y contraargumentando durante cierto tiempo, el realista suele recurrir al argumento definitivo, al argumento que pone fin al debate porque demuestra lo absurdo de la postura relativista. Potter lo llama «el argumento del mobiliario». Se

apela directamente a la propia realidad haciéndola intervenir directamente en el debate. Se la invoca sin ningún tipo de mediaciones lingüísticas o verbales, saltando desde el discurso hasta la mismísima realidad. El truco consiste, simplemente, en dar un puñetazo sobre la mesa, o dar una patada a un árbol, mirando al relativista con una mímica despectiva, interrogante, condescendiente y desafiante. La verbalización del puñetazo y de la mímica podría formularse de la siguiente manera: «¿Y esto, querido amigo, es real o no es real? ¿Acaso depende de tal o cual descripción? Sea cual sea la descripción que pretendas darme, querido relativista, está claro que la mesa para el puño. Dale tú mismo un puñetazo a la mesa y comprobarás en tu propia carne que es absurdo negar que la mesa sea bien real. Si te empeñas en negar que esta mesa es real, lo mejor que puedes hacer es pedir una consulta psiquiátrica antes de que tu estado empeore aún más».

Lo que hace Potter en este artículo es deconstruir el golpe sobre la mesa y mostrar que consiste en utilizar una «retórica de la no retórica», (pero retórica al fin y al cabo). Abramos un paréntesis para señalar que, curiosamente, también la ciencia recurre a una «retórica de la no-retórica» haciendo desaparecer como por arte de magia el humano sujeto de su discurso. ¿Por qué aludo aquí a la magia? Pues, porque, al igual que hacen los prestidigitadores lo que se pretende es que no se vea relación alguna entre lo que acontece y las operaciones que lo han hecho acontecer. La magia, el secreto de la magia, está ahí. El arte del prestidigitador radica precisamente, en que nadie vea la relación existente entre el conejito que sale de un sombrero y las operaciones que se han practicado para que ese conejito aparezca de repente. La ciencia hace lo mismo, desconecta la

producción científica de las operaciones que la producen. Es así como la ciencia consigue constituirse como «un discurso sin sujeto» y escapar a la fragilidad de las construcciones simplemente humanas. Cerremos el paréntesis y volvamos al puñetazo sobre la mesa. Se pretende que la facticidad misma de la mesa sirva de argumento para resolver cuestiones que, en tanto que pertenecen al ámbito de la argumentación sólo pueden ser resueltas en ese ámbito. Mientras las mesas no sean capaces de argumentar, no pueden intervenir en un debate, por mucho que con su enérgico gesto el realista quiera convertirlas en un nuevo interlocutor. Pero, además, el realista no se percata de que su gesto vuelve a introducir aquello que precisamente pretendía negar. El realista afirma que existe una realidad independiente de cualquier descripción, pero, de hecho, demuestra lo contrario, aunque sólo sea porque el golpe sobre la mesa pretende significar algo en el contexto argumentativo en el que aparece. Significa algo para quien lo da, e intenta vehicular una significación para quien lo oye. El golpe sobre la mesa reintroduce precisamente aquello que se proponía refutar, aunque no se pronuncien palabras, resulta que las convenciones lingüísticas median siempre entre nosotros y la realidad.

Junto con el argumento del mobiliario, Potter deconstruye también otro argumento antirrelativista típico: «el argumento de la muerte». El argumento de la muerte, generalizándolo, es el argumento según el cual, cuando se cuestiona la existencia de una realidad independiente, se está poniendo en duda la existencia del sufrimiento y de la miseria. Por una parte, tenemos la mesa y el árbol, como realidades que no se «pueden» negar, porque «ellos mismos» demuestran su

realidad, y, por otra parte, tenemos los campos de exterminio y el hambre en el mundo, como realidades que no se «deben» negar, porque sería moralmente execrable hacerlo. Estas son las dos líneas argumentales que se siguen habitualmente cuando se argumenta contra los relativistas.

El primer argumento, el del árbol y la mesa, pretende ridiculizar a los relativistas, apelando directamente a aquello que estos cuestionan: el acceso directo a la realidad «tal y como es». El segundo argumento pretende culpabilizar al relativista, amenazándole con hacerle responsable de que aparezcan nuevos campos de exterminio, y acusándole de avalar la situación «bien real» del hambre y de la miseria en el mundo. Ridiculizar y culpabilizar al adversario es lo menos que se puede hacer cuando el adversario tiene la osadía de afirmar que la realidad sólo existe como construcción, de proclamar que la realidad no es independiente de las versiones que elaboramos acerca de ella, o de pretender que el criterio de la verdad es un criterio relativo. Pero me vais a permitir abrir nuevamente un pequeño paréntesis, porque antes de entrar en la argumentación a favor de una postura relativista, me gustaría poner las cosas aún más difíciles para el relativista, porque existen versiones débiles, versiones blandas, del relativismo de las que quisiera desmarcarme. Estas versiones blandas del relativismo sólo son unas variantes del neokantismo social e historicista, por una parte, y del neokantismo lingüístico, por otra parte. Se admite hoy, sin demasiados problemas, que Kant cometía un error tremendo cuando concedía un carácter universal a las famosas categorías *a priori* del entendimiento. Se acepta que las categorías del entendimiento son temporales, culturales, sociales y que, por lo tanto, deben ser referidas a la

época en la cual se vive, a las culturas y a las sociedades a las que uno pertenece. Todo pensamiento se desarrolla necesariamente en un tiempo y en una sociedad particular. El neokantismo social e historicista corrige a Kant, relativizando el carácter universal de las categorías a priori del entendimiento, pero sigue considerando que esas categorías son constitutivas de nuestra experiencia de los objetos. Las categorías cambian a través del tiempo y de las sociedades, pero son absolutas dentro del tiempo y de la cultura en que nos toca vivir, constituyendo el marco de referencia inescapable para nuestro propio pensamiento. El neokantismo social e historicista rompe una lanza en favor del relativismo cuando reconoce el carácter contingente y cambiante de las categorías del entendimiento, pero deja este reconocimiento en simple papel mojado, cuando admite que, en la práctica, son tan absolutas como lo pensaba Kant, aunque sólo sea para los sujetos de una determinada época y de una sociedad particular.

El neokantismo lingüístico tiene una forma parecida a lo que acabamos de ver, y conecta con el famoso «giro lingüístico». Para situar el neokantismo lingüístico es útil recordar la vieja afirmación empiricista según la cual «no hay nada, en nuestra experiencia que no haya pasado antes por nuestros sentidos». Todo ocurre como si después del «giro lingüístico» esta afirmación se hubiese convertido en «no hay nada en nuestra experiencia que no haya pasado antes por el lenguaje». Ya no se habla de «sense data», de datos sensoriales, se habla de producciones discursivas y se reconoce que el lenguaje mediatiza nuestra relación con la realidad. La realidad puede diferir según sea la lengua desde la cual se accede a ella. Sin embargo, se sigue considerando que en el seno de una lengua

determinada es legítimo construir proposiciones que den cuenta de la realidad «tal y como es», aunque sólo sea para los usuarios de esa lengua.

No cabe duda de que el neokantismo, tanto en su versión social e historicista como en su versión lingüística, debilita el universalismo, pero siempre acaba rescatando los absolutos. No me interesan aquí estas dos versiones del relativismo, sino un relativismo más radical que niega el concepto mismo de una realidad independiente de nuestras características y de nuestras convenciones.

Volvamos ahora a la mesa, a esta mesa que el realista golpea y que yo utilizo en este momento para escribir. ¿Quién puede negar que algo existe efectivamente aquí, debajo de mi codo? Esta mesa es el prototipo de algo que existe en cuanto objeto real, con independencia de todo lo que podamos especular acerca de ello. Pero analicemos la cuestión de forma más detenida. Resulta que si esto que golpeo es un objeto real de tipo material, entonces debe ocupar, necesariamente, una determinada región espacio-temporal. Si esto es así, se plantean cuanto menos dos posibilidades. Primera posibilidad: la mesa es la región espacio-temporal que ocupa. Es decir, aquí hay un solo objeto, un objeto que es eso que yo llamo mesa junto con la región espacio-temporal que la mesa ocupa. Es la tesis desarrollada, por ejemplo, por Quine. Cabe otra posibilidad, en efecto podemos afirmar que aquí hay dos objetos. Hay, por una parte, la mesa, y existe, por otra parte, la región espacio-temporal que la mesa ocupa y que se confunde en este momento con la mesa misma. ¿Prueba que hay dos objetos diferenciables? Podemos desplazar la mesa y llevarla

hacia otra región espacio-temporal, abandonando la que está ocupando en este momento.

¿Cómo es «de verdad» la realidad? ¿Hay un solo objeto, o bien hay dos objetos en este lugar? Lo único que podemos decir es que la respuesta depende de la convención que adoptemos. Podemos adoptar la convención según la cual el objeto y la región espacio-temporal que ocupa son la misma cosa, o bien podemos adoptar la convención que los distingue. Nuestra afirmación será verdadera en función de una de las convenciones, falsa en función de la otra y viceversa. No hay forma de resolver la pregunta sin introducir un elemento convencional en la definición de la realidad. Y es más, ni siquiera podemos llegar a separar de forma clara y tajante lo que pertenece a la supuesta realidad «tal y como es», y lo que pertenece a nuestras convenciones. Pensemos por ejemplo en el concepto de objeto, el objeto genéricamente considerado. Desde una perspectiva realista, está claro que el mundo, sea lo que sea lo que llamemos mundo, está constituido por un número determinado de objetos. La realidad es la que es, y por lo tanto está compuesta por  $n$  objetos. Conocemos una parte de ellos, otros no los conocemos, pero obviamente, el número de objetos que constituyen el mundo está definido. Recurramos a una definición lógica del término objeto; podemos decir, por ejemplo, que un objeto es todo aquello que podamos tomar como un valor de una variable de cuantificación. Es decir, todo aquello acerca de lo cual podamos decir que hay uno o varios de aquello. Si consideráis este libro por ejemplo y os preguntáis «¿cuántos objetos hay aquí?», la respuesta «hay un objeto» es una respuesta válida; pero, si consideramos el número de páginas que lo componen, podemos decir que hay tantos

objetos como páginas. Esto no es preocupante, basta con ponernos de acuerdo sobre qué es lo que vamos a considerar como objeto pero en el hecho mismo de que nos tengamos que poner de acuerdo aparece ya una indicación de que el número de objetos que constituyen el mundo depende de nuestras convenciones.

Imaginemos que, para zanjar todo debate, nos propongamos recurrir a los componentes últimos de la materia, y decidamos que, en un determinado lugar, hay tantos objetos como partículas elementales. Bastará con contar las partículas elementales que hay en ese lugar, y podremos afirmar que esa realidad está compuesta efectivamente por el número resultante de objetos. Número que «es el que es» y, por lo tanto, la realidad «es como es» sin que deba intervenir convención alguna. Lamentablemente, lejos de cerrar el debate, no hacemos sino agudizarlo, porque, como intentamos explicarlo en el capítulo dedicado a la mecánica cuántica, las partículas elementales no se dejan conceptualizar fácilmente en términos de unidades distintas, separables y localizables. En consecuencia, no nos queda más remedio que situarnos en un nivel supra-cuántico y definir el objeto en términos de algún tipo de entidad compuesta. Pero aquí surge otro problema. Las entidades compuestas mantienen entre sí unas relaciones que pueden configurarlas como conjuntos, y, como partes de un conjunto. ¿Debemos contar también como un objeto el conjunto resultante de esas relaciones? Es el problema conocido como el problema de las «sumas mereológicas».

La respuesta a una pregunta tan sencilla como «¿cuántos objetos hay aquí?» depende de las convenciones que utilicemos

para definir el concepto mismo de objeto. Esto significa que los objetos no están dados de antemano, esperando que podamos enumerarlos. Decir cuántas cosas hay en un segmento de realidad –cuantificación existencial– permanece absolutamente indeterminado, mientras no se define convencionalmente qué es lo que va a contar como un objeto, recurriendo a nuestras convenciones. La conclusión es simple, no hay objeto preexistente a las convenciones que lo construyen.

Dicho con otras palabras, no hay algo así como una realidad, como un mundo que estaría ahí fuera, esperando que le descubramos y que pongamos etiquetas sobre aquello que lo constituye.

No hay un mundo que sea independiente de la versión particular a partir de la cual lo construimos. ¿Cómo es el mundo con independencia de tal o cual versión? ¿Cómo es la realidad que está ahí esperando que de ella demos alguna versión, que la describamos? ¿Cómo es el mundo con independencia de su descripción?

No podemos rebatir el relativismo si no tenemos respuestas para estas preguntas. Pero voy a permitirme reproducir aquí, de forma aproximativa, una serie de preguntas y de respuestas que Goodman ideó para ilustrar su punto de vista.

Pregunta: ¿La Osa mayor ha sido hecha, ha sido constituida, por una determinada versión del mundo?

Respuesta: No, la Osa mayor ha sido hecha por la naturaleza, esto es evidente.

Entonces, segunda pregunta: ¿La naturaleza ha hecho de la Osa mayor «la Osa mayor»?

Respuesta: No, la Osa Mayor ha sido hecha «Osa mayor» a partir del momento en que cierta configuración fue detectada y se la denominó «Osa mayor».

Pregunta: Pero, ¿qué es eso que fue hecho por la naturaleza y que estaba ahí, esperando que se transformase en Osa mayor, desde una determinada versión?

Respuesta: Pues, una constelación, claro, una constelación particular.

Pregunta: ¿Ha sido hecha constelación por la naturaleza?

Respuesta: No, ha sido hecha constelación por una versión que ha distinguido entre ciertas configuraciones de estrellas y ha llamado «constelación» a un tipo de configuración.

Pregunta: Bueno, está claro que la naturaleza ha hecho las estrellas pero, ¿ha hecho de las estrellas, «estrellas»?

Respuesta: No. Han sido hechas «estrellas» por una versión que ha distinguido, bajo el término general «estrellas», determinadas agregaciones de partículas o de objetos en el cielo que tienen tal o cual aspecto.

El diálogo podría seguir así indefinidamente, pero, para concluir, quien está dialogando con Goodman, dice:

«Podemos seguir así hasta que usted se canse pero, bueno, lo

que me resulta claro es que usted, lo único que consigue demostrar, señor Goodman, es que sin versiones del mundo las estrellas no existirían en «tanto que estrellas», pero, desde luego, existirían estrellas.»

Y Goodman contesta:

«Si usted quiere, pero, estrellas que no son, «en tanto que estrellas», estrellas que no son «en tanto que algo que se mueve» o «en tanto que algo que brilla», elementos, objetos que no son «en tanto que algo», resulta que no son nada. O son «en tanto que algo» o no son nada. Si usted se está refiriendo a la existencia de algo, lo llame como lo quiera llamar, o bien lo hace desde una determinada «versión del mundo» o bien es como si no se estuviese refiriendo a nada...»

Lo que está en juego en este diálogo es el sentido mismo de una realidad independiente de la forma particular en la cual la describimos, y, por lo tanto, la idea de una realidad que pueda ser de tal o cual forma «en sí misma». Esta idea es la que ha permitido sostener tranquilamente que una afirmación es verdadera si se corresponde con la realidad «tal y como es», y postular que son los hechos los que mandan y los que nos obligan a hablar de ellos de una determinada forma si queremos que lo que decimos acerca de ellos sea verdadero. Sin embargo, la tesis de la verdad como correspondencia y del conocimiento como representación de una realidad que está ahí fuera ha dejado de constituir una postura mínimamente aceptable. Debemos a Richard Rorty la formulación de un argumento definitivo, con claras resonancias goodmanianas, en contra de la creencia en la verdad como correspondencia con la realidad.

Rorty nos recuerda que, en la comparación de dos cosas, lo que digo acerca de «algo», para comparar mi enunciado con la realidad a la que se refiere, y saber de esta forma si es verdadero, tengo que disponer, necesariamente, de un acceso independiente a cada uno de los elementos que entran en la comparación. Si quiero comparar dos cosas tengo que poder definir las con independencia la una de la otra, porque si para definir una de ellas tengo que recurrir a la otra, formularla en términos de la otra, entonces la comparación entre ambas se torna imposible. El argumento de Rorty se podría formular, más o menos, de la manera siguiente: «Estoy dispuesto a aceptar el criterio de la verdad como correspondencia. Sólo os pido una cosa, que me digáis cómo puedo acceder a uno de los términos de la comparación, es decir, a la realidad, con independencia de mi conocimiento de la realidad, y con independencia de cualquier tipo de descripción de la realidad. Decidme simplemente cuál es el acceso directo a la realidad. Si me lo indicáis entonces podré ir a ver si la realidad se corresponde con lo que yo digo acerca de ella.»

Por supuesto, nadie ha conseguido indicar cómo se puede acceder a la realidad sin pasar por la mediación de su conocimiento. ¿Cómo es la realidad con independencia de nuestro conocimiento de la realidad? Lo único que tenemos es el fenómeno, pero el fenómeno nos incorpora plenamente a su propia definición.

En definitiva, lo que parece requerir el menor número de actos de fe es considerar en primer lugar que construimos la realidad y, en segundo lugar, que lo que decimos acerca de la realidad es un asunto de convenciones. Dicho en términos más fuertes,

somos nosotros quienes decidimos lo que es verdad y lo que no es verdad, los criterios de la verdad no nos trascienden. Pero no lo decidimos en función de nuestro capricho, lo decidimos sobre la base de unas reglas del juego, históricamente y socialmente situadas, que son las que dictaminan las condiciones de aceptabilidad de nuestros argumentos. En última instancia, quien decide que esto o aquello es verdad, no son los hechos, no es la realidad, no es ningún principio trascendente, sino que es la credibilidad de la argumentación desarrollada, y las consecuencias prácticas de las afirmaciones que sostenemos.

Desde esta perspectiva, si surgen problemas a partir de la afirmación según la cual «el Sol gira alrededor de la Tierra», no serán problemas que provengan de la mayor o menor correspondencia de esta afirmación con la «realidad tal y como es». Surgirán problemas, y muchos, porque no podré conseguir determinados resultados que me interesa conseguir, por ejemplo, surgirán problemas cuando viaje, y también surgirán problemas porque esta afirmación entrará en contradicción con otras proposiciones que considero razonable mantener. No es necesario creer que la verdad resulta de la correspondencia con la realidad para rechazar afirmaciones que no son razonables.

A partir del momento en que abandonamos la idea de que el conocimiento y la verdad tienen unos fundamentos últimos, que el conocimiento y la verdad son absolutos, no nos queda más remedio que mirar hacia las prácticas sociales para intentar comprender cómo producimos y como justificamos nuestras creencias, nuestras verdades, nuestros conocimientos.

A partir del momento en que abandonamos la creencia en la

objetividad y sustituimos la verdad, en tanto que absoluto, por la verdad en tanto que elemento relativo, simplemente útil para nuestro quehacer, lo que reaparece inmediatamente es la cuestión de los valores. Cuestión que la filosofía, obcecada por la problemática de la verdad y de la razón a lo largo de toda la modernidad, excluyó de su agenda.

Para concluir, quizás podamos empezar a formular algunas dudas acerca de tres descalificaciones típicas del relativismo. Primero, el relativista como alguien que se margina y se autoexcluye del ámbito de lo científico. Al contrario, resulta que lo que pretende el relativista es que no haya nada que pueda situarse fuera de lo investigable, de lo que debe ser escrutado, de lo que debe ser problematizado y cuestionado. Nada, ni siquiera la razón, ni siquiera la verdad, ni siquiera la ciencia. Por lo tanto, paradójicamente, se podría decir que el relativista es el más fiel exponente del ethos de la ciencia.

En segundo lugar se descalifica al relativista como alguien con el cual no se puede argumentar. ¿Si todo es relativo, cómo va uno a argumentar seriamente? ¿Cómo se puede siquiera sacarle provecho a la discusión? Al contrario, lo que bloquea toda argumentación, lo que pone fin a todo diálogo es precisamente, el hecho de recurrir a absolutos, porque siempre se llega de esta forma a un punto a partir del cual ya no hay discusión posible, ya no hay argumentación posible. Se recurre a la naturaleza misma, se invoca la propia realidad «tal y como es», se da un puñetazo sobre la mesa. La única situación en la cual la argumentación es efectivamente posible, es la situación en la cual se dejan de lado todos los absolutos, sean estos la verdad, el conocimiento, la razón o cualquier otro. Lejos de impedirlo, el

relativismo posibilita un contexto de argumentación, de debate y de discusión.

En tercer lugar, se descalifica al relativista como carente de criterios éticos. Aquí, también, lo que ocurre es precisamente lo contrario. Si alguien se encuentra en la necesidad de asumir más fuertemente los planteamientos, los compromisos y los posicionamientos éticos es, precisamente, el relativista, porque no puede refugiarse en el convencimiento de que los criterios éticos están depositados, desde siempre y para siempre, en algún lugar ajeno a nuestras propias vicisitudes. Quienes creen que esto es efectivamente así, pueden tener la preocupación de si aciertan o no a comportarse según esos criterios, pero no hacen depender la validez de esos criterios de sus propios esfuerzos, sencillamente porque no depende de ellos, no les incumbe. El relativista sabe que sus criterios éticos no tienen otra fundamentación más que la que él mismo sea capaz de darles y que estos sólo se pueden sostener mediante la fuerza de su argumentación. El relativista, al igual que cualquier otra persona, profesa creencias, adquiere compromisos, formula posicionamientos, pero resulta que no tiene nada donde recurrir para fundamentarlos en última instancia. Así que lo único que le queda es su propio compromiso con ellos, y la exigencia de mejorar constantemente la argumentación que permita defenderlos y convencer a los demás.

Una última observación. Dicho sea de paso, en su vida cotidiana el relativista no suele tener problemas con la realidad, no le preocupa aceptar que hay cosas que son reales, tampoco suele tener problemas con la verdad, no duda en afirmar que es verdad que si atraviesa la calle justo cuando pasa un coche

puede ocurrirle algo. El relativista no tiene problemas con las conceptualizaciones pragmáticas de la realidad y de la verdad. Se limita a decir que la realidad y la verdad son creencias indispensables para la vida cotidiana, pero que no requieren un estatus trascendente, objetivo y absoluto. Les basta con un estatus de «ir por casa», es decir, simplemente humano.

# **CAMINANDO HACIA LA POSTMODERNIDAD**

## IV. ADIÓS A LA MODERNIDAD

Para intentar comprender la postmodernidad resulta imprescindible contraponer, tan precisamente como sea posible, sus discursos frente a los discursos de la modernidad, pero esto no es suficiente. También debemos contemplar otros aspectos que promueven la constitución de esos discursos y que establecen sus condiciones de posibilidad. En efecto, hay que contemplar no sólo los discursos legitimadores de la modernidad y de la postmodernidad sino también su dimensión sociológica. Ahora bien, separar la dimensión sociológica, por una parte, y la dimensión discursiva por otra, no sólo no es fácil sino que es una operación algo artificial y escasamente justificable, pero aún así, creo que nos ayudará a entender mejor lo que significa la postmodernidad.

El hecho de separar las dimensiones sociológicas y discursivas evocará sin duda otra separación a la cual se solía recurrir antaño entre infraestructura y superestructura. En efecto, podemos equiparar en cierta medida la dimensión sociológica con la infraestructura y la dimensión discursiva con la superestructura. Intentaremos sin embargo evitar la concepción

simplificadora que postulaba una estricta relación de determinación de uno de los niveles sobre el otro, privilegiando claramente uno de ellos. De hecho, la interacción entre estos niveles es tan laxa, tan compleja, y tan imbricada que la distinción resulta por momentos artificiosa.

Sociológicamente, la modernidad constituye, a mi entender, una época, un período histórico, que se inicia en torno al año 1500 –siglo XVI, finales del siglo XV– en Europa, poniendo fin a una época distinta. La referencia a un «inicio» y a una «nueva época» no debe entenderse como la afirmación de que se puede establecer un «punto de origen» en el sentido estricto. Más bien hay que considerar cierta continuidad–discontinuidad, en el sentido de Foucault, entre el período anterior y el nuevo período que se inicia en torno a 1500, pero, esta continuidad–discontinuidad no debe considerarse en términos de progreso, ni contemplarse desde una concepción ideológica de la historia. Ahora bien, con estas reservas, sí podemos considerar la modernidad como una nueva época que sucede a la época muy compleja, y muy heterogénea de la Edad Media. La modernidad entronca con el Renacimiento, con el llamado «descubrimiento» de América y con los primeros pasos de la constitución de la razón científica. La modernidad no es separable de la constitución de esa enorme empresa que representa la ciencia, y de los enormes efectos que esta ha producido sobre nuestra forma de ser, nuestra forma de vivir, y nuestra forma de pensar. La modernidad nace a la par de un conjunto de innovaciones tecnológicas, que darán origen a un nuevo modo de producción. Este se irá configurando lentamente como el modo de producción capitalista dando luz al proceso de la industrialización.

Al hablar de las precondiciones de la modernidad, enumerando algunos de los aspectos que han marcado sus inicios, me gustaría poner un énfasis muy especial sobre lo que algunos investigadores, tales como Pierre Levy, han llamado las «tecnologías de la inteligencia». Se trata de tecnologías que se inscriben en el proceso mismo del pensamiento, que tienen por función y como efectos el posibilitar ciertas operaciones de pensamiento que no eran del todo posibles antes de que esas tecnologías de la inteligencia se construyeran. Posibilitar ciertas operaciones del pensamiento, dar mayor eficacia o mejorar determinadas operaciones del pensamiento, y por lo tanto modificarlas en algún sentido, en definitiva, crear nuevas formas del pensar. Por ejemplo, la escritura. La escritura se puede considerar como una tecnología de la inteligencia que, sin duda, afectó a las modalidades del pensar y tuvo innumerables efectos sobre el conocimiento. En las llamadas tecnologías de la inteligencia encontramos una serie de tecnologías que son de orden menor, por ejemplo, los bolígrafos, los lápices, las máquinas de escribir, las gomas de borrar, los cuadernillos, etc. Todo esto forma parte de las tecnologías de la inteligencia, pero constituye innovaciones tecnológicas menores.

También ha habido, a lo largo de la historia, innovaciones en las tecnologías de la inteligencia que han sido de orden mayor: la escritura, es una de estas innovaciones de orden mayor; y otra es la imprenta. El descubrimiento, o mejor, la cristalización y difusión social del uso de la imprenta marca los inicios de la modernidad. Tengo la debilidad de creer que esta innovación en las tecnologías de la inteligencia ha sido un elemento fundamental para posibilitar la constitución de la modernidad, sencillamente porque ha sido fundamental para posibilitar la

constitución de la razón científica moderna. El efecto que tiene el libro impreso va mucho más allá de una simple facilitación de la circulación de los textos. Por ejemplo, el sujeto humano –autor o simple transcriptor– está constantemente presente en el manuscrito, pero su presencia se difumina en la página impresa, y esto ayuda a construir la idea de objetividad, tan importante para la razón científica moderna. Los gráficos, las tablas, las imágenes que se reproducen, sin la menor diferencia perceptible entre ellas, también contribuyen a objetivar la representación como algo fiable, natural y seguro.

Todos estos efectos que se desprenden de la invención, o reinención de la imprenta posibilitarán el desarrollo de un determinado tipo de conocimiento, ayudando a la constitución del conocimiento científico; el conocimiento científico moderno sería prácticamente impensable sin los libros y todo lo que los libros implican. La imprenta no es solamente un vector de difusión y de socialización de los conocimientos, sino que también incide sobre la forma misma de presentarlos y de producirlos, y, por lo tanto, sobre su misma naturaleza. La imprenta va a permitir el desarrollo de uno de los principales elementos constitutivos del discurso de la modernidad, a saber, la «ideología de la representación». Si insisto tanto sobre la importancia que tuvo para la constitución de la modernidad cierta innovación tecnológica es sencillamente porque algo similar ocurrió para posibilitar la emergencia de la postmodernidad. Todas las grandes innovaciones en el campo de las tecnologías de la inteligencia han producido un giro fundamental en las sociedades, y no es de extrañar que cuando una de ellas aparece a mediados del siglo XX, me estoy refiriendo aquí al ordenador y al tratamiento electrónico de la

información, también se produzcan importantes efectos sociales.

Veamos ahora la dimensión cultural de la modernidad, o, si se quiere, el discurso de la modernidad. Es un discurso que encuentra en la figura del filósofo René Descartes uno de sus puntos de arranque más potentes. El famoso «pienso, luego soy» encierra un elemento clave del discurso de la modernidad. En el «pienso, luego soy» vemos cómo la fundamentación última del ser radica en la facultad de razonar, y de ser consciente de este proceso de razonamiento. Con Descartes, con el «pienso, luego soy», se empieza a instituir la razón como el elemento clave del discurso moderno. No en vano el legado cartesiano será tan fuertemente atacado por quienes articulan el discurso de la postmodernidad.

Descartes ocupa ciertamente un lugar importante en el empeño por establecer la centralidad de la razón, pero, también Kant y toda la filosofía de la Ilustración contribuirán decisivamente a esta tarea. En el proceso de constituir a la razón como elemento central, definidor de nuestro «yo» según Descartes, se llegará a postular –y esto es propio de la modernidad– una relación intrínseca, una relación interna, entre la razón y la libertad, entre la razón y el progreso y entre la razón y la emancipación. La razón queda instituida como la condición de posibilidad de la libertad, del progreso, y de la emancipación. El incremento de racionalidad conlleva, de forma intrínseca, un incremento de libertad y trae consigo la posibilidad del progreso social. La razón es, sencillamente, emancipadora, y esto constituirá una pieza clave del discurso de la modernidad.

La filosofía de la Ilustración se encargará de dar contenido al discurso de la modernidad, pero también la Reforma contribuirá a construir ese discurso y, junto con ella, el humanismo de Erasmo y otros. ¿Cuál es este contenido? Pues, creo que lo podemos sintetizar –y, al sintetizarlo, necesariamente le haremos violencia– en los aspectos siguientes que son, a mi entender, nucleares.

Primer aspecto, la hipervaloración de la razón. La ciencia y la razón –entiéndase, la razón científica y la razón en general– se considerarán como vectores de progreso y de emancipación desde una concepción claramente teleológica de la historia. Se trata de la idea según la cual la historia está vectorizada, avanza hacia unas finalidades, alcanza unas metas, parte de un origen y progresa en una determinada dirección que será la adecuada siempre que esté orientada por la razón.

Segundo aspecto: la ideología de la representación, es decir, entre otras cosas, la formulación del conocimiento como representación del mundo y la supeditación de su validez al hecho de que represente correctamente a la realidad. Esto significa que el conocimiento es, de alguna forma, una transcripción de lo real, una traducción de la realidad en otro plano –el plano del conocimiento–, pero una traducción que tiene que ser lo más fiel posible, evitando cualquier alteración del texto que se traduce. El discurso de la modernidad afirma que esto es efectivamente posible, e instaura automáticamente una dualidad, una dicotomía, objeto–sujeto, que se arrastrará a lo largo de todo el período de la modernidad.

Tercer aspecto: el universalismo, y la creencia en la

fundamentación segura de la verdad, es decir, la afirmación según la cual la verdad (y también los valores) pueden fundamentarse sobre unas bases de las que no se pueda dudar, porque tienen una validez absoluta.

Cuarto aspecto: la centralidad del sujeto, y de la conciencia. Una conciencia que, además, tiene que poder ser transparente para sí misma. El sujeto es autónomo, es decir que, en principio, puede llegar a ser dueño de sí mismo. Resumiendo: el sujeto es autónomo, puede llegar a ser dueño de sí mismo, puede llegar a ser agente de su propia historia, y la conciencia puede llegar a ser transparente para sí misma. Importantes pensadores de la modernidad se preocuparán de sugerir vías para que la conciencia deje de ser una conciencia alienada, y alcance la transparencia para sí misma. En esta línea, será Marx quien hará el planteamiento más genuinamente social en cuanto a las determinaciones que operan sobre la conciencia, y enturbian su transparencia.

Por fin, quinto aspecto: la creencia en la igualdad, la creencia en la libertad individual y, por lo tanto, desarrollo de una ideología basada en el individuo como valor fundamental. Creencia, también relacionada con el individualismo, en la potencia y en la necesidad de la crítica, porque el individuo sólo debe aceptar aquello que le aparezca a él mismo como aceptable y, por lo tanto, debe someter a un proceso de análisis crítico todo aquello que se le presenta, antes de decidir hacerlo suyo.

Por supuesto, lo que estoy presentando como un discurso homogéneo y unificado, no lo es tanto. Existe una considerable

heterogeneidad entre los pensadores de la modernidad, existen diferencias entre ellos que van más allá de diferencias de matices. Pero resulta que estoy realizando una exposición «racional» de la modernidad, y resulta que una de las formas de proceder de la razón, que será duramente criticada por los postmodernos, consiste en reducir las diferencias, en anularlas y en integrarlas en unas categorías que, de hecho, eliminan la pluralidad y niegan la diversidad, es decir, unifican. Sin duda, estoy incurriendo aquí en estos mismos sesgos, y estoy haciendo violencia al discurso de la modernidad (¿se puede hablar sin hacer violencia a aquello de lo que se habla?). Pero, a pesar de sus heterogeneidades, es de recibo sostener que la modernidad se caracteriza básicamente por los contenidos que acabo de mencionar. El discurso de la modernidad es un discurso totalizante que se presenta como válido para todos, y en todos los tiempos. Es un discurso a partir del cual se puede –ésta es la pretensión, en todo caso– formular respuestas para todo o por lo menos indicar hacia dónde hay que buscar esas respuestas. Es un discurso totalizante, totalizador y, al mismo tiempo, es un discurso que legitima el carácter totalizante y totalizador de los discursos. Las grandes narrativas, las meta-narrativas de la modernidad, se expresan en términos de valores de tipo universal, de explicaciones que tienen una fundamentación última incuestionable, y de proyectos que pretenden alcanzar lo universal.

Tres cosas más en relación con la modernidad. En primer lugar, la modernidad es, quizá, la primera época que se percibe a sí misma como una época, es decir, que se percibe a sí misma como un momento particular insertado en un determinado proceso. Toda época toma sentido precisamente con relación al

punto preciso del proceso histórico en el cual se inserta. A partir del momento en que una época se considera a sí misma como tal –y esto ocurre, por primera vez, en sentido fuerte, con la modernidad–, el pasado da sentido al presente, o sea, el momento actual sólo se puede entender en referencia al pasado. Se hace al pasado responsable del presente y, al mismo tiempo, se carga al presente con la responsabilidad de configurar el futuro. ¿Resultado? El tiempo presente, el momento actual, el tiempo vivido en este momento, se transforma en tiempo útil para el futuro. El tiempo útil para el futuro es apertura sobre el porvenir y tiene la responsabilidad moral de que ese porvenir sea adecuado. La fe en el progreso que marca el discurso de la modernidad postula que el presente es, necesariamente, mejor que lo que había antes y peor que lo que acontecerá en el futuro, siempre que no se pongan obstáculos al proceder de la razón.

Ahora bien, si la modernidad comienza efectivamente hacia 1500, no será hasta el período de la Ilustración, es decir, un par de siglos más tarde cuando se tomará conciencia de que «algo empezó» allí por los años 1500 –por supuesto, no se tiene conciencia de esto en los años 1500– Es a partir de la toma de conciencia de que se vive una época determinada (con un inicio y un proceso de desarrollo) cuando se hace posible y se torna necesario elaborar la ideología que dé cuenta de esa época y que la legitime. Esto es precisamente lo que se hará, a lo largo del período de la Ilustración: elaborar la ideología legitimadora de ese cambio sociológico y tecnológico que empezó a acontecer allá por el 1500. Ideología legitimadora, pero también ideología programática, es decir, ideología que establece metas.

En segundo lugar, la modernidad es una época que se caracteriza por tomarse a sí misma muy en serio. La modernidad no bromea con la idea que tiene de sí misma como época, y cuando habla de sus propios valores lo hace de manera solemne. Esos valores parecen efectivamente muy serios, se trata de valores tales como el Progreso, como la Verdad, como la Emancipación. Una época que cree encarnar valores tan fundamentales, y que está convencida de ser la primera época que los representa de verdad, no tiene más remedio que tomarse a sí misma muy en serio. Veremos más adelante que la postmodernidad no consigue tomarse del todo en serio, ni siquiera cuando intenta desarrollar su propio discurso legitimador.

En tercer lugar, la modernidad es también un proyecto y un proceso de secularización. Los principios y los valores supremos, es decir, aquellos sobre los cuales se articulan la ideología y la axiología de una época y de una sociedad, ya no estarán en los cielos como en los tiempos anteriores a la modernidad. Se les hace bajar de la trascendencia para situarlos en el seno de la propia humanidad y en el corazón de la propia sociedad. Esto significa la muerte metafórica de Dios. La Ilustración es el asesinato de la figura de Dios en tanto que fundamentación última de los principios sobre los cuales debe basarse la sociedad. Lo que ocurre es que la modernidad no dejará vacante la plaza ocupada por Dios, sustituirá la figura de Dios por otros principios absolutos que tendrán, prácticamente, los mismos efectos. Dios desaparece, pero son sus dobles los que entran en acción. Esto no quita, por supuesto, que el proceso de secularización tendrá efectos importantes en contra del oscurantismo religioso, en contra de las arbitrariedades de un

poder que se presentaba como el simple brazo ejecutor de unos mandatos venidos de otro sitio.

La modernidad es, sociológica e históricamente, una época consciente de serlo y provista de un discurso legitimador, pero también es un proceso. Es un proceso que conducirá paulatinamente –y no porque esto estuviera preinscrito, de forma alguna, en los inicios de la modernidad–, hacia el gran desarrollo de la industrialización y hacia la «puesta al trabajo» del conjunto de la población. Puesta al trabajo de la población que constituye una innovación social y que requerirá el desarrollo de una serie de dispositivos y de una serie de técnicas. El hecho de que toda la población o, por lo menos, una parte importante de esta, porque ya sabemos que algunos sectores, como las mujeres por ejemplo, aun tardarán bastante tiempo en integrarse a este proceso, sea puesta al trabajo producirá una cadena de consecuencias. Centralidad del trabajo, auge de los valores relacionados con el trabajo, teorización de las razones por las cuales el trabajo y sus valores deben ser elementos centrales hasta para definir nuestra propia dignidad, etc. En la modernidad, considerada como proceso, aparecen fenómenos tales como la urbanización de las poblaciones y la comercialización de los bienes. El comercio es, obviamente, muy anterior a la modernidad, pero la mercantilización como principio articulador de una sociedad en todos sus aspectos, es algo que es propio de la modernidad. También aparece la burocratización de la gestión de lo social, con la construcción de unas instituciones y de unos dispositivos que llevarán a cabo el proceso de racionalización de las regulaciones sociales, de la gestión política, y de la esfera productiva.

La modernidad considerada como proceso alcanzará su más apurada expresión en una época muy reciente, tan reciente como la década de 1950, con el proceso de «la modernización» (el término mismo de «modernización» es un término relativamente reciente). La modernización se situará como uno de los principales valores políticos para los gobernantes, como aquello que las poblaciones deben perseguir y que los países deben realizar. La modernización se articula, como concepto y como proyecto, alrededor de la década de 1950, con el fin de impulsar decisivamente y de acelerar el proceso de la modernidad. Se trata de incrementar tanto como sea posible la racionalización de la economía y la racionalización de la sociedad. Su discurso se formula en términos tales como elevar la renta *per capita* de los países, maximizar el desarrollo de las fuerzas productivas, incrementar la productividad, maximizar la capitalización y la movilización de los recursos disponibles, mejorar la competitividad, incrementar el poder adquisitivo, etc.

En el plano político la modernidad pasa por generalizar el modelo democrático de participación política que se considera como la forma de funcionamiento político más adecuada para posibilitar el proceso de la modernización y extraer todos sus beneficios.

Hasta aquí, y aunque de forma muy esquemática, lo que entiendo por «la modernidad». Época en la que, sin duda alguna, aún estamos, época que no se puede enjuiciar en términos maniqueos, porque es demasiado compleja para ello, y que exige de nosotros que no escatimemos los matices en el momento de valorar sus implicaciones.

Ahora bien, lo que no conviene olvidar en ningún momento es que la modernidad ha tenido unos costos importantísimos. Ha sido necesario pagar un precio muy elevado para que todo este proceso se desarrollase y, en estos costos, en este precio, entra, entre otras cosas, una enorme cantidad de sufrimiento para las víctimas del proceso. Por ejemplo, para el campesinado, esa parte de la población que no encajaba muy bien en el proceso de la modernización, para los trabajadores, incluidos los artesanos, y por supuesto para las mujeres. En definitiva, para todos aquellos elementos considerados como marginales con relación a los valores fundamentales de la modernidad, para todo lo que se situaba en posición periférica con relación a los centros de poder de la modernidad, y para todas aquellas partes del mundo que se colonizaban a fin de que la modernidad se pudiese ir construyendo en otras partes del mundo.

Pasemos ahora a la postmodernidad. Al igual que la modernidad, la postmodernidad también debe considerarse en su vertiente sociológica y en su dimensión discursiva. El discurso de la postmodernidad es el discurso legitimador y programático de un cambio radical que está aconteciendo desde hace algunos años y que abre una nueva época.

Esa nueva época se inicia a mediados del siglo XX y, al igual que ocurrió con la modernidad, es una innovación, el ordenador en este caso, quien propiciará su constitución. Se trata de una innovación tecnológica mayor en el campo de las tecnologías de la inteligencia, y como tal innovación no puede sino incidir sobre el propio pensamiento, creando nuevas posibilidades de pensamiento, alterando y transformando algunas de sus características. Por supuesto, la computadora también incidirá

de forma muy importante en la esfera de la producción. Entre las muchas cosas que permite la informatización se encuentran, por ejemplo, la posibilidad de dispersar las unidades de producción, sin que importe la distancia entre ellas, de fragmentar sin límites el proceso de producción, y de gestionar de manera descentralizada enormes conglomerados de producción y de distribución. Las mega-multinacionales son posibles, en buena medida, gracias a las computadoras. El efecto que esto produce sobre las relaciones de fuerza que se habían instituido a través del proceso de la industrialización es enorme. Cuando una empresa tenía que estar ubicada cerca de su mercado potencial, cerca de sus fuentes de abastecimiento, y cerca de su centro de gestión, el peligro de desoír las demandas de los trabajadores era obvio. Pero a partir del momento en que el empresario puede dispersar a su antojo las unidades de producción y deslocalizarlas con relativa facilidad, las relaciones de fuerza entre el capital y el trabajo cambian drásticamente.

Siguiendo en el campo de la producción y de la economía, la informática permite a través del diseño asistido por ordenador, y de las simulaciones acelerar considerablemente el ciclo de transformación, renovación, e innovación de los productos. Acortar el ciclo que media entre un producto y su renovación, o la creación de un producto nuevo, exige que se acorte también el tiempo necesario para rentabilizar el producto. Ya no se precisa un amplio mercado de consumidores en el cual vaya penetrando lentamente un determinado producto hasta conseguir saturarlo. Lo que se necesita es menos consumidores, pero con un poder adquisitivo suficiente para que renueven con celeridad su parque de bienes tecnológicos. El ordenador acelera el *turn over* de los productos y la innovación tecnológica,

con lo cual ya no es necesario que una parte importante de la población disponga de un poder adquisitivo suficiente para comprarlos, porque el beneficio vendrá del sector que puede renovar sus productos a un ritmo rápido. Este aspecto, añadido al que hemos mencionado antes sobre la modificación de las relaciones de fuerza dibuja una sociedad que poco tiene que ver con el Estado de Bienestar social.

Por otra parte, el computador establece una nueva relación entre la realidad y su conocimiento. Ya no se trata de representar la realidad «tal y como es», lo cual constituía una de las exigencias de la racionalidad científica moderna. De lo que se trata ahora es de crear modelos plausibles de la realidad y optimizar su tratamiento. Cuantos más modelos plausibles, mejor, sin que sea preciso detenernos demasiado tiempo en saber si representan adecuadamente la realidad, lo que importa es multiplicar los modelos y las pautas de exploración de esos modelos, con el fin de buscar resultados y formulaciones que tengan un valor operacional y sugieran pautas de acción. Estamos ante una relación con el conocimiento bien distinta de la que había establecido la modernidad. Los conceptos modernos de «representación de la realidad», de «conocimiento como representación», e incluso de «verdad», pierden su utilidad y se abre paso de esta manera a la posibilidad de someterlos a una crítica radical. La postmodernidad, en tanto que discurso, se caracteriza, precisamente, por cuestionar unos conceptos que están perdiendo su utilidad.

Escritura, imprenta, ordenador... se trata de tres innovaciones mayores en el marco de las tecnologías de la inteligencia. Las dos primeras tuvieron efectos sociales y culturales

importantísimos, propiciando sendas revoluciones socio-culturales. Resulta razonable esperar que la tercera produzca otra revolución, y esta se llama postmodernidad.

En la época postmoderna la fuerza del trabajo como factor de rentabilidad económica entra en competición con otros elementos como son el conocimiento y la información. La modernidad supuso la puesta al trabajo de las poblaciones, la postmodernidad tiende a que el trabajo deje de desempeñar un papel vertebrador de la vida social y deje de constituir un valor central para las poblaciones. Si el valor trabajo deja de ser el valor vertebrador, habrá que sustituirlo por otro ¿por cuál?, ¿Cómo se conseguirá disciplinar las poblaciones, una vez que el valor trabajo haya perdido su centralidad?

Tuvieron que transcurrir dos siglos desde los inicios de la modernidad, para que se dieran las condiciones que permitieran elaborar el discurso legitimador de esa época y para tomar conciencia de que, efectivamente, era una época. Dos siglos, frente a las tres décadas que nos separan del inicio de la postmodernidad. Esto es significativo de la aceleración del tiempo histórico y del tiempo social, y explica, por otra parte, que el discurso legitimador de esta nueva época, la postmodernidad, sea aún un discurso confuso, diverso, contradictorio, incoherente, y fragmentado.

El discurso de la postmodernidad presenta dos dimensiones. Primero, una dimensión crítica, de demolición, de deconstrucción del discurso de la modernidad y de sus presupuestos ideológicos. En este sentido la postmodernidad es una antimodernidad. Segundo, una dimensión legitimadora de

la nueva época, junto con una propuesta programática.

La crítica del discurso de la modernidad pasa por hacernos ver cómo la razón, presentada como emancipadora, tiene en la práctica unos efectos de tipo totalitario. La razón constituye, entre otras cosas, un dispositivo de aniquilación de las diferencias, pero no de las diferencias en términos de desigualdades, sino de las multiplicidades en todos los ámbitos, incluido el ámbito de las culturas. La razón ordena, clasifica, universaliza, unifica, y para ello debe reducir, expulsar, neutralizar, suprimir las diferencias. En su discurso programático, la modernidad prometía progreso social y sabio dominio de la naturaleza, pero ha propiciado episodios de barbarie. Algunos de los defensores de la modernidad dejaron de serlo a partir del momento en que acontecieron cosas como la barbarie nazi, Mathausen o, Hiroshima. Las promesas de la modernidad no fueron cumplidas, y no sólo por los episodios de barbarie, sino también por las catástrofes ecológicas que han acompañado su pretensión de convertirnos en dueños y señores de la naturaleza.

Los grandes principios de la modernidad no eran sino simples historias que se contaban para legitimar una época. Las grandes narrativas eran narraciones engañosas que escondían enormes efectos de poder. Detrás de las bellas declaraciones sobre la autonomía del sujeto, y sobre la transparencia de la conciencia a sí misma, acechaban prácticas de sujeción. Pocos engaños han sido mayores. La verdad, la objetividad, las seguras fundamentaciones del conocimiento escondían, de hecho, valores particulares, disfrazados tras las pretensiones de neutralidad, de objetividad y de universalidad. En definitiva, lo

que se achaca a la modernidad no es haber matado a Dios, sino haber puesto en su lugar, en el lugar de los absolutos que estaban en los cielos, unos nuevos absolutos que desempeñaban los mismos efectos de manera más solapada.

El discurso legitimador de la postmodernidad insiste sobre la fragmentación, fragmentación de la realidad, fragmentación del sujeto y, también sobre el relativismo en el campo de los conocimientos y de los valores, pero sobre el relativismo ya tendremos oportunidad de extendernos en otros capítulos.

La modernidad instauró nuevas formas de dominación y la postmodernidad, también va a instaurar nuevas formas de dominación. Por lo tanto, no celebro, en absoluto, la entrada en la postmodernidad; lo que sí celebro es la desmitificación de la modernidad, lo que sí celebro es la crítica que se está realizando a la modernidad, una crítica que, si para algo sirve, es para sensibilizarnos hacia los efectos de dominación, los efectos de poder que los grandes principios de la modernidad generaban y a los que nos sometíamos sin siquiera saberlo.

¿Hay que movilizarse contra la postmodernidad? Entiendo que sí, pero, desde luego, no en nombre de la modernidad... ¿Hay que dar la espalda al discurso de la postmodernidad? Entiendo que no. Ignorarlo, desde una perspectiva maniquea, no querer escucharlo, no querer entenderlo, es una enorme trampa porque, mientras rechazamos el nombre, la cosa avanza. Nuestra subjetividad, nuestros modos de subjetivación, nuestra realidad más próxima, nuestro entorno social, todo esto, lo queramos o no, aceptemos o no la postmodernidad, se está modificando. Hay que tomar muy en serio el estudio y el análisis

del discurso legitimador de la postmodernidad, de su discurso programático, aún confuso, tanto para entender mejor esa modernidad que nos ha constituido y que forma nuestro modo mismo de pensar, como para intentar ver cuáles son esas nuevas formas de dominación que se avecinan con la postmodernidad. El lenguaje, el vocabulario de la postmodernidad es un vocabulario difícil. Está hecho de nuevos términos, de nuevos contenidos, de neologismos, de términos antiguos que cobran nuevos significados. Las dificultades son por lo tanto múltiples, pero hay que entrar en el discurso de la postmodernidad si queremos entender el presente.

## V. DEL ESTRUCTURALISMO AL POSTESTRUCTURALISMO, CAMINO DE LA POSTMODERNIDAD

Una de las cuestiones que más me preocupan acerca del momento presente, es la problemática de la postmodernidad. Entiendo que si queremos acercarnos a «la historia del presente» no nos queda más remedio que prestar una atención muy intensa al fenómeno de la postmodernidad, intentando problematizarla y trazar su genealogía. Para ser rigurosos, este análisis debería arrancar del siglo XVI, con el Renacimiento y la constitución de la ciencia moderna, deteniéndose en el siglo XVIII y la ideología de la Ilustración, para desembocar finalmente en la revolución informática acaecida en la segunda mitad del siglo XX, pero nos vamos a limitar aquí a unos antecedentes mucho más próximos dejando para más adelante el análisis global.

A mi entender, hay que hacer remontar estos antecedentes próximos a la década de los sesenta. Obviamente la década de los sesenta no es, ni mucho menos, el momento en el cual se conceptualiza la postmodernidad, pero sí es la época en la cual

se empiezan a fraguar las precondiciones para que la postmodernidad pueda ser pensada como tal.

Así que nos vamos a limitar a un período muy corto, no más de tres décadas. Lo que marca el inicio de ese período es la constitución y el auge –un auge importantísimo– del estructuralismo. En efecto, el estructuralismo va a abrir caminos para la ulterior formulación de la idea de postmodernidad. Lo va a abrir, tanto en el sentido positivo, es decir, destruyendo obstáculos (aquello contra lo cual se constituye precisamente el estructuralismo), como en términos negativos, levantando nuevos obstáculos que pronto quedarán evidenciados como aquello que marca los límites del estructuralismo, me estoy refiriendo a los caminos que el estructuralismo cierra equivocadamente. Tanto en los caminos que abre el estructuralismo como en los que cierra se encuentran los elementos que permitirán alumbrar un tipo de pensamiento que insisto en llamar postmoderno.

Esto nos lleva a detenernos brevemente sobre el concepto de estructura. Hoy, el concepto de estructura es de un uso social absolutamente denso, densísimo, no sólo en los medios estrictamente académicos sino también en lo que los estadounidenses llaman «la clase instruida», es decir, la gente con una formación universitaria o semejante y hasta en el lenguaje de la vida cotidiana. Utilizamos constantemente el término estructura: hablamos de estructuras, de estructuración, de si un informe está bien o mal estructurado, hablamos de estructuras profundas, de estructuras latentes, de infraestructuras, de estructuras de la personalidad, de la estructura del lenguaje, de la estructura de los mitos, de la estructura de una

novela, de la estructura de una película, de la estructura de un relato y hasta hablamos de desestructuración. El término «estructura» es tan habitual en el habla cotidiana que nos impide ver que es un término sumamente reciente. Hace un tiempo no tan lejano, ni se nos hubiera ocurrido pronunciar la palabra «estructura». Si uno consulta los diccionarios del siglo XVII, que es cuando aparece por primera vez el término «estructura» verá que se trata de un término exclusivamente reservado al campo de lo arquitectónico. ¿Qué es una estructura? Una estructura es, cito literalmente la definición que en aquellos tiempos se daba: «la forma en la que un edificio está construido». Uso técnico especializado, sólo se refiere a lo construido y concretamente a los edificios. En el siglo XVIII, el sentido de la palabra «estructura» se modifica y se generaliza adquiriendo un mayor grado de abstracción: la estructura se define como «la forma según la cual las partes de un ser concreto (de cualquier ser concreto que esté constituido por partes) se organizan (el concepto de organización, es clave) en un todo». Este es el significado que va tomando el término «estructura».

El hecho de que un término figure en un diccionario no significa que tenga una presencia efectiva en el habla, en el uso social del lenguaje; de hecho, habrá que esperar bastante tiempo para que el término estructura penetre en los usos lingüísticos. Por ejemplo, Hegel no utiliza nunca el término estructura. Hegel habla mucho de sistemas, el concepto y la noción de sistema es fundamental en la obra de Hegel; pero la palabra estructura no aparece en sus escritos –ni qué decir que no los he leído todos, me fío simplemente de lo que dicen los especialistas que sí los han leído. Por su parte, Marx utiliza muy

poco el término estructura; en general, los jóvenes hegelianos –Marx entre ellos– utilizan muy poco el término estructura. Habrá que esperar hasta el siglo XX para que la palabra estructura empiece a aparecer en obras importantes. Quizá, una de las primeras obras importantes donde la palabra estructura aparece –y esta obra consagra el uso del término estructura– es el famoso libro de Durkheim que se publica en 1895: *Las reglas del método sociológico*.

Si bien el término «estructura», con su actual significado, es bastante reciente, el «estructuralismo» constituye un neologismo aun mucho más reciente. Este neologismo se constituye en las dos primeras décadas del siglo XX, o sea, entre 1900 y 1920. Curiosamente, es en psicología donde el estructuralismo se empieza a configurar. Se configura en el marco de la orientación gestaltica, o teoría de la forma, en oposición a las orientaciones funcionalistas de la psicología. El estructuralismo fue pues, en buena medida, una invención de los psicólogos.

Sin embargo, es en el campo de la lingüística donde el estructuralismo se configurará con la mayor nitidez. El *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure constituye un elemento decisivo para su emergencia. Ahora bien, Saussure no habla propiamente de estructuralismo; utiliza, ciertamente, el término estructura, pero recurre a él con escasa frecuencia. Lo que estabilizará el concepto y el uso de la palabra «estructuralismo» no será directamente la propia obra de Saussure, sino las lecturas que hace de esta obra la escuela de Praga, a través de Troubetzkoy, Jakobson, y Hjelmslev, entre otros. El danés Hjelmslev será uno de los primeros que hablarán

en 1939 del «estructuralismo» como programa fundacional, como proyecto, y como método para la lingüística. Por lo tanto, es la Escuela de Praga la que estabilizará el uso del término estructuralismo llenándolo de un contenido concreto.

Sin embargo, no será la Escuela de Praga ni tampoco la lingüística las que popularizaran el estructuralismo. Será la antropología con Claude Lévy–Strauss, la que popularizará el estructuralismo y que estará en el origen del movimiento estructuralista. Claude Lévy–Strauss, primero en 1949, con la publicación de su tesis: *Las estructuras elementales del parentesco*, pero sobre todo, con la publicación en 1955 de *Tristes trópicos*, lanzará la nave estructuralista para un corto pero intenso viaje. *Tristes trópicos* conocerá un éxito de público impresionante trascendiendo el marco estrictamente universitario–académico para llegar a un público mucho más extenso. El éxito mediático, el éxito de ventas, la presencia en la radio, la multitud de conferencias contribuirán a potenciar el prestigio del estructuralismo en el ámbito propiamente universitario.

Ocurre con bastante frecuencia que ciertos eventos totalmente contingentes producen unos efectos que, con el paso del tiempo aparecen como «naturales y necesarios», olvidándose que tan sólo la casualidad estuvo en su origen. Pues bien, en referencia al estructuralismo ocurre que Lévy–Strauss se va a Estados Unidos donde encuentra a un refugiado, huido del nazismo, cuyo nombre es Jakobson.

Entre Lévy–Strauss y el lingüista Jakobson se fragua una amistad y una relación bastante profunda, que influirá sobre las

formulaciones de Lévy–Strauss ayudando al nacimiento del enfoque estructuralista en antropología.

En definitiva, el estructuralismo como movimiento cultural se gesta en los primeros años cincuenta, se afirma a lo largo de toda la década de los cincuenta –la fecha de 1955, con *Tristes trópicos*, es una fecha emblemática– y se consolida en la década de los sesenta. Existe incluso un año de la década de los sesenta, el año 1966, que será llamado «el año estructuralista», marcando el apogeo de ese movimiento. El estructuralismo empieza su declive, en esa misma década de los sesenta, en relación con un acontecimiento famoso, y para algunos entrañable, Mayo del 68. Este acontecimiento inicia el declive del estructuralismo. Pero el estructuralismo no se va a agotar con el impacto de Mayo del 68, y seguirá brillando hasta mediados de la década de 1970 y, a partir de 1975, dará paso a lo que se suele llamar el «postestructuralismo». Tenemos, por lo tanto, dos décadas, de 1955 hasta 1975, de *zeitgeist*<sup>1</sup> estructuralista, de espíritu del tiempo estructuralista. Fenómeno muy localizado en Francia, pero que deja rápidamente de ser una peculiaridad local, trascendiendo a muchos otros países. En resumen, dos décadas de *zeitgeist* estructuralista, dos décadas durante las cuales el estructuralismo se convierte, prácticamente, en el movimiento de pensamiento hegemónico. Tiene una presencia intensa que todo lo impregna.

En aquella época, hasta los entrenadores de fútbol se preguntan muy seriamente si el estructuralismo puede serles

---

1 *Zeitgeist* es una palabra en alemán que puede traducirse al español como «espíritu del tiempo» o «espíritu de la época». Hace referencia al clima, ambiente o atmósfera intelectual y cultural de una determinada era. [N. e. d.]

útil para sus planteamientos tácticos. ¿Quién puede permitirse el lujo de ignorar al estructuralismo en estas dos décadas? Prácticamente nadie. Y, ¿quién puede resistir a dejarse impregnar, de alguna forma, por este *zeitgeist* cultural que es el estructuralismo? Prácticamente nadie.

¿En qué contexto se constituye el estructuralismo? Creo que hay que diferenciar dos aspectos: por una parte, el contexto del pensamiento y, por otra parte, el contexto institucional de la academia. En el contexto del pensamiento, lo que domina en el momento en el que el estructuralismo se constituye, es la orientación fenomenológica. La orientación fenomenológica, con Husserl a su cabeza, es una orientación que se ha ido dibujando y que ha ido tomando fuerza a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Fenomenología, «filosofía de la conciencia», por lo tanto, y también existencialismo. Por los inicios de la década de 1950, Jean Paul Sartre, Merleau Ponty y toda una «movida intelectual» fenomenologista y existencialista, ocupan la primera plaza de la escena de pensamiento, por lo menos en Francia. Volveremos sobre la fenomenología puesto que es contra ella, contra lo cual se constituye precisamente el estructuralismo.

Por su parte, el contexto académico se caracteriza en aquellos años por un recelo importantísimo en contra de las ciencias sociales. Las ciencias sociales no están bien vistas desde el *establishment* universitario. A finales de la década de 1940, principios de la década de 1960 son las viejas «humanidades» las que reinan en la vieja Sorbona. Las humanidades pretenden legislar sobre las ciencias sociales, considerándolas como un género menor con relación a la filosofía y afirmando que es la

filosofía quien debe evaluar y decir lo que tienen que hacer las ciencias sociales. Por otra parte, es un contexto académico en el cual determinados saberes son marginados de manera sistemática, entre ellos figuran el psicoanálisis, el marxismo y también la lingüística. Existen departamentos de filología, de estudios literarios, de literatura, pero no de lingüística. Habrá que esperar bastante tiempo, concretamente al 68, para que se creen estos departamentos.

En el plano del pensamiento, el estructuralismo se constituye contra buena parte de lo que se ha denominado la «metafísica occidental» moderna, es decir, se constituye contra Descartes, contra Kant, contra Hegel. En el plano académico se constituye contra los poderes establecidos en la academia. Por lo tanto, el estructuralismo es, por una parte, un movimiento crítico hacia los saberes académicos y, por otra parte, una puerta abierta para la entrada en la universidad de aquellos saberes que habían sido reprimidos por el *establishment* académico. Al mismo tiempo, constituye un intento de proporcionar a las ciencias sociales una legitimidad que la institución académica les negaba. Es una defensa de las ciencias sociales acompañada de una exigencia de rigor científico y metodológico que permita, efectivamente, que las ciencias sociales no aparezcan como algo que debe estar supeditado a la filosofía. Reivindicación de científicidad para emanciparse de la tutela de la filosofía.

Si miramos cuales han sido las filiaciones más directas del estructuralismo, encontramos curiosamente una filiación comtiana, es decir, una filiación positivista que se manifiesta muy claramente a través del deseo de científicidad que caracteriza al estructuralismo. Otra filiación, la filiación

durkheimiana, no hace sino devolvernos a Comte, porque lo que hace Durkheim es retornar a Auguste Comte, lo que constituirá el punto de anclaje, el punto fundacional de la sociología, a saber, la consideración de que la sociedad es una estructura, es un sistema, de que el todo es más que la suma de sus partes, y no es reductible a los elementos que la componen. Perspectiva holista o globalista, que será fundamental para el desarrollo de la sociología. Perspectiva que está ya en Comte y que Durkheim contribuirá a potenciar en los inicios del siglo XX.

La filiación comtiana y la filiación durkheimiana se completan con la filiación saussureana. La filiación saussureana es tan fundamental para el estructuralismo que vale la pena detenernos un momento sobre ella.

¿Qué nos dice Saussure? En primer lugar, que la lengua es sistema; que la lengua, como tal, debe ser estudiada en sí misma, por sí misma, como sistema. En segundo lugar, que la lengua está compuesta por «signos», es decir, por unidades discretas. En tercer lugar, que la lengua es autorreferencial; Saussure no utiliza este término, por supuesto, pero afirma que la lengua se cierra sobre sí misma. Esto parece bastante claro: el signo no une a una cosa con su nombre –vieja idea que no tiene sentido–, sino que une a un concepto –podemos llamarlo un significado con una forma –podemos llamarle significante– que tiene una expresión acústica o gráfica. Lo que queda unido en el signo no es una cosa, un referente, por una parte, y su nombre por otra, sino un concepto y una determinada forma acústica o gráfica. Y esta unión, dice Saussure, es puramente arbitraria. No hay ninguna relación necesaria entre el significado, el concepto y lo que lo expresa, el significante, la forma, que es totalmente

arbitraria. No hay «motivación», todos lo sabemos. La relación entre el concepto de caballo y la palabra, o el significante, caballo es tan arbitraria como la que une la palabra caballo con el referente denotado por esta. Por lo tanto, la cosa, el referente, lo que está fuera del sistema de los signos, es algo que debemos excluir de la lingüística. El estructuralismo es, por lo tanto, una exclusión del referente. No necesitamos el referente para entender la lengua, está fuera y es en ese sitio donde debe permanecer, fuera de la lingüística, para que la lingüística pueda desarrollarse como disciplina científica.

Estos presupuestos nos llevan hacia una primera dicotomía: la dicotomía significante–significado. El signo está dicotomizado: significante, por una parte, significado, por otra, un elemento en presencia, el significante, y otro en ausencia, el significado. Esto es importantísimo para entender el estructuralismo: el signo, unidad constitutiva de la lengua, no tiene ningún valor en sí mismo, carece de valor positivo, no se le puede atribuir valor alguno. El valor del signo resulta de su posición, del lugar que ocupa con relación a todos los demás signos, es una diferencia, el signo es un elemento diferencial.

¿Qué significa esto? Significa, sencillamente, que lo que no debemos hacer es centrarnos sobre los términos que están en relación; lo que debemos hacer es analizar las relaciones entre los términos, y esto es algo totalmente distinto. ¿Resultado? Se excluyen los contenidos concretos en favor de los aspectos formales. No es el contenido del signo lo que nos debe preocupar, sino el sitio que ocupa el signo con relación a otros signos. Se excluyen los contenidos concretos, se privilegian los aspectos formales y, por lo tanto, se privilegia el significante

sobre el significado, y este privilegiar el significante sobre el significado es algo que los últimos desarrollos del estructuralismo, y sobre todo el postestructuralismo, enfatizarán, llevándolo hasta sus últimas consecuencias. Otra forma de decir esto es, simplemente, que el código precede siempre al mensaje y es independiente del mensaje, lo determinante es el código, no el mensaje.

Segunda dicotomía: la dicotomía entre la lengua y el habla, entre la lengua y la palabra. El habla está determinada por la lengua, por el código; la palabra, el habla, es tan sólo una manifestación, una concreción, una expresión particular a partir de la lengua. Pero el habla, la palabra, no aporta absolutamente nada al fenómeno de la lengua, al sistema de la lengua y esto significa que para entender la lengua tenemos que dejar de lado sus manifestaciones circunstanciales, tenemos que dejar de lado la palabra. De la palabra ya se ocuparán los psicólogos, si quieren, pero no los lingüistas. Lo que debe interesar a los lingüistas es la lengua, no el habla. El hablante se limita a usar la lengua, no le aporta nada. Para constituir la lingüística tenemos que apartar al sujeto, excluir al que habla.

Y, por fin, tercera dicotomía: sincronía–diacronía. Para entender mejor el sentido de esta dicotomía, puede que lo más adecuado sea recurrir a la famosa metáfora del ajedrez. Es el propio Saussure quien nos dice que para tomar una decisión lo que importa cuando se está jugando al ajedrez es el lugar que ocupan las piezas sobre el tablero, con su valor diferencial, las combinaciones posibles entre estas piezas. El cómo se ha llegado a esa situación, es decir, la historia que nos ha conducido a esa configuración particular del tablero puede ser interesante,

pero a la hora de decidir resulta puramente anecdótica. ¿Qué más da el camino por el cual hemos llegado a tal situación? Es la configuración de la situación la que condiciona nuestra decisión. Por lo tanto, hay que analizar la estructura como tal, no hay que preocuparse por la manera en la que esta estructura se ha configurado. Hay que excluir la diacronía, privilegiar la sincronía, expulsar la historia fuera de nuestras preocupaciones.

Desde el estructuralismo se excluyen, pues, una serie de cosas que parecen muy importantes. Se excluye el referente, se excluyen los contenidos, se excluye el sujeto y se excluye la historia. Muchas exclusiones, sin duda demasiadas, pero es efectivamente esta gran «operación de exclusión» la que definirá al estructuralismo.

El estructuralismo se constituye a partir de las filiaciones que he mencionado, pero también en contra de las orientaciones dominantes en el pensamiento culto de los años cincuenta. En contra, por ejemplo, de la fenomenología, ¿qué es lo que se privilegiaba en la fenomenología? Lo que quedaba privilegiado en la fenomenología era, y esta es una expresión famosa, «el retorno a las cosas mismas», «ir directamente a las cosas». Esto significaba que existía, según la fenomenología, una posibilidad de acceso inmediato, no mediatizado, a las cosas, una experiencia directa de las cosas y también una experiencia directa de nosotros mismos, un acceso inmediato a nosotros mismos. Acceso no mediatizado por nada, ni por el lenguaje, ni por cualquier otra cosa: transparencia del sujeto a su propia conciencia. Lo que Derrida llamará más tarde la metafísica de la presencia y denunciará como tal metafísica, cuestionando que las cosas sean inmediatamente presentes a nuestra conciencia.

La fenomenología pone el acento sobre lo vivencial, sobre la experiencia vivida, sobre la subjetividad como elemento constituyente de nuestra experiencia de las cosas y de nuestra experiencia de nosotros mismos. También pone el acento sobre la descripción. Lo que tenemos que hacer es proceder a una descripción lo más directa posible de las cosas mismas. Una descripción sin «presupuestos», una descripción que hay que descontaminar, para que sea válida, de todo lo que la puede enturbiar.

Según la fenomenología, el mundo es transparente a la conciencia del sujeto, pero con la condición de que se tomen las precauciones metodológicas apropiadas. Para que el mundo sea transparente (no olvidemos que Husserl propugna un ideal de cientificidad) hay que desembarazar la conciencia de todo aquello que la constriñe y la distorsiona. El mundo es transparente a la conciencia del sujeto, y la conciencia del sujeto también es transparente a sí misma, pero siempre que se proceda con la metodología adecuada. Por ejemplo, una conciencia alienada, obviamente, no es transparente a sí misma. La transparencia de la conciencia para la propia conciencia, y la transparencia del sujeto para sí mismo, son cuestiones que Sartre y el existencialismo enfatizarían con insistencia. El sujeto consciente, la conciencia del sujeto y el poder de la conciencia se encuentran situados en primer plano por la fenomenología. En esta línea, el conocimiento pasa por interrogar con rigor la conciencia del sujeto e interrogar nuestra propia conciencia. Es contra todo esto contra lo cual el estructuralismo se constituye.

Lo que nos dice el estructuralismo es, en primer lugar, que la conciencia es opaca para sí misma, que el sujeto y la conciencia

están constituidos, no son constituyentes. Están constituidos por el lenguaje, por el código, por las estructuras, por la cultura, por el inconsciente... Si están constituidos, es inútil interrogar la conciencia del sujeto. Lo que hay que interrogar es aquello que habla en el sujeto, aquello que habla a través del sujeto y de lo cual el sujeto no tiene conciencia, ignorando incluso que algo está hablando a través de él. En términos radicales, hay que eliminar al sujeto, al sujeto de la modernidad, al sujeto de la fenomenología, al sujeto como conciencia transparente a sí mismo. En la medida en que el sujeto es un efecto del lenguaje, es un efecto de determinadas estructuras, es un efecto de la cultura, y es un efecto del inconsciente, resulta absurdo interrogar su conciencia.

Aquí, se dibuja ya lo que Foucault llamará metafóricamente «la muerte del hombre», expresión que desencadenará el consabido escándalo. La muerte del hombre está ya en un planteamiento que exige eliminar radicalmente al sujeto de la modernidad.

El estructuralismo nos dice también otras cosas: nos dice también que el empiricismo es el camino adecuado, pero que el empiricismo practicado por la fenomenología es «ingenuo». La descripción que pretende la fenomenología está siempre mediatizada. No podemos limitarnos a lo que está «directamente presente», a aquello que se da «inmediatamente» en nuestra experiencia. Tenemos que buscar lo que se oculta detrás de la experiencia y la posibilita, hay que indagar lo que está detrás de las apariencias engendrando lo manifiesto. Hay que ir detrás de los hechos para ver qué es lo que los produce, hay que buscar, por lo tanto, las estructuras

latentes, las estructuras que no son visibles. La verdad se oculta detrás de lo que se ve, yace en las profundidades recubiertas por las apariencias. La metáfora del investigador es la de un buceador.

Bien, con este planteamiento antifenomenológico, lo que se excluye es la conciencia, lo que se excluye es el sujeto, lo que se excluye es la presencia inmediata, lo que se excluye es el referente porque es exterior al código, lo que se excluye es el contenido porque es secundario con relación al código, lo que se excluye es la palabra porque se excluye de forma más general todo lo que son manifestaciones circunstanciales de una estructura. Se excluye la diacronía, la historia, porque lo que importa es la situación, no cómo se ha llegado a ella. Lo que se excluye es el significado y se excluye sobre todo la vieja idea según la cual los significados estarían en nuestra cabeza. Solemos creer que disponemos en nuestra mente de unos significados y que éstos van en busca de unos significantes que permitan comunicarlos, que permitan transmitirlos. Creemos que el significado es primero con relación a los significantes. Es una idea de la cual, pese al «giro lingüístico» nos cuesta mucho desprendernos y admitir que lo que es primero es el significante.

En definitiva, y esto es importante, el estructuralismo cierra el paso al sujeto porque, para poder constituirse, necesita rechazar el psicologismo, rechazar la fenomenología y rechazar la hermenéutica. El estructuralismo también cierra el paso a la historia, porque para poder constituirse tiene que encontrar invariantes, tiene que encontrar estabilidades, tiene que encontrar universales. En el fondo, el estructuralismo cierra el paso a la historia porque es un cientismo, y todas las posturas cientistas,

son alérgicas a la historicidad. En efecto, si el conocimiento es objetivo, entonces se trata necesariamente de un conocimiento que trasciende sus condiciones históricas de producción, que se autonomiza con relación a ellas.

Las exclusiones a las que procedió el estructuralismo tuvieron múltiples implicaciones para las diferentes ciencias sociales.

Para la sociología esto significó favorecer los enfoques que enfatizan las determinaciones estructurales y que minimizan el papel del agente, privilegiando a Durkheim frente a Weber.

Para la orientación psicoanalítica el estructuralismo significará rechazar la psicología del ego y volver, con Lacan, a la ortodoxia freudiana, dando la primacía al id, al «ello».

Para la crítica literaria implicará poner entre paréntesis al autor –Foucault irá más lejos y hablará de «la muerte del autor»–, a sus intenciones, porque, para la comprensión de su obra, el autor –lo que pretendía, lo que quería y quién es– no tiene ninguna importancia.

Para la historia el estructuralismo significará que hay que acabar con la centración sobre «*l'événementiel*», sobre los acontecimientos, sobre los personajes de la historia; que hay que ir –y es lo que hará *L'École des Annales*– hacia una congelación de los períodos históricos, hacia las largas duraciones donde los pequeños eventos pierden toda importancia. Congelar la historia en largos tramos que se puedan estudiar como estructuras.

¿Cómo se ubica el estructuralismo en el eje

modernidad–postmodernidad? El estructuralismo participa muy directamente de algunos de los presupuestos fundamentales de la modernidad. Participa de la cientificidad, participa, por lo tanto, del lugar privilegiado que se concede a la razón, y a la razón científica muy particularmente, participa de cierto esencialismo, de cierta creencia en una naturaleza humana, participa de la búsqueda de universales, participa del paradigma de la profundidad, es decir, el buscar lo que se esconde detrás de...

Pero aún participando de estos supuestos, claramente modernos, el estructuralismo también cuestiona algunos de los supuestos básicos de la modernidad: concretamente, la idea de un sujeto autónomo, de un sujeto creador de sí mismo y creador de la historia, participa de la crítica al sujeto como conciencia transparente a sí misma.

Jugando en dos tableros: en el tablero de la respetabilidad científica y en el de la crítica a la modernidad, el estructuralismo alcanzará una enorme influencia en el seno del mundo cultural e intelectual. Pero, es precisamente cuando estará en el apogeo de su reconocimiento, cuando marcará el pensamiento de toda una época, es en ese preciso momento cuando estallará lo que nadie, ni pensadores estructuralistas ni de otro tipo, había conseguido prever: estallará el Mayo del 68, que será, llanamente, letal para el estructuralismo.

En primer lugar, Mayo del 68 es un «acontecimiento», es algo *«événementiel»*, y como tal, es algo que el estructuralismo rechaza de principio como intrascendente. Se pretendió restar importancia a las pintadas, a las manifestaciones y a los

disturbios callejeros, diciendo: «*las estructuras no bajan a la calle*», efectivamente las estructuras no bajaron a la calle... Más tarde, Lacan quiso rectificar, diciendo que: «*son las estructuras las que han bajado a la calle*»... Pero, durante los acontecimientos de aquel mayo no eran las estructuras las que estaban en las calles, eran los agentes, eran los sujetos. Por otra parte, Mayo del 68 también cuestionó los discursos totalizantes y globalizantes, relegitimando lo local, lo particular, lo específico. No olvidemos que muchos de los movimientos sociales actuales, centrados en características particulares, como feminismo, movimiento gay, ecologismo etc., guardan cierta relación con las aportaciones de Mayo del 68: sospecha hacia todo lo que se presenta como totalizante, como globalizante, como universalista... y, claro, el estructuralismo se presentaba como tal. Mayo del 68 crea las condiciones para la implosión del estructuralismo, pone en marcha una bomba de relojería que será mortal para el estructuralismo, pero, paradójicamente, también crea, al mismo tiempo, las condiciones para su institucionalización y para que el estructuralismo alcance sus mayores cuotas de poder. En efecto, Mayo del 68 desestabiliza el establishment universitario, lo resquebraja, y con ello abre las puertas para su colonización por parte de quienes se habían quedado fuera de él, es decir, los estructuralistas. Mayo del 68 destruye el estructuralismo y simultáneamente lo convierte en una corriente académicamente dominante o, si no dominante, por lo menos muy bien instalada.

La implosión del estructuralismo dará paso al postestructuralismo. Este se constituye sobre la base de una crítica del estructuralismo, de una denuncia de las aporías o de

los «impasses» del estructuralismo. En primer lugar, lo que se cuestiona –lo cuestionarán Foucault, Derrida y muchos otros– es el cientismo que marca al movimiento estructuralista. También se cuestiona la asunción acrítica por parte del estructuralismo de muchos de los supuestos de la modernidad. Se critica, por ejemplo, el hecho de que el estructuralismo retorne al criterio y el principio de la razón científica aceptando conceptos como el concepto de verdad, el concepto de certeza, el concepto de objetividad y se lance, en definitiva, a la búsqueda de fundamentos seguros y últimos para el conocimiento; participando de lo que el neopragmatista Bernstein ha llamado la «ansiedad cartesiana por la certeza».

Entre las muchas cosas que el postestructuralismo critica del estructuralismo se encuentra el humanismo. En efecto, el humanismo late en el estructuralismo, pese a que el estructuralismo participe, paradójicamente, de «la muerte del hombre». La búsqueda de invariantes, de universales, de constantes transculturales, que no sean ni históricas, ni contingentes, evidencia un esencialismo profundo y la creencia en la existencia de la «naturaleza humana».

Otra de las cosas que se critican es la excesiva estabilidad que conceden los estructuralistas a la relación significante–significado. En efecto, a pesar de excluir radicalmente el referente, Saussure seguía pensando que, en definitiva, el signo permite hablar del mundo, y, por lo tanto, que el signo sigue vinculado, de alguna forma, con el referente. Para Saussure, el significado depende del significante y de su posición con relación a los demás significantes, pero, dentro del signo, significante y significado guardan una relación

permanente. Los postestructuralistas consideraran, por su parte, que conviene añadir una 's' al final de la dicotomía saussureana: significante–significado(s) ¿Por qué? Pues, porque un significado es sólo un momento particular de un proceso sin fin de significación, es un momento de un juego infinito entre los significados de los significantes.

El postestructuralismo manifiesta un desacuerdo radical con el ahistoricismo estructuralista. La exclusión de la historia se considera inadmisibile y Foucault desempeñará un papel importantísimo en esta crítica. Pero, cuidado, cuando se recupera la historia desde el postestructuralismo, cuando se imprime movimiento a las estructuras, reinsertando en ellas su génesis y su dinámica, no se retoma, por supuesto, el concepto de la historia propio de la modernidad. Se rechaza la historia como continuidad, la historia como dimensión vectorizada, la historia como algo que avanza de forma progresiva hacia determinadas metas que siempre mejoran las anteriores. La concepción de la historia que propone Foucault es otra, es discontinuista, no finalista y no evolucionista.

En cierta medida se puede decir que el postestructuralismo es un estructuralismo historizado, o sea, es la reintroducción de la historia en la estructura. Y aquí reviste una importancia muy especial Mijail Bajtin, a través de su influencia sobre algunos estructuralistas que pronto dejarán de serlo, Kristeva entre ellos. Bajtin nos enseña que no se puede hacer el «impasse» sobre la trama histórica, aun cuando sean los textos lo que interese y no su génesis. No se puede contornear la historia, la trama histórica, porque resulta que todo texto es intertextual (será Kristeva quien forjará y difundirá el término «intertextual»),

pero, a través de la «dialógica» de Bajtin, la idea ya estaba ahí). Todo texto es intertextual, en todo texto hablan otros textos, en todo texto están presentes de alguna forma los textos anteriores, en definitiva todo texto es polimorfo. Los postmodernos añadirán que, en el ámbito de significado por lo menos, también los textos que vendrán después marcan la lectura del texto –en este sentido, según Derrida, el significado es indeterminable e indecidible–. Después de Bajtin es difícil no aceptar la incontornabilidad de lo histórico, aunque pretendamos limitarnos al texto.

Por fin también se cuestiona la exclusión del sujeto. El sujeto reaparecerá de forma indirecta, mediante las prácticas no discursivas, que forman parte del *hors texte*, de lo que está fuera del texto. Pero también aparecerá de forma directa como consecuencia de las líneas que se desarrollaron al margen de la lingüística estructuralista. Entile Benveniste, ya a finales de la década de 1940, desarrolló, al margen del estructuralismo, una teoría de la enunciación que situaba al sujeto como elemento incontornable de la lingüística. En efecto, la lengua es un sistema, pero es un sistema que es hablado, que se utiliza, y si queremos entender convenientemente ese sistema que es la lengua, también tenemos que tomar en consideración a quien la práctica. El sujeto de la enunciación, entendido como el que enuncia, debe ser tomado en consideración, aunque sólo sea porque muchos enunciados incluyen la palabra «yo». ¿Cómo podemos dar cuenta de ellos sin tomar en cuenta, precisamente, al enunciador? El punto de vista de Benveniste cobrará actualidad cuando el estructuralismo empiece su declive, conectando decisivamente con el desarrollo de la pragmática.

El sujeto, a través de la toma en consideración del habla, de la palabra, se reintegra a las estructuras, vuelve a estar presente en ellas. Pero, cuidado, no es el sujeto de antes, no es el sujeto de la modernidad, no es un sujeto instituyente. El sujeto está constituido, es cierto, pero aunque esté constituido, tiene un papel activo. Es a partir de esa reintegración del sujeto, sobre todo del sujeto locutor, que se desarrollará algo muy importante, por lo menos para la psicología social: me estoy refiriendo a la orientación discursiva, y al análisis del discurso. De haber seguido bajo el imperio estructuralista, estas orientaciones no tendrían la más mínima aceptación, es la crítica postestructuralista del estructuralismo (y la reaparición del locutor) lo que las ha hecho posible.

En definitiva, ¿qué queda del estructuralismo en el seno del postestructuralismo? Básicamente, la muerte del hombre. Lo que se conservará, básicamente, será el asesinato del «sujeto consciente» de la modernidad. Este está muerto y bien muerto. Es quizá lo único que el postestructuralismo recoge con toda nitidez del legado del estructuralismo, junto con algunos otros aspectos de menor importancia.

El estructuralismo abrió las puertas a la postmodernidad cultural tanto a través de su trabajo de demolición del sujeto consciente y de la filosofía de la conciencia, como a través de sus propios impasses y de los límites de su propio planteamiento. Lo que el estructuralismo excluyó por principio, tenía que irrumpir con fuerza en algún momento, simplemente porque no era creíble mantenerlo fuera, y con ello también irrumpiría el pensamiento postmoderno.

## VI. INCITACIONES FOUCAULTIANAS

Estoy convencido de que, dentro de un tiempo, cuando sea posible elaborar seriamente la genealogía de la postmodernidad porque esta ya haya alcanzado un grado suficiente de cristalización, las formulaciones de Michel Foucault aparecerán claramente como elementos constitutivos de dicha genealogía. Me refiero, claro esta, a la dimensión cultural, o discursiva, o ideológica de la postmodernidad, es decir al pensamiento postmoderno y no a las dimensiones tecno-estructurales, socio-económicas, o geopolíticas de la época postmoderna. Por otra parte, también estoy convencido de que difícilmente conseguiremos entender lo que está en juego en la transición desde la modernidad hacia la postmodernidad si no prestamos una atención particular al fenómeno del poder y a sus transformaciones. Acabo de mencionar dos de las razones por las cuales es imprescindible que nos detengamos un momento sobre ese extraño personaje que fue Foucault y sobre esa extraña obra que es la obra de Foucault.

Foucault fue un personaje desconcertante, incluso su propia muerte fue desconcertante. Era una muerte anunciada desde

hacía tiempo, y Foucault sabía perfectamente que esta le estaba esperando ineluctablemente a la vuelta de la esquina. Sin embargo, no sé cómo se las arregló pero consiguió mantenerla suficientemente secreta para que, cuando aconteció, nos sorprendiera a todos. Hasta en esto consiguió desconcertarnos. Curiosamente Foucault fue a morir a La Salpêtrière, el famoso hospital psiquiátrico que había estudiado en su juventud para formular su problematización de la enfermedad mental.

Sobre Foucault se han dicho muchísimas cosas, algunas muy bellas. Se ha dicho, por ejemplo, que a partir del momento en que Foucault trabajaba un tema y daba a conocer el resultado de sus trabajos sobre esa cuestión, se instauraba automáticamente «un antes» y «un después» radicalmente distintos.

El hecho de que Foucault consiguiera instituir o instaurar un antes y un después en torno a cualquier objeto que investigase, se relaciona de alguna forma con una de sus numerosas aportaciones: la importancia de la discontinuidad. Pero la radicalidad del corte entre el antes y el después ya no se relaciona tan fácilmente con su concepción de la discontinuidad. Su idea de la discontinuidad no era, precisamente, la de una ruptura brusca, la de un salto radical de una cosa a otra, sino la de la progresiva constitución de un nuevo estado de cosas. Discontinuidad, pero no discontinuidad formulada en términos de «nuevo origen», de un nuevo punto de partida. El concepto mismo de «punto de partida», de «origen absoluto», es, precisamente, uno de los conceptos que Foucault cuestionó a lo largo de su obra. Pocos pensadores consiguen que se instaure un antes y un después de que ellos hayan hablado, quizás es por

esto por lo que Foucault gozó de un enorme respeto intelectual, a tal punto que los «nuevos filósofos» franceses que arremetieron tan duramente contra «los maestros pensadores» de la filosofía y de la cultura contemporánea, siempre le preservaron de sus sarcasmos.

De todas las cosas bellas que se han dicho sobre Foucault, hay una que me gustaría resaltar. Jonathan Arac, en su libro titulado *After Foucault*, nos dice que con Foucault ocurría lo siguiente: aunque alguien estuviera en desacuerdo profundo con él sobre un tema determinado y quisiera rebatir su punto de vista, no le quedaba más remedio que repensar el tema, para poder desarrollar la argumentación y, por lo tanto, modificar lo que pensaba sobre el tema antes de haber leído a Foucault. Aún en el desacuerdo, Foucault marcaba un antes y un después.

Foucault, lo repito, fue un personaje desconcertante que supo desarrollar al máximo el arte del desconcierto con relación a él mismo y con relación a su propia obra. Lo cual no dejaba de ser plenamente coherente con una de sus propuestas básicas. En efecto, Foucault nos decía que nunca había que dar nada por definitivo, que no había que dar nada por sentado y que, cuando nos empezábamos a instalar cómodamente en la seguridad de que algo estaba por fin claro, en la seguridad de que algo era evidente, ese era, precisamente, el momento en el que nuestra capacidad misma de pensar estaba corriendo el mayor peligro.

Foucault aplicó esta máxima a sus propias posturas y se esforzó en desbaratar las ideas que la gente se formaba acerca de lo que él estaba haciendo. Cuando todo el mundo tenía en mano una etiqueta clara para encasillar, para clasificar, para

situar a Michel Foucault, este daba repentinamente un paso de lado y la gente se quedaba con la etiqueta flotando en el aire. Por ejemplo, Foucault: «estructuralista», lo cual parecía bastante claro en alguna de sus publicaciones, pero, inmediatamente, Foucault replicaba diciendo que ¿cómo diablos se podía decir que él era estructuralista si, precisamente, el estructuralismo había sido lo que se había empeñado en cuestionar y en deconstruir a lo largo de toda su obra? Otro ejemplo, Foucault: «estudioso del poder», cosa que parecía clarísima, la etiqueta estaba lista... Pero, Foucault salía con que, lo que de verdad le había interesado desde el principio de su obra, no era en absoluto la temática del poder (esto, como mucho, había sido una simple estrategia de investigación); sino que lo que él de verdad había estado trabajando siempre, era la problemática de la subjetivación, es decir, la problemática de cómo el sujeto es constituido y se constituye a sí mismo como tal. Nos quedábamos otra vez con la etiqueta en la mano, y así sucesivamente. De alguna manera, Foucault nos obligaba a abandonar lo que habíamos constituido como una evidencia y no nos quedaba más remedio que volver una vez más a la incómoda exigencia de tener que pensar.

¿A qué nos lleva todo esto? Pues, a considerar que Michel Foucault ha sido una ilustración en acto, una ilustración viva, del paradigma de la complejidad, y de lo que los postmodernos llaman la fragmentación. Pero, sobre todo, Foucault ha sido la ilustración viva de un antiesencialismo, que siempre se esforzó por argumentar con claridad. Su lucha para no dejarse etiquetar forma parte de esa argumentación, sólo que es una argumentación en actos.

Entonces, ¿cómo presentar a Foucault y respetar al mismo tiempo su estrategia del desconcierto? Quizá podamos hacer con Foucault lo que él mismo hizo con el poder. Foucault nos decía que nos estábamos equivocando al pensar que el poder era algo unificado, monótono, que tenía una forma única. Al contrario, había que concebir al poder como algo polimorfo, como algo extremadamente diverso, que no se podía reducir, encerrar en una sola forma, en una única expresión, sino que era, utilizando aquí una expresión de un amigo de Foucault, «rizomático», polimorfo en cualquier caso. Vamos a presentar un Foucault resueltamente polimorfo y, para ello, recurriremos a lo que podríamos llamar, metafóricamente, dos «espacios de dispersión».

Primer espacio de dispersión. Encontramos, primero, a un «Foucault psicólogo». En efecto, aunque parezca extraño, Foucault fue profesor de psicología durante bastantes años en una universidad del centro de Francia, donde daba clases de Psicología Social y, aunque sea una cuestión anecdótica, resulta que lo que más odiaba dentro de la psicología era precisamente, la psicología social. Uno lo puede comprender perfectamente cuando sabe qué tipo de psicología social se impartía en aquellos años.

Un segundo Foucault, en este espacio de dispersión, es el «Foucault filósofo», lo cual ya resultará sin duda más familiar para muchos de sus lectores. Pero, cuidado, un Foucault filósofo que no construyó nunca ni quiso construir, ningún «sistema» filosófico. Su preocupación fue, más bien, la inversa, la de proporcionar herramientas para criticar cualquier sistema filosófico por eso mismo de que era un sistema. También

encontramos, en este espacio de dispersión, a un «Foucault historiador» que reveló ser un extraordinario e infatigable consultor de archivos, una verdadera «rata de biblioteca», y esto, claro, convirtió a Foucault en un auténtico erudito, con un bagaje de conocimientos impresionante. Foucault sólo quería documentos de primera mano yendo a buscarlos allí donde estuviesen. No le bastaba la lectura de lo que otros conocían o sabían o habían dicho a partir de tal o cual documento. No le gustaba «hablar de oídas», y esto es un aspecto muy importante para entender cómo trabajaba Foucault. No hablar de oídas, sino «oír» a los propios documentos originales, no satisfacerse con la lectura que muchos otros habían hecho de esos documentos, sino leerlos por su propia cuenta. Algunos de los más prestigiosos historiadores, entre ellos Paul Veyne, han considerado explícitamente a Foucault como un gran historiador que consiguió renovar, abrir vías nuevas al trabajo de los historiadores. Es curioso que esto se pueda decir de alguien como Foucault quien, precisamente, dedicó buena parte de su reflexión a intentar rebatir la concepción dominante de la historia. Foucault atacó los conceptos básicos sobre los que se fundamentaba el trabajo del historiador, y consiguió, sin embargo, ser reconocido como un importante historiador. Siguiendo en este mismo espacio de dispersión, encontramos a un Foucault «activista político» quien, sobre todo a partir del Mayo del 68, se volcó en la esfera de la actividad política estando presente, prácticamente, en todas las movidas políticas de signo contestatario. Para muchas personas, Foucault está íntimamente relacionado con Mayo del 68 pero, aquí, probablemente, conviene puntualizar que su relación con Mayo del 68 no es la que la mayoría de nosotros suponemos. Foucault, en Mayo del 68, reside fuera de Francia. Es cierto que está

vinculado a estos acontecimientos, pero como uno de los profesores que prepararon la reforma universitaria contra la cual los estudiantes se movilizaron. En efecto, Foucault participó en una comisión de notables que debía reelaborar los currículos y repensar la estructura de la universidad. Esa reforma fue uno de los múltiples desencadenantes de la revuelta estudiantil. Esto es, sin duda anecdótico, pero hay algo más profundo que contradice la habitual identificación de Foucault con las barricadas de Mayo del 68, porque Foucault se posicionó (a pesar de toda la simpatía que le inspiraba Mayo del 68), en contra de algunos de los principales lemas de Mayo del 68. Si recordamos algunas de las pintadas que aparecían en aquella época, tales como: «toma tus deseos por realidades» o «por debajo de los adoquines, la playa» (es decir, la libertad, el deseo, por debajo de lo que les oprime), «una única solución, la revolución», resulta que lo que hará Foucault, es, precisamente, desarrollar una línea de pensamiento que desenmascarará el sin sentido de estas proclamas: debajo de los adoquines, lo que hay no es la antítesis de los adoquines, no es lo que los adoquines subyugan y oprimen, sino que encontramos aquello que ha sido constituido por los propios adoquines (el poder es constitutivo del deseo...).

Lo cierto es que el Mayo del 68 marca un cambio en las preocupaciones de Foucault y hace de él un activista político. Foucault será, por ejemplo, uno de los intelectuales franceses que acudirán a España, bajo el franquismo, en acto de protesta contra unas condenas a muerte que Franco había decidido, siendo expulsado violentamente por la policía española. Pero en esta fase de activismo político, en la cual se mantendrá hasta su muerte, a Foucault se le recordará sobre todo por haber sido

uno de los animadores principales del famoso GIP –Grupo de Intervención en las Prisiones–, que luchó por intentar dar la palabra a las personas que estaban dentro de las prisiones, y durante este trabajo sobre las prisiones, que fue muy intenso, Foucault acuñó una expresión que me parece extraordinaria: habló de «*la indignidad de hablar en nombre de los demás*». No se trataba de hablar en nombre de los presos, sino de intentar que ellos pudieran hablar, y así se fue acuñando el concepto del «*intelectual específico*». Frente al modelo sartriano, del intelectual «*engagé*»<sup>2</sup>, comprometido en cuestiones que afectaban a todos, a toda la humanidad, frente a la idea de un intelectual que pudiera hablar en nombre de los principios generales y absolutos de la humanidad, o de la libertad, o de cualquier otra cosa de este tipo, Foucault, tan sólo se reconocía la posibilidad de hablar sobre cuestiones muy concretas, para grupos muy particulares, nunca para el conjunto de la humanidad.

El activismo político de Foucault contradice directamente la imagen de un Foucault profundamente pesimista acerca del alcance de cualquier acción social. No olvidemos que fueron muchos quienes acusaron a Foucault de desmovilizar políticamente a sus lectores, precisamente porque criticaba algunas de las grandes narrativas con las que se pretendía movilizar a la gente. En lo político, lejos de producir un efecto anestésico, Foucault provoca efectos de incitación.

Segundo espacio de dispersión. Se trata de los diversos Foucault que firman los libros de Michel Foucault. Podemos distinguir, básicamente, cuatro. Un primer Foucault, llamémosle

---

2 Comprometido, iniciado. [N. e. d.]

el «Foucault uno», es el Foucault de *Historia de la locura en la edad clásica* (1961), es el Foucault de *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963), y es el Foucault que se encuentra, quizá, más próximo a las cuestiones que preocupan a los psicólogos. El «Foucault uno» es el Foucault que intenta averiguar, investigar, cuestionar cómo se producen los saberes de tipo psiquiátrico, de tipo psicológico, a partir de la creación de instituciones de encierro, a partir de dispositivos de vigilancia y a partir de registros documentales. La relación intrínseca entre conocimiento y poder empieza a perfilarse, pero no está aún claramente formulada en estos términos. El «Foucault uno» es también el Foucault que se pregunta cómo determinados dispositivos contribuyen a legitimar la razón, marcando e interrogando al «otro» de la razón, tarea ésta que las ciencias psicológicas llevarán a cabo con innegable éxito creando la figura del enfermo mental.

Derrida hizo una crítica muy importante a este primer Foucault. Derrida le dijo más o menos lo siguiente: usted pretende ir en contra de la idea según la cual hay un sujeto estable, permanente, que atraviesa la historia, que siempre es el mismo a través de manifestaciones cambiantes, pero usted crea precisamente un sujeto de este tipo cuando contempla al «otro» de la razón, como algo que podemos encontrar a través de toda la historia. Foucault será tan sensible a esta crítica que intentará no volver a caer nunca más en posturas que pudieran ser susceptibles de recibir la misma crítica.

Veamos ahora el «Foucault dos». Por supuesto, «Foucault uno» y «Foucault dos» no son islas, se trata más bien de un archipiélago, elementos unidos por aquello que les separa, con

múltiples pasajes entre ellos. Por ejemplo, el último libro que he mencionado antes, *El nacimiento de la clínica, Una arqueología de la mirada médica*, es una transición hacia el «Foucault dos», mientras que el primer libro del «Foucault dos» aún nos recuerda al «Foucault uno». El «Foucault dos» es el Foucault de *Las palabras y las cosas, Una arqueología de las ciencias humanas*, (1966), de la *Arqueología del saber*, (1969), y de *El orden del discurso*, (1971), pero el *El orden del discurso* ya conecta con el tercer Foucault. El «Foucault dos» representa la fase arqueológica del Foucault, sin duda su fase más estructuralista de todas, sobre todo en *Las palabras y las cosas*, que se publica en el celebrado «año estructuralista» de 1966. Es un Foucault que se centra sobre cuestiones que algunos podrían calificar de epistemológicas, interrogando la problemática del conocimiento, e indagando las condiciones de posibilidad de los diversos saberes, las famosas epistemes.

Quizá uno de los Foucault más conocidos, sea el «Foucault tres» que publica *Vigilar y castigar, El nacimiento de la prisión*, (1965), *Historia de la sexualidad, La voluntad del saber*, (1976). La arqueología se abandona como método dando paso a la genealogía. El interés se desplaza desde el saber a la cuestión del poder, aunque estos dos aspectos no sean separables, se puede apreciar sin embargo un cambio de énfasis. Es, sin duda, el Foucault en el cual se percibe más claramente la influencia nietzscheana, como lo indica la preocupación por la genealogía.

Por fin tenemos al «Foucault cuatro», que aparecerá después de un larguísimo silencio. Este «Foucault cuatro», el último, se constituye públicamente, en el año en que muere Foucault (1984), y está representado por dos obras póstumas: *Historia de*

*la sexualidad –tomo II–, El uso de los placeres; Historia de la sexualidad –tomo III–, Le souci de soi*<sup>3</sup>. Entre la publicación de *Historia de la sexualidad*, tomo I (1976), y la publicación de *Historia de la sexualidad*, tomos II y III (1984), pasan ocho años de un silencio tanto más preocupantes cuanto que, en el tomo I, Foucault anunciaba ya una serie de libros prestos para salir. Los comentarios se fueron haciendo cada vez más numerosos a medida que transcurrían los años: «Foucault está acabado», «Foucault se ha agotado», «Foucault está preso de su propio discurso». Parecía como si el discurso sobre el poder tuviese el curioso poder de enredar y atrapar en sus redes a quien lo pronuncia sin que se sepa cómo salir de ellas. Esto parecía, además, plenamente coherente con la problemática del poder que Foucault había venido dibujando. «Foucault no sabe cómo salirse de ello, de ahí su mutismo». No era exactamente eso. Foucault reorientó su trabajo y, como para trabajar debía ir a las fuentes, ir a los documentos originales, lo que tuvo que hacer porque cambió de época, (período griego y primer período del cristianismo), fue reciclar totalmente sus conocimientos y volver a documentarse. Pero, bueno, esto no quita que entre el cuarto Foucault y los Foucault anteriores se haya producido, efectivamente, un cambio muy notable.

El cuarto Foucault es el Foucault de la subjetivación, es decir, de la constitución del sujeto (que está ya anunciado en el «Foucault tres» a través de los dispositivos disciplinares), es un Foucault preocupado por la cuestión de la ética, que define precisamente como la relación que uno tiene consigo mismo. El estudio de lo que él llamará las «prácticas del yo», las «tecnologías del yo» plantea, en definitiva, de manera muy

---

3 El cuidado de sí mismo. El autocuidado. [N. e. d.]

directa la cuestión de la libertad. Aquí, Foucault nos vuelve a desconcertar porque parecía que la postura foucaultiana con relación a la libertad estaba muy clara, cerrando toda posibilidad de pensarla positivamente.

Si contemplamos conjuntamente los dos espacios de dispersión, no queda duda de que, efectivamente, Foucault es polimorfo, fragmentado, múltiple. Pero, hay entre todos estos Foucaults una continuidad en la discontinuidad, que está marcada por lo siguiente: en primer lugar, y en el polo positivo, por el constante interés que mantuvo a lo largo de toda su obra por el bucle recursivo que cierra el poder sobre el saber y el saber sobre el poder. Juego permanente, continuado, mediante el cual el poder engendra saberes y los saberes, a su vez, producen efectos de poder en un movimiento circular sin fin, o mejor, en un movimiento en forma de infinita espiral.

Segundo, el interés por las condiciones de posibilidad de la constitución de los saberes. Interés que se manifiesta ya en el principio de su obra y que seguirá vivo hasta el final. En tercer lugar, interés por las «tecnologías del yo» y por el papel que desempeñan en este terreno las instituciones disciplinares y las instituciones implicadas en la producción de conocimientos psicológicos, psiquiátricos, etc. Cabe señalar que el interés por el bucle poder/saber está presente en la preocupación por las tecnologías del yo y por la subjetivación, porque resulta que los saberes y los mecanismos con los que se dota a los sujetos para que se conozcan a sí mismos, proporcionan una serie de categorías y de formas de subjetivarse u objetivarse, que facilitan la instalación del poder dentro de la propia subjetividad. Rectifico: no es que el poder se «instale» en la propia

subjetividad sino que «la constituye» literalmente. Siempre en la parte positiva, otra línea de continuidad es el interés por «los efectos de verdad». Su última lección en el *Collège de France* sigue hablando de la problemática de los efectos de verdad. Interés por los regímenes de la verdad y por «la veridicción», es decir, por el tipo de discurso que «dice verdad» y que produce efectos de verdad. No se debe confundir esto con un interés por la oposición entre lo «verdadero» y lo «falso», no se trata de saber si algo es cierto o no lo es, lo que le interesa es el proceso mediante el cual algo adquiere un estatus de verdadero. ¿Cómo es que un discurso logra constituirse en un discurso que está legitimado a «hablar en verdad» de tal o de cual asunto? ¿Cómo es que un discurso llega a tener esta capacidad de «hablar en verdad de algo, sea de los objetos de la ciencia, sea de otros tipos de objetos»? Por fin, interés por la problematización, como método de pensamiento.

En la parte negativa, también encontramos continuidades en la discontinuidad Foucaultiana. ¿Contra qué milita Foucault a lo largo de toda su obra? En primer lugar contra los universales. En segundo lugar, el rechazo de cualquier discurso con pretensiones totalizantes y, por lo tanto, negativa, a proporcionar ningún tipo de teoría. Por ejemplo, Foucault no quiere (algunos dicen, maliciosamente, que no puede...) formular ninguna «teoría del poder», y, se limita a proporcionar una «caja de herramientas», que permita enfocar la cuestión del poder, pero no una teoría. En tercer lugar, rechazo –y esto es básico para entender a Foucault–, de todo esencialismo. Foucault es radicalmente antiesencialista. También habría que mencionar aquí su rechazo de los planteamientos teleológicos, su rechazo de la perspectiva hermenéutica y, por supuesto, su

rechazo del sujeto moderno y de la filosofía de la conciencia. Casi todos los aspectos que acabo de mencionar entran de lleno en la configuración del pensamiento postmoderno.

Veamos ahora cómo procedía Foucault en sus investigaciones, es decir cuál era el método, o mejor, los métodos de Foucault. La arqueología, en primer lugar, método de Foucault en su fase cuasi estructuralista. La arqueología plantea la búsqueda de las reglas que gobiernan y que hacen posible la construcción de un determinado discurso como discurso de conocimiento y más precisamente como discurso de conocimiento válido: ¿Cuáles son las reglas que gobiernan este tipo de discurso y que lo hacen posible? El presupuesto básico en la arqueología es que los criterios para aceptar un discurso como verdadero, como legítimo, como conocimiento, en definitiva, no son constantes, no se mantienen invariados a través de la historia. Los regímenes de la verdad que rigen la legitimidad de los discursos, son históricos, cambian a través de la historia, no cabe aquí ninguna perspectiva esencialista. Si esto es así, si los regímenes de la verdad son cambiantes, entonces, lo que no debemos hacer –y aquí entendemos por qué Foucault se opone a la hermenéutica–, es centrarnos sobre los contenidos de los discursos de conocimiento. Lo que no debemos hacer es detenernos largamente sobre lo que dicen, ni intentar dilucidar sabiamente su significado, lo que debemos hacer es centrarnos sobre el dispositivo que ha permitido la constitución de esos discursos, los mecanismos que los han hecho posibles en cada momento, las reglas que han posibilitado que tal tipo de discurso, en tal o cual momento, haya podido constituirse como discurso de conocimiento legítimo dotándolo de la capacidad de producir, automáticamente, efectos de verdad. Dejar de lado los

contenidos es algo que nos remite sin duda alguna al estructuralismo.

En segundo lugar, la genealogía, el método de Foucault en su período más nietzscheano. La genealogía es una forma de historia crítica que nos muestra cómo lo que hoy, en el momento presente, se considera como necesario, verdadero, ineluctable, y como desenlace «natural» del pasado es, de hecho, temporal, histórico, y redefinible. Al revelar el carácter contingente del presente y de nuestras verdades actuales, la genealogía abre inmensas posibilidades de libertad, porque no hay ninguna necesidad para que lo que hoy «es», deba ser como es. Si la necesidad no define el estatus de las cosas hoy existentes, tampoco hay ninguna razón para resignarse a que las cosas sean como son y se abren posibilidades para poder cambiarlas, para poder modificarlas. La genealogía se posiciona de forma frontal contra una concepción de la historia lineal, vectorizada desde un origen hasta un final.

La concepción teleológica de la historia contra la cual se levanta la genealogía, ha marcado toda la modernidad, desde Hegel hasta el presente, asentando en nosotros dos creencias importantes. La primera consiste en considerar que lo que hoy existe, que lo que hoy conocemos, resulta de un proceso histórico, que conducía necesariamente hacia ello: si las cosas son así, es que «tenían que ser así», no podían ser de otra forma, prueba de ello es que son como son y no de otra forma. Se proyecta en el pasado la forma del objeto presente, tal y como es hoy, para ver cómo ha ido evolucionando hasta llegar a tomar la forma que tiene hoy, a ser lo que es hoy. De esta forma se esencializan los objetos de nuestro presente. Pensemos, por

ejemplo, en la locura. Tendemos a creer que la locura, tal y como es hoy para nosotros, es algo que siempre ha estado presente a través de los tiempos, es algo que atraviesa la historia, sólo que ha tenido «manifestaciones» distintas en distintos períodos históricos y en distintas culturas ha tenido «expresiones» diferentes. La locura no sólo ha tenido manifestaciones distintas, sino que también ha suscitado reacciones sociales y culturales de tipo distinto, en los distintos períodos y culturas, y por supuesto, también los saberes sobre la locura han variado, no siempre fueron los mismos que los que tenemos hoy. En definitiva, tendemos a creer que siempre hay un «lo mismo» por debajo de las diferencias históricas o culturales, un «lo mismo» que corre a través de toda la historia sólo que adopta expresiones distintas según las épocas. Esto vale para la locura, pero también para la sexualidad, y para cualquier otro objeto actual cuando los pensamos desde la visión teleológica de la historia.

La segunda creencia consiste en considerar que el transcurrir histórico de «lo mismo» avanza –progresas– en dirección a expresiones cada vez mejor realizadas de ese «lo mismo». Conocimiento cada vez más verdadero, locura progresivamente mejor diagnosticada y mejor tratada, etc. Esta creencia, la creencia en el «progreso» apunta hacia la superioridad del presente sobre el pasado, legitimándolo frente a cualquier disenso.

La genealogía cuestiona, precisamente, esta concepción de la historia y cuestiona las dos creencias que la acompañan, es decir, teleología y esencialismo, por una parte y, por otra parte, continuidad y progreso. Desde la genealogía, Foucault nos dice

que la locura, tal y como es hoy para nosotros –tal como la concebimos hoy–, resulta de un conjunto de prácticas sociales particulares, las prácticas científicas (psicología, psiquiatría, etc.), que la han constituido como lo que es hoy. Esto quiere decir que la locura no existía antes de que esas prácticas la constituyeran como tal. Aquello que las prácticas han construido no existía previamente a esas prácticas, en su lugar había otras cosas ciertamente, otros procedimientos de construcción de la diferencia, pero no la locura tal y como es hoy para nosotros. Para saber cómo eran esas otras cosas, que no eran la locura tal y como nosotros la conocemos hoy, lo que hay que hacer es analizar el tipo de prácticas que sostenían la creación y gestión de ciertas diferencias. La locura actual, tal y como está constituida hoy, no es proyectable en el pasado.

La genealogía permite problematizar muchas cosas. Pero, ¿qué es problematizar? Problematizar es algo muy fácil de definir y extraordinariamente difícil de llevar a la práctica. Se trata, simplemente, de conseguir que todo aquello que damos por evidente, todo aquello que damos por seguro, todo aquello que se presenta como incuestionable, que no suscita dudas, que, por lo tanto, se nos presenta como «aproblemático», se torne precisamente problemático, y necesite ser cuestionado, repensado, interrogado... Foucault es un «maestro problematizador» en este sentido. Por ejemplo, la sexualidad ha sido reprimida, la sexualidad está actualmente reprimida, es una evidencia, una obviedad. Lo que nos dice Foucault es, que cuanto mayor sea la obviedad, mayores razones hay para problematizarla. En el aspecto de la sexualidad Foucault nos mostrará, por ejemplo, que la sexualidad no ha sido acallada sino puesta en discurso: proliferación discursiva, sexualización

del yo en lugar del supuesto (y «evidente») gran silencio represivo en torno a la sexualidad.

Problematizar no es, solamente –sería demasiado fácil–, conseguir que lo no problemático se torne problemático, es algo aún mucho más importante que esto, porque problematizar es también, y sobre todo, lograr entender el cómo y el por qué algo ha adquirido su estatus de evidencia incuestionable, cómo es que algo ha conseguido instalarse, instaurarse, como aproblemático. Lo fundamental de la problematización consiste en desvelar el proceso a través del cual algo se ha constituido como obvio, evidente, seguro.

Lo interesante en Foucault, por lo menos desde mi punto de vista, no son los contenidos sustantivos que nos ofrece. Los conocimientos que Foucault haya podido aportarnos sobre tal o cual cuestión son, obviamente, interesantes, pero no es esto lo más importante. Para mí, lo interesante de Foucault es, en primer lugar, que nos enseña a plantear nuevas preguntas, en lugar de aportar nuevas respuestas a preguntas antiguas (que es habitualmente lo que solemos hacer cuando nuestras investigaciones tienen éxito). Foucault nos enseña –y esto es fundamental–, que hay que pensar acerca de lo que constituye, precisamente, nuestra forma misma de pensar. Esto es lo más difícil y lo que requiere toda nuestra capacidad de interrogación: pensar acerca de lo que construye hoy nuestra forma de pensar. Por eso decía Foucault que lo propio del pensamiento, del pensamiento vivo, productivo, es que después de ejercitarse cambia, necesariamente, a quien lo ha ejercitado. Es decir, pensar es cambiar de pensamiento.

Otra cosa interesante en Foucault es que nos enseña que la actividad crítica no tiene por qué asentarse sobre unas fundamentaciones seguras, no tiene por qué llevarse a cabo desde principios y verdades fundamentales, y no tiene por qué pretender llevarnos hacia unas metas que sean ellas mismas fundamentales. No, la actividad crítica puede limitarse a conseguir que lo seguro se torne incierto y deba ser repensado, deba ser cuestionado. En Foucault encontramos más la indicación de una actitud que un corpus de conocimientos del cual nutrirnos.

Detengámonos un momento sobre un ejemplo concreto de problematización, la problematización del poder. El poder, –en la óptica foucaultiana–, no tiene la forma de la ley, no es lo que constriñe nuestra libertad, no es lo que dice no, no es lo que se limita a sancionar las transgresiones de la ley. No hay que pensar el poder bajo el modelo del rey, o la forma del Estado; hay que pensar el poder de otra forma, mejor dicho –y para no traicionar a Foucault–, el poder es efectivamente todo eso, el poder es la ley, es la represión, es el decir «no», es lo que limita nuestra libertad, es el rey y es el Estado. El poder es todo esto, pero no sólo eso. El error en que solemos caer, consiste en tomar la parte por el todo, en reducir el poder a una única modalidad, con lo cual las otras formas del poder pueden desarrollarse a sus anchas, porque no las podremos ver, obnubilados por una única forma de ejercicio del poder. Foucault se centra sobre las otras formas de ejercicio del poder que son diversas, que son múltiples, poniendo entre paréntesis la forma más visible, por no decir la única claramente visible, del poder.

Según Foucault, el poder no es una cosa, no es una propiedad,

no es algo que caracteriza a determinadas entidades, no es algo que se posea o se detente, el poder es una relación, no es algo que esté en sitio alguno, ubicado con nitidez. El poder no es descendente, –imagen tradicional–, el poder es ascendente: no es que lo infiltre todo desde arriba y vaya irradiando y vaya penetrando en todos los sitios controlándolo todo. El poder se genera, brota, de todos los ámbitos de lo social. También es cierto que mediante un juego bastante complejo de constitución de «efectos de conjunto», las distintas formas de poder que brotan en los diversos ámbitos de lo social se potencian recíprocamente, para construir grandes tendencias que van a estabilizarse, que van a reforzar aquellas tendencias del mismo tipo que se generan en otros ámbitos de lo social. El poder es ascendente significa que la forma del Estado no es independiente de las relaciones de poder que se generan, que se fraguan, en el tejido social, el poder ahí arriba (el Estado) está constituido, también él, por lo que viene de abajo. En cierto sentido el Estado es el resultado de un «efecto de conjunto», pero cuidado, los centros de poder constituidos por los efectos de conjunto también van hacia abajo, se re proyectan hacia abajo, eliminan, seleccionan, potencian ciertas manifestaciones de poder que se fraguan más abajo. Hablar de poder ascendente no significa cerrar los ojos ante el poder del Estado, al contrario.

Más que concebir el poder como algo que limita y constriñe hay que verlo como algo que constituye y construye. El poder no es limitador, no es aquello que constriñe al deseo, que le pone sus límites, no es aquello que constriñe al sujeto, no es aquello que constriñe a la libertad; el poder es constitutivo del deseo, es constitutivo de la libertad, es constitutivo del sujeto, está ya en todo ello y, por lo tanto, no hay exterioridad posible frente al

poder o a las relaciones de poder. Quizás entendamos mejor ahora la afirmación según la cual Foucault se posicionó en contra de Mayo del 68: «toma tus deseos por realidades», o, «por debajo de los adoquines, la playa», lamentablemente esto era engañoso.

El poder –y esto es fundamental–, no es una instancia negativa, el poder es, básicamente, productivo. El poder no es algo que dice no, que pone barreras, que limita. El poder es algo que produce cosas, es productivo y esta productividad del poder es lo que nos permite entender la indisociable relación que establece Foucault entre poder y saber, saber y poder. Nosotros mismos estamos entre las muchas cosas que produce el poder: nos produce a nosotros mismos.

El poder, ya lo he dicho, no funciona según el modelo de la ley, funciona bajo la forma de la norma, el poder es básicamente normalizador. La diferencia entre ley y norma es, ciertamente, interesante, porque, así como la ley es prescriptiva, la norma es simplemente declarativa. Tan sólo expresa un conocimiento legitimado, que no nos dice lo que debemos hacer, simplemente nos dice cómo somos, y si resulta que mirándonos no somos del todo como deberíamos ser, pues, algo tendremos que hacer para acercarnos a como deberíamos ser, para ser «normales» (cosa que todos queremos ser). Por tanto, el funcionamiento de la norma, y el proceso de normalización, es algo muy distinto al funcionamiento de la ley, puesto que esta última necesita siempre un mecanismo sancionador mientras que la primera requiere tal sólo un mecanismo incitador hacia una mayor conformidad.

Si el poder es una relación, y, más precisamente una relación de fuerza, entonces, necesariamente, allí donde hay poder, hay resistencia. El poder no puede ir solo, no puede ir sin la resistencia, porque el poder se constituye en la relación de fuerzas que se establecen entre varias entidades. Donde hay poder, hay, necesariamente, resistencia. Pero, no nos alegremos demasiado rápidamente, esta resistencia no es exterior, no está en una relación de exterioridad con relación al poder. Hay resistencia, sin duda, pero permanece dentro del entramado del poder, es uno de sus componentes y comparte con él mucho más de lo que solemos imaginarnos. Para Foucault, de lo que se trata es de multiplicar las líneas de resistencia a medida que se desarrollan líneas de intervención del poder, multiplicar líneas de resistencia, aun sabiendo que no están fuera del poder. Por eso mismo, Foucault nos dirá que no hay ningún discurso, ninguna práctica, que sean intrínsecamente liberadores. Tal o cual discurso, tal o cual práctica puede constituir una resistencia al poder en un momento determinado, pero nunca porque sean intrínsecamente emancipadores o liberadores. Debemos desconfiar de cualquier discurso que pretenda ser intrínsecamente liberador porque ahí empieza, precisamente, el peligro.

Foucault, de hecho, es alguien que apunta más hacia los peligros, y hacia los posibles peligros, que hacia cosas que sean negativas o rechazables. Foucault no ve el mal en todos los sitios, pero sí ve peligros en todos los sitios. También el discurso de Foucault es peligroso, también él conlleva efectos de poder y creo que esto es algo que Foucault tenía muy claro. No hay ningún discurso que esté vacío de efectos de poder, ni el suyo propio, pero se trata de tomar las suficientes precauciones para

que los efectos de poder que produce su propio discurso, sean suficientemente visibles y uno pueda prevenirse contra ellos. Supongo que el hecho de no querer ofrecer una teoría es una de esas precauciones que tomaba Foucault.

Quisiera concluir citando largamente a Michel Foucault y para ello nada mejor que recurrir a la última entrevista que se hizo a Foucault pocos días antes de que muriera. En esta entrevista, que es del 20 de enero de 1984, dice Foucault: «lo que podemos observar también –está contestando a una pregunta– es que no pueden haber relaciones de poder, salvo que los sujetos sean libres... Para ejercer una relación de poder tiene que estar presente cierta forma de libertad, esto significa que en las relaciones de poder hay, necesariamente, la posibilidad de una resistencia, porque si no hubiera posibilidad de resistencia, de resistencia de tipo violento, de resistencia de tipo huida, de resistencia de tipo astucia, de estrategias para cambiar esa situación, para modificarla, pues no habría relaciones de poder; siendo esta la forma general de lo que planteo, me niego a contestar a esa pregunta que a menudo me formulan: “si el poder está en todos los sitios, entonces ¿no hay libertad?”», y más lejos añade, «la liberación abre sobre nuevas relaciones de poder, nuevas relaciones de poder que deben ser, precisamente, controladas o que debemos intentar controlar a través del desarrollo de las prácticas de libertad».

## VII. RORTY: ENTRE LA SEDUCCIÓN Y LA SOSPECHA

Al igual que ocurre con Foucault, con Habermas, con Derrida y con algunos otros, aunque muy pocos más, Rorty constituye un punto de paso obligado para quienes pretenden participar en los debates que agitan el momento actual del pensamiento occidental. Pueden pesar más nuestros desacuerdos que nuestras avenencias con sus planteamientos, o a la inversa, pero resulta difícil obviar su discurso.

Por lo que a mí concierne debo reconocer que me muevo entre la seducción y la sospecha, y esto significa que el pensamiento de Rorty es lo suficientemente rico, innovador y provocativo como para no suscitar una recepción «aprobemática», en blanco o negro, que es lo peor que le puede pasar a cualquier pensamiento.

El único pensamiento que vale es el pensamiento mestizo y también son mestizos los sentimientos que despierta.

## **Una insoslayable ambivalencia**

Creo que mi ambivalencia frente al discurso rortiano tiene una doble fuente. Por una parte, tal y como entiendo a Rorty, me parece que su discurso es, simultáneamente, un discurso ultramoderno y un discurso postmoderno. Es un discurso ultramoderno en el sentido en que no se limita a ser plenamente moderno, sino que profundiza, extiende y culmina la modernidad, prosiguiendo el trabajo que la Ilustración aún tenía pendiente. Desde mis dudas acerca de la modernidad, la voluntad rortiana de conducirla hacia su plena realización no puede sino preocuparme. ¿Rechazo, pues, hacia esa vertiente del discurso rortiano? ¡No! Ambivalencia. Porque para culminar la modernidad hay que destruir los límites que ella misma se impuso, y la dirección que imprime Rorty a esa operación de destrucción me seduce plenamente.

Mi malestar y mi ambivalencia nacen de saber que al romper el horizonte limitador en el que la modernidad se encerró a sí misma, estoy trabajando, si sigo a Rorty, en el ensanchamiento del horizonte de la modernidad, lo que significa hacerla avanzar unos pasos más.

El discurso de Rorty ensancha el horizonte de la modernidad pero constituye, al mismo tiempo, un dispositivo extraordinariamente potente para dismantelar los presupuestos de la modernidad, para acabar con las engañosas ilusiones de la Ilustración. ¿Aceptación, pues, de esa vertiente del discurso rortiano? ¡No! Ambivalencia. Porque estamos en una época de

transición en la cual resulta difícil no albergar sentimientos encontrados frente a las tentativas de dismantelar la modernidad. Rorty suscita en mí esa ambivalencia que nos embarga a casi todos cuando se arremete contra los ideales de la Ilustración. Nuestras manos aplauden, pero su sonido nos preocupa. No en vano somos hijos de esa Ilustración que recusamos.

Doble ambivalencia, a la cual conviene añadir aún otra fuente de malestar que nace esta vez de la plena conformidad con una de las tesis más recurrentes en la obra de Rorty. La tesis según la cual las cosas se agotan en sus relaciones, que no hay nada fuera del contexto, que no hay trascendencia con relación al contexto, que tampoco hay validez, ni justificación, independiente del contexto, es decir «incondicional».

En coherencia con esta tesis, Rorty no sólo reconoce, sino que reivindica el «etnocentrismo» que sustenta sus planteamientos. No puede ser de otra manera. Pero, casualmente, Rorty vive, siente y piensa en el corazón del imperio, ese es el contexto que lo constituye y resulta difícil no interrogarse, en plena concordancia con las tesis de Rorty, sobre las relaciones que unen sus posturas con ese contexto, sabiendo, por supuesto, que esa interrogación se ubica siempre, ella también, en un contexto que habría que interrogar a su vez para entender por qué la formulamos.

El problema es que los tres aspectos a los cuales acabo de referirme no se pueden escindir, están entrelazados: ultramodernidad, postmodernidad y etnocentrismo no nos remiten a tres Rorty(s) que podríamos tratar separadamente. La

ultramodernidad de Rorty nutre su postmodernidad, y recíprocamente, en un movimiento circular cuyo eje está hecho de etnocentrismo.

Todo lo que he dicho hasta ahora requiere explicitación, argumentación, y voy a intentar desarrollarla empezando por la cuestión de la ultramodernidad rortiana.

Una de las batallas en las que la Ilustración puso más empeño fue la que libró contra lo que llamaba «el oscurantismo» y el excesivo peso de la religión en la esfera de las creencias y del conocimiento humano. Se trataba de arrebatar a la esfera de lo divino la legitimidad para legislar sobre el conocimiento, estableciendo una diferenciación de las competencias y una separación de poderes que era básica para el desarrollo de la modernidad. La Ilustración es una lucha por la emancipación respecto a las fuentes de autoridad suprahumanas en todos los campos, aunque es en el campo de lo político y en el campo del conocimiento donde se puso el mayor énfasis. La Ilustración niega la legitimidad y la autoridad de supuestas instancias trascendentes, socavando las bases de la sumisión humana a los criterios formulados desde esas instancias. En este sentido la modernidad se instituye como un dispositivo contra las fuentes trascendentes de la autoridad, tanto en lo político como en la esfera del conocimiento legítimo.

Pero, como es sabido, la modernidad no desarrolló hasta sus últimas consecuencias el desmantelamiento de las bases trascendentes de la autoridad. Al contrario. Sustituyó una trascendencia por otra, privando a la comunidad simplemente humana de cualquier autoridad sobre el conocimiento legítimo.

El discurso de la «objetividad científica» sustituyó al discurso religioso, pero su trascendencia no era menor que la del discurso religioso. Sólo la propia realidad, es decir algo que no depende de nosotros, estaba habilitada para decidir sobre la aceptabilidad de los enunciados acerca de ella. Es el mundo, es decir una realidad no humana, quien hace verdaderas ciertas descripciones del mundo y no otras. El «tribunal de los hechos» es tan independiente de nosotros como pueda serlo el «tribunal celeste». Una nueva fuente de sumisión humana se configuraba de esta forma, basada, como la anterior, en lo que bien podríamos llamar «efectos de trascendencia».

Rorty pretende culminar el trabajo de «destrascendentalización» iniciado por la modernidad. Rorty pone todo su empeño en arrebatar a la propia realidad su autoridad sobre nuestros enunciados para devolverla al ámbito de las decisiones humanas. No hay exterioridad, ni metanivel, ni instancia independiente, ni punto de neutralidad en los cuales anclar nuestros criterios. Estos surgen de nuestras propias prácticas y es únicamente en ellas donde asientan su legitimidad. Las críticas demoledoras que Rorty dirige a los conceptos de «verdad», de «verdad como correspondencia con la realidad», de «objetividad como acceso independiente a la realidad», de «universalidad como trascendencia de todo contexto», y de «realidad como lo que viene dado con independencia de nuestras prácticas», todas esas críticas no tienen otra finalidad que la de deslegitimar toda fuente de autoridad que no sea plenamente social, devolviéndonos la plena responsabilidad de su institución.

Rorty es tan fiel al impulso inicial de la Ilustración que no duda

en contradecir a la modernidad para mantener su impulso inicial, y en la medida en que lo consigue no hace sino favorecer su despliegue.

Es en este sentido en que Rorty es ultramoderno, y la duda está en saber ¿qué puede significar una crítica de la modernidad que desemboca en su revitalización y en la expansión de su horizonte?

Rorty es ultramoderno pero al mismo tiempo, es también postmoderno. ¿En qué sentido? Pues en la medida en que desarrolla posturas tales como las que voy a enumerar, tan sólo como botón de muestra de un conjunto más amplio:

Rechazo de la filosofía occidental tal y como fue construida y desarrollada por la modernidad, en perfecta continuidad con el pensamiento de Platón.

Negación del privilegio al conocimiento como principio estructurante de la condición humana y de las promesas de emancipación y de progreso social.

Rechazo de la absolutización de la razón. Es decir, de la concepción según la cual la razón trasciende la historicidad intrínseca de las prácticas humanas y garantiza, precisamente por ser inmune a las vicisitudes epocales y a los intereses particulares, tanto la posibilidad misma del consenso como la rectitud de lo consensuado.

En el plano ontológico, disolución de la realidad como entidad independiente de nuestras prácticas, de nuestras características, y de nuestras necesidades.

Abandono de la verdad como criterio distinto de la simple justificación, y como valor llamado a regir nuestra producción de conocimiento.

Aceptación del relativismo, entendiendo la postura relativista como una postura que sostiene que no es asumible la afirmación según la cual existen criterios de validez que sean independientes de un contexto determinado.

Tanto la ultramodernidad de Rorty como su postmodernismo son, a su vez, contextuales y deben ser pensados en su relación al etnocentrismo que marca el pensamiento de Rorty y que él mismo reivindica. No se trata de reducir el pensamiento de Rorty a la simple expresión del «ethos» y de los intereses actuales de Estados Unidos, lo cual sería tan ridículo como la pretensión de explicar el pensamiento de Heidegger sobre la base de su complicidad con el nazismo o la descalificación de Nietzsche por el uso que le dieron los nazis. Se trata de ver si la toma en consideración de ese ineludible etnocentrismo es útil para entender mejor la propuesta intelectual de Rorty y para formular algunas dudas con relación a esa propuesta.

Vayamos por partes. Consideremos primero el rechazo del juego que ha diseñado, y en el que se ha encerrado la filosofía occidental. La argumentación de Rorty me seduce. Pero la filosofía occidental es, básicamente, la filosofía «continental». La distintividad de la filosofía estadounidense arranca, en buena medida, de Peirce, de James y de Dewey. Rechazar la filosofía occidental es una operación que contribuye, entre otras cosas ciertamente muy valiosas, a situar en Estados Unidos el «otro» de esa filosofía occidental y el «giro» que debería inspirar el

«nuevo» que hacer filosófico liberado del lastre platónico. No es sino una forma como otra de vender la superioridad de lo que lleva el sello de «made in USA», y su capacidad de innovar, disolviendo el peso esterilizante de los prejuicios. Se podría objetar que Rorty no rechaza en bloque la filosofía continental, y que frente a la línea «Platón – Descartes – Kant – Russell – Wittgenstein (primera época)», rescata y ensalza la línea «Nietzsche – Heidegger – Wittgenstein (segunda época) – Foucault – Derrida». Esto es cierto, pero lo que me preocupa es que ese rescate se haga desde la «compatibilidad» de esta línea con el pensamiento de los padres fundadores de la filosofía estadounidense. «*America first*», también, por supuesto en un ámbito, el de la filosofía, donde el peso de la historia creaba condiciones de competencia desigual para el éxito de lo «*made in USA*». Me preocupa no poder apartar del todo la sospecha de que las simpatías de Rorty por la «línea heterodoxa» de la filosofía continental se fragüen, en clave proustiana, sobre la base de que los aromas que se desprenden de esa línea evoquen lo «genuinamente americano» al estilo del inconfundible sabor de Marlboro.

Y, ya que estoy aludiendo al pragmatismo, debo reconocer que estoy seducido por el énfasis que esta corriente de pensamiento pone sobre «el uso» de las cosas. ¿Cuáles son sus efectos? ¿Para qué sirven? ¿Qué operaciones permiten? ¿Qué consecuencias producen? Las cosas no son, y esto vale también para las palabras, para las creencias y para los valores, sino el conjunto de sus usos y el universo de sus efectos. Muy bien, pero no puedo evitar establecer cierta conexión con otro pragmatismo que impregna, según nos dicen, el ethos estadounidense: «*it works*», «*it is usefull*», «funciona», «es

útil»... Y por lo tanto «vale», cualquier otra consideración resulta superflua. La utilidad agota el valor y colma la justificación. No importa de dónde proviene, cómo se ha generado, y por qué funciona. Funciona o no funciona, «esa es la cuestión». Su valor está en su éxito porque el éxito es el valor. Este es otro de los demonios etnocéntricos que nos fuerzan a interrogarnos sobre la genealogía del pensamiento rortyano.

Vayamos ahora a la negación del privilegio concedido al conocimiento. Seducción total. Sin embargo, varias cosas llaman aquí la atención. Por una parte, la sociedad en la cual se tejen las fibras que van configurando la postmodernidad es, se nos dice, una «sociedad del conocimiento». Si esto es así parece que topamos con una contradicción porque no se entiende entonces que esta característica etnocéntrica pueda ir de la mano de un ataque contra el valor del conocimiento. Salvo, claro está, que la contradicción sólo sea aparente. En efecto, una «sociedad del conocimiento» no significa una sociedad cuyos miembros deban definirse en términos de conocimiento, y deban producir, manejar, incorporar, conocimientos. Significa simplemente que el conocimiento se incorpora en los objetos y en los procesos de esa sociedad. No se necesita conocer el conocimiento incorporado en un objeto para usar adecuadamente ese objeto. No hay, por lo tanto, contradicción alguna en el hecho de que una sociedad del conocimiento desvalorice la importancia del conocimiento. No hay contradicción pero si hay lugar a sospecha y creo que esa sospecha se resuelve en términos de poder. Veamos. Por una parte, ante la creciente complejidad de los saberes incorporados en las cosas quizás sea mejor que la gente abandone su deseo de saber en manos de los especialistas. Por otra parte, las sociedades tecnocientíficas, en las que se cuece

la postmodernidad, ubican de forma creciente sus fuentes de beneficios en las industrias del ocio, del placer y de la diversión, y esto también puede explicar aquello, es decir, el rescate de las sensaciones y del placer frente al conocimiento. Por fin, quizás, debamos guardar en mente que los sentimientos y la afectividad ofrecen probablemente mayor superficie para la manipulación que la que ofrece «el juego del saber».

Detengámonos ahora sobre la crítica de la absolutización de la razón, sobre la crítica del concepto de «la verdad», y sobre la defensa del relativismo. De nuevo seducción total. ¿Pero acaso no es precisamente esto lo que mejor conviene a una sociedad que requiere, globalización obliga, que las poblaciones abandonen sus verdades para fundirse en la común aceptación de un único modelo cultural? Contraponer verdades es una pésima estrategia porque evidencia los intereses que las conforman. Mejor «disolver» las verdades, dejando que actúe la que emana de cierta «forma de vida», si es que se tienen los medios necesarios para asegurar la hegemonía de esa forma de vida. La sospecha sigue brotando de la contextualización etnocéntrica.

Y, ya para concluir, disolver la realidad encerrándola en el baúl de las entidades engañosas y superfluas. ¿Por qué no? Los argumentos son convincentes. ¿Pero acaso no es esta la operación que mejor responde al desarrollo de las nuevas tecnologías con su poder para desdibujar y confundir lo virtual y lo real, o con su capacidad para imprimir el sello de lo real a lo que sólo es ficción?

En definitiva, mi conversación imaginaria con Rorty pasaría

por decirle: «Me seduces, pero me inquietas. La fuerza de tus argumentos me impresiona, pero intuyo que hay una coincidencia entre tus conclusiones y los intereses de tu sociedad y de tu país, y esto me intranquiliza. Quiero volver a pensar tus argumentos desde el etnocentrismo que los impregna. Cuando sitúas en lo social la fuente de autoridad última sobre la validez de nuestras afirmaciones, me resulta difícil olvidar que es tu sociedad la que articula en este momento el juego de las prácticas sociales, y cuando dices, con razón, que frente a determinados planteamientos no tienes, en última instancia, otro recurso que el de coger tu fusil, tampoco puedo olvidar que el poder de las armas juega de forma aplastante a favor de tu país. ¿Debería atender tan sólo al poder de tus argumentos y apartar toda consideración sobre los argumentos del poder? Difícil, porque ni tú, con tu insistencia sobre el etnocentrismo y sobre la importancia del contexto, ni Foucault, con su insistencia sobre el juego cruzado del saber y del poder, me dejáis esa opción.»

No quisiera, sin embargo, concluir estos apuntes sobre Rorty dejando la impresión de que pesan más en mí las prevenciones que los acuerdos. Tanto más cuanto que tengo el sentimiento de que ciertos aspectos de su personalidad me inspiran una notable confianza, y me gustaría reseñarlos aquí.

### **Perfil de Richard Rorty al hilo de *Verdad y progreso***

Hace algún tiempo, después de leer el libro de Rorty *Verdad y progreso*, tuve el sentimiento de que, tanto por su forma como

por su contenido, este libro permitía vislumbrar algunos aspectos de la forma de ser y de las estrategias argumentativas de Rorty. Lo que sigue constituye unos breves apuntes trazados a partir de este sentimiento.

Para empezar, *Verdad y progreso* no es propiamente un libro, es un compendio de artículos. De hecho, Rorty ha escrito muy pocos libros, aunque algunos, como por ejemplo *La filosofía y el espejo de la naturaleza* son fundamentales. Lo que más abunda entre sus publicaciones son las conferencias y los artículos. Creo que esto es así por tres razones, y las tres indican ya cierta forma de entender la filosofía.

La primera es que Rorty no está interesado en proponer un «sistema» o una «doctrina». Su interés se centra en trabajar fragmentos, en pensar acerca de temas y de cuestiones específicas.

La segunda es que Rorty quiere permanecer atento al momento actual del pensamiento, quiere mantener una apertura a los temas que van surgiendo en el escenario del pensamiento en lugar de encerrarse y de aislarse para elaborar su obra.

Y la tercera es que, lo que más parece interesar a Rorty es el debate, el diálogo, el contraste de puntos de vista. Por eso, muchos de sus textos son discusiones a propósito de las aportaciones de otros pensadores.

Creo que todo esto indica una forma de entender la filosofía y nos informa sobre el talante de Rorty y sobre su forma de ser.

Rorty es señalado por muchos pensadores como uno de los más importantes filósofos contemporáneos y, quizás, como el más importante de los filósofos vivos. Pero esto no parece coincidir con su propia opinión sobre sí mismo. El parece verse a sí mismo como un pensador de segunda fila, como alguien que se limita a recoger las grandes aportaciones de otros pensadores, y a pensar sobre ellas. No para de reconocer, una y otra vez, sus deudas intelectuales con pensadores como Dewey, Habermas, Davidson o Derrida. Esta modestia, que no suena a falsa modestia, también dice mucho sobre su talante personal.

No estoy convencido de que Dewey y Habermas sean efectivamente pensadores de primer plano. Creo que Dewey seduce a Rorty sobre todo por su manera de aunar lo filosófico y lo político, priorizando en cierta manera lo político y defendiendo una opción con la que Rorty coincide plenamente, la defensa de un «socialismo en libertad» y la defensa de una «democracia avanzada». Habermas me parece un autor interesante, un incansable trabajador, ineludible en el contexto del panorama intelectual actual, pero escasamente innovador en el plano del pensamiento. Con Derrida me pasa lo mismo que le pasa a Rorty, no acabo de entenderlo, pero, al igual que Rorty tengo la intuición de que Derrida es el filósofo clave del momento actual y que las próximas décadas serán derridianas. Rorty viene a decirnos, de manera perentoria, que Derrida es probablemente el Nietzsche de nuestro tiempo.

Negar de entrada «la existencia de la verdad» es una postura que suscita infinitos celos, y lo mismo ocurre con la defensa de una postura antirrealista, o con la reivindicación del relativismo.

Rorty adopta una estrategia retórica, y desarrolla una línea argumentativa, que le permiten dismantelar las bases de la creencia en la «existencia de la verdad» y desembocar en una postura antirrealista y relativista evitando los recelos que provocaría el hecho de asumir explícitamente que la verdad no existe, que el antirrealismo es una postura adecuada y que no hay más remedio que ser relativista.

Rorty da un rodeo, y en lugar de atacar de frente el concepto de la verdad, se limita a cuestionar tan sólo cierto concepto de la verdad. El concepto según el cual «la verdad» del conocimiento consiste en la correspondencia con la realidad.

Rorty muestra que la «realidad en sí misma», el «noúmeno» kantiano es una pura entelequia y que si falla la realidad «tal y como es» también falla en consecuencia el concepto de la verdad como correspondencia, y falla el «realismo epistemológico». A partir de ahí Rorty no defiende el relativismo. Acepta que la verdad es una noción absoluta, contrapuesta a «la justificación», la cual sí es una noción relativa (puesto que siempre justificamos en un contexto determinado, con ciertos criterios, y para una audiencia particular). Pero claro, si la correspondencia con la realidad no puede sustentar la verdad, sólo nos queda acudir a la justificación, y decir que utilizamos el término «verdadero» en el sentido de «justificado». Así, por ejemplo, decir que «una afirmación es verdadera» significa que «la aceptación de esa afirmación esta debidamente justificada». Pero si equiparamos el criterio de la verdad con el criterio de la justificación, y si la justificación es necesariamente «relativa», entonces todos nuestros usos de «la verdad» son relativos. El relativismo no tiene por qué ser

«proclamado», se deduce de la imposibilidad de la «verdad como correspondencia» y del necesario recurso a la «justificación». Además, si la verdad es una noción absoluta, entonces no es definible y permanece en lo inefable. No se puede formular una teoría de la verdad porque lo que es absoluto no se deja teorizar.

Davidson, citado por Rorty, nos pone en guardia contra la pretensión de formular una definición de la verdad, «deberíamos abstenernos de decir que la verdad es correspondencia, coherencia, asertabilidad garantizada, asertabilidad idealmente justificada, lo que es aceptado en la conversación de las personas apropiadas, lo que la ciencia terminará por sostener, lo que explica la convergencia hacia teorías únicas en la ciencia, o el éxito de nuestras creencias corrientes.»

Rorty se apunta a la postura de Davidson afirmando que «nadie debería ni siquiera intentar especificar la naturaleza de la verdad». Hay preguntas que por su propia conformación eliminan la posibilidad misma de responder.

En definitiva, Rorty viene a decir más o menos lo siguiente «yo no niego la existencia de la verdad, pero afirmar su existencia es un sin sentido.

Yo no defiendo el relativismo, pero la postura absolutista es un sinsentido. Yo no doy crédito a la distinción realismo/anti-realismo, es una oposición inútil, pero el realismo es un sinsentido.»

Para seguir perfilando el estilo argumentativo de Rorty me detendré sobre el capítulo que dedica a examinar los argumentos

de Charles Taylor a favor de la tesis de «la verdad como correspondencia con la realidad».

Aquí también Rorty evita el tono asertivo y contundente de la confrontación directa, comenzando por trivializar sus diferencias con Taylor. Su principal desacuerdo con Taylor, nos dice Rorty, versa sobre cuestiones de poesía, pero luego resulta que el desacuerdo es tremendamente importante, porque Taylor no duda en reivindicar nada más y nada menos que «un realismo sin concesiones».

Ahora bien, se trata de un realismo bastante sofisticado porque Taylor suscribe plenamente la negación de la «cosa en sí», del «noúmeno», es decir, el concepto de una realidad dada «en sí misma».

Lo que dice Taylor es que, una vez que se acepta que el lenguaje define una «forma de vida», entonces, desde dentro de esa forma de vida existen cosas que son totalmente independientes de nuestra manera de describirlas. Hay que aceptar, por lo tanto, que ciertas descripciones son más adecuadas que otras y que representan la realidad mejor que otras. De la misma forma, hay que aceptar que los enunciados son hechos verdaderos o falsos por la forma en que son las cosas, es decir, en virtud de cómo son las cosas a las que se refieren.

Lo que viene a decir Taylor es que, una vez que abandonamos la idea de «cosa en sí», y aceptamos la idea de que nuestro lenguaje configura «una forma de vida», entonces, la realidad deviene «realidad dentro de esa forma de vida» y adquiere el

estatus de una realidad independiente, a todos los efectos. Esa realidad produce efectos causales sobre nosotros con independencia de la descripción que queramos hacer de ella, y es ella quien dice si lo que afirmamos acerca de ella es verdadero o no lo es.

Conciliador, Rorty declara que está dispuesto a aceptar que «ciertos enunciados son verdaderos o falsos en virtud de cómo son las cosas», pero añade inmediatamente, siempre que esto se entienda como: «en virtud de cómo se usan las descripciones que tenemos de las cosas y de las interacciones causales entre ellas y nosotros».

Rorty concede por lo tanto a Taylor que «la producción de creencias verdaderas es una cuestión de relaciones causales entre los usuarios del lenguaje y el resto del universo».

Pero Rorty se niega a aceptar que esto implique la existencia de objetos que tengan propiedades «intrínsecas», es decir, propiedades independientes de «una descripción», y que sean responsables de producir ciertos efectos causales en sí mismas. ¿Por qué? Pues porque, según Rorty, no hay un modo en que el mundo sea sin que medie una descripción de él. No hay forma de separar «esquemas» (nosotros, nuestro lenguaje, nuestro conocimiento) y «contenidos» (mundo).

Si el mundo o nosotros fuéramos diferentes, también lo serían nuestras relaciones causales y por lo tanto las creencias verdaderas serían otras. Las teorías causales de la referencia (la idea según la cual nuestras representaciones del objeto están causadas por el objeto en sí) son insostenibles.

Rorty es consciente que al mantener estas tesis puede ser acusado de «idealismo lingüístico», es decir, de afirmar que no hay objeto antes de que el lenguaje lo instituya como tal. Su salida consiste simplemente en negarse a decir nada de tipo general sobre la relación entre el lenguaje y la realidad, y negarse a entrar en debates acerca de «la naturaleza de la referencia». Sólo acepta responder a preguntas sobre la relación palabra–mundo para «palabras concretas usadas de manera concreta por personas concretas». Plantearse otra cosa es según Rorty volver a intentar «introducirnos entre el lenguaje y su objeto» (Wittgenstein).

Estos brevísimos apuntes muestran un Rorty que intenta hacer coincidir plenamente sus convicciones teóricas con sus propias prácticas. Convencido de que nuestros criterios últimos no tienen otra base que la que construimos en el diálogo secular con los demás, Rorty no descalifica al oponente, intercambia sus puntos de vista con él. El antagonismo no se muestra en las formas, se centra en los contenidos, pero el diálogo se revela plenamente compatible con la radicalidad más extrema de la divergencia.

## **LA DIMENSIÓN POLÍTICA**

## VIII. ¿CUÁL ES EL «OTRO» DE LA GLOBALIZACIÓN?

El «poder» está luchando por imponer la globalización, y quienes nos enfrentamos al «poder» tenemos motivos más que suficientes para luchar contra esa operación neoliberal que va construyendo un nuevo marco de explotación y de dominación. Esto es lo que nos pide la reflexión, pero también el cuerpo.

Sin embargo, soy de los que piensan que es precisamente cuando las cosas parecen estar perfectamente claras, cuando las cosas son tan «evidentes» que sólo nos queda darlas por buenas y comulgar con ellas, cuando más debemos movilizar nuestra capacidad crítica e interrogar esas evidencias para poner a prueba su consistencia. Aunque esto suponga articular un discurso que se aparte, por un momento, del discurso mayoritariamente compartido por los disidentes.

Voy a relatar, por lo tanto, una serie de dudas que, adoptando el papel de abogado del diablo, he conseguido hacer nacer en mí a propósito de la globalización.

De hecho, no se trata de dudas acerca de «la globalización»

propiamente dicha. Creo tener algunas seguridades en cuanto a «qué es» la globalización, cuál es su naturaleza, cuál es su significado y cuáles son sus efectos. Por supuesto, puedo equivocarme por completo, pero subjetivamente por lo menos, creo tenerlo bastante claro.

Mis dudas giran más bien en torno al sentido que puede tener la resistencia contra la globalización. ¿Es posible resistir a la globalización? ¿Tiene sentido resistir a la globalización? Y si es que lo tiene, entonces ¿qué diablos puede significar eso de «resistir a la globalización»? ¿Qué forma o formas puede tomar? Pero es más, ¿acaso debe preocuparnos resistir a la globalización? ¿Existe alguna buena razón por la que debemos oponer resistencia a la globalización?

Tengo, por supuesto, algunas intuiciones al respecto, algunas ideas. Pero, desde luego, ninguna seguridad.

Pero, para exponer estas dudas y estas intuiciones, creo que es conveniente hacer, previamente, dos cosas.

La primera cosa que tenemos que hacer es tomar cierta distancia frente a las presiones que ejerce sobre todos nosotros lo «políticamente correcto». Y seguro que algunas de las cosas que voy a decir aquí no serán «políticamente correctas».

En tanto que se trata de un fenómeno social complejo, la globalización tiene todas las cartas para ser un fenómeno *fuertemente ambivalente*, productor de efectos múltiples y, eventualmente, contradictorios.

Por lo tanto, y como posición inicial, ni «globofobia» ni

tampoco «globofilia»; ni satanizar ni sacralizar la globalización. Lo cual no significa, ni mucho menos, pretender una imposible neutralidad, porque toda reflexión se hace, como no, desde determinados valores.

Voy a dar dos ejemplos de la ambivalencia que presenta la globalización.

El primer ejemplo se sitúa en el ámbito del discurso político convencional y hace referencia a la clásica dimensión: «conservadurismo / progresismo», o más concretamente, a la bipolaridad «conservadores / revolucionarios».

¿Dónde están los conservadores y dónde se ubican los revolucionarios?

En cierto sentido, se podría decir que quienes se oponen a la globalización se sitúan de lleno en el campo del conservadurismo, en el campo de la resistencia al cambio, en el campo de la más pura defensa del orden instituido frente al orden instituyente; mientras que quienes impulsan la globalización se sitúan en el campo de los revolucionarios, en el campo de los que trabajan por trastocar profundamente el orden establecido y el *statu quo* imperante. En la práctica, los globófobos son conservadores, los globófilos son revolucionarios.

Claro que también se podría decir todo lo contrario y considerar que son los que impulsan la globalización quienes se sitúan de lleno en el campo del conservadurismo, puesto que pretenden permanecer anclados en la estela del capitalismo y de la dominación, mientras que quienes se oponen a la

globalización son revolucionarios porque intentan torcer la tradición de explotación y de dominación que la globalización parece perpetuar y reproducir. Al final, ¿en qué quedamos? ¿Simple juego de palabras, simple artificio retórico? Quizá. Pero me inclino por pensar que ambas descripciones, aunque sean contradictorias tienen algo de razón, porque las cosas nunca son lo simples que parecen a primera vista.

El segundo ejemplo se sitúa en el ámbito de la justicia social y hace referencia a las tremendas desigualdades, a las abismales desigualdades que fracturan la escena mundial.

Probablemente tengan razón quienes advierten que la globalización traerá como consecuencia un fuerte incremento de esas desigualdades, ensanchando la fractura y propiciando lo que algunos han denominado «un saqueo global» del planeta. De hecho, los primeros pasos de la globalización ya han contribuido a incrementar de forma notable las desigualdades.

Pero puede que también tengan razón quienes afirman que las enormes desigualdades actuales no fueron, ni mucho menos, creadas por la globalización sino, precisamente, por la época anterior, por la época de la que aún no hemos salido, por la época de la sociedad industrial, por la época que la globalización pretende, justamente, dejar atrás.

Según ellos, aunque la globalización incremente en un primer momento esas desigualdades, será ella, en definitiva, quien conseguirá, si no suprimirlas del todo, sí, cuanto menos, atenuarlas de manera significativa.

El razonamiento es simple: la industrialización se inició

creando condiciones de explotación absolutamente salvajes, pero, en el transcurso de su desarrollo, la industrialización ha conseguido elevar de forma espectacular el nivel de vida, la capacidad de consumo y el grado de satisfacción de las necesidades básicas de las poblaciones de los países industrializados, saqueando, eso sí, el resto del mundo y creando bastante miseria psicológica entre sus propias poblaciones. Pero lo que había antes de la industrialización no era tampoco ningún paraíso, no nos engañemos.

A lo largo del último siglo, el trabajador francés, por ejemplo, ha visto cómo su tiempo de trabajo se reducía prácticamente a la mitad (1600 horas/año hoy, frente a 2900 horas/año en 1900) mientras que su poder adquisitivo se multiplicaba por cinco gracias, ambas cosas (la reducción de la jornada laboral y el incremento de la capacidad adquisitiva), al constante incremento de la productividad.

Desde esa visión optimista que comparte un sector de la izquierda institucional se dice que, con el tiempo, la globalización proyectará en el ámbito mundial lo que la industrialización ha conseguido en unas pocas zonas del mundo.

Y, por supuesto, considerando la situación abominable en la cual se encuentran las tres cuartas partes de la humanidad, muchos de nosotros venderíamos gustosamente nuestra alma al diablo para que esto se pudiera lograr y para que la gente dejase, simplemente, de morir de hambre.

Bien, la segunda cosa que creo conveniente hacer antes de exponer mis dudas sobre la resistencia, consiste en intentar

«dimensionar» adecuadamente el fenómeno de la globalización.

Creo que cometemos un grave error tanto si infravaloramos la magnitud, la importancia, la trascendencia, la potencia innovadora y transformadora de la globalización, como si magnificamos y sobreestimamos la originalidad del fenómeno y la radicalidad de la innovación que constituye.

Por una parte, es totalmente cierto que la globalización, al igual que lo hicieron las anteriores globalizaciones de menor amplitud, que se han producido en distintos momentos de nuestra historia, se abre sobre una situación de *una radical novedad*, profundamente diferente de la situación anterior. Es cierto que la globalización constituye un cambio global que atañe a todas las facetas de la vida social: a la economía y a la política, por supuesto, pero también a la conformación de nuestras identidades, a nuestras relaciones sociales, a nuestra visión del mundo y a nuestra forma de pensar. Nos encontramos ante una ruptura sin paliativos con toda una época, la época de la modernidad y con todo un modelo de sociedad, la sociedad industrial, postmodernidad y sociedad postindustrial se van configurando como alternativas del siglo XXI.

De hecho, la magnitud y la radicalidad de los cambios que se avecinan no debería sorprendernos si tenemos en cuenta que la globalización arranca, o encuentra sus condiciones de posibilidad, en una de las más importantes innovaciones tecnológicas que se han producido en el campo de las *«tecnologías de la inteligencia»*.

A lo largo de nuestra historia se han producido infinidad de pequeñas innovaciones tecnológicas que han incidido sobre nuestras capacidades intelectivas, potenciándolas y transformándolas levemente. Pero también se han producido unas pocas innovaciones tecnológicas de mayor alcance, tales como, por ejemplo, la escritura, el cálculo o la imprenta, que han dado alas a nuestro intelecto y que han producido, como consecuencia de ello, profundas transformaciones en todos los ámbitos de la vida social. Las grandes innovaciones en el campo de las tecnologías de la inteligencia siempre han estado acompañadas por drásticos efectos de cambio en la conformación de las sociedades porque son tecnologías de orden dos, tecnologías al cuadrado si se quiere; matriz de muchas otras tecnologías.

La globalización se asienta, precisamente, sobre una de esas innovaciones de gran alcance en el campo de las tecnologías de la inteligencia, el tratamiento digital/electrónico a gran velocidad de la información, y nada nos autoriza a suponer que el impacto social de esta innovación no vaya a ser tan importante como el que han producido las grandes innovaciones anteriores y que no esté en ciernes, por lo tanto, un nuevo tipo de sociedad y un nuevo tipo de ser social.

Se equivocan, a mi entender, quienes ven en la globalización un simple episodio, magnificado por los medios de comunicación, un simple acontecimiento más en el transcurrir del capitalismo y de la modernidad. Creo que no están en lo cierto quienes piensan que el término «globalización» es la etiqueta que se ha puesto sobre lo que no es sino una simple reestructuración de la economía, encaminada al incremento de

la rentabilidad y de los beneficios del capital. Este aspecto es tremendamente importante, pero no debería cautivar el todo de nuestra mirada. La globalización es mucho más que esto.

Consecuencia de una innovación tecnológica «mayor» en el dominio de las tecnologías de la inteligencia, la globalización inaugura, según todas las probabilidades y lo queramos o no, un auténtico cambio de civilización.

¿Ruptura con una época? ¿Ruptura con la modernidad? Ciertamente. Pero, por otra parte, aunque parezca paradójico, la globalización es también, y al mismo tiempo, prolongación de unas líneas evolutivas que ya estaban plenamente presentes en la época anterior. La globalización entraña a la vez ruptura y continuidad.

La globalización es, ciertamente, una innovación, pero una innovación contextualizada. Es necesario contextualizar la globalización, y su contexto no es otro, precisamente, que el de la propia modernidad y del propio capitalismo.

La globalización es, a la vez, postmodernidad y también ultramodernidad. Se abre sobre una época nueva pero, no porque imprima un vuelco a los principios básicos de la época anterior, sino porque los radicaliza y los conduce hacia su plena realización.

Basta con repasar algunos de los supuestos básicos de la modernidad y de la ideología ilustrada que la sustenta para percatarse de ello. Me ceñiré aquí a cuatro de ellos.

a) La modernidad se articula en torno a la deseable centralidad

de la razón científica y sitúa la producción de conocimientos científicos como elemento clave del progreso social. A lo largo del desarrollo histórico de la modernidad el lugar ocupado por la ciencia se ha ido, efectivamente, ensanchando de manera progresiva y ha ido creciendo, inexorablemente, su peso y sus repercusiones en la esfera económica. El deseo ilustrado se iba haciendo lentamente realidad. Pero la creciente incidencia del saber científico sobre los procesos productivos seguía teniendo un carácter puramente instrumental. Intervení­a «desde fuera». Constituía un elemento añadido que actuaba como mecanismo de mejora de unos procesos que no pertenecían en sí mismos al ámbito de la ciencia. El paso de lo instrumental a lo constitutivo quedaba pendiente.

Es ese paso el que se perfila con la globalización. La nueva sociedad propulsada por la globalización se configura como la plena realización del ethos científico, el imperio, por fin hecho realidad, de la razón científica. En la sociedad postindustrial, que algunos llaman «sociedad del conocimiento», el saber tecnocientífico se convierte directamente en materia prima para las operaciones del capital y se torna elemento central para la estructuración del nuevo orden social en todos sus ámbitos.

Curiosamente, la sociedad postmoderna se puede permitir el lujo de tomar el relevo del romanticismo y de cuestionar la propia razón científica porque este cuestionamiento, que podía ser peligroso cuando el papel decisivo de la ciencia tomaba la forma de un proyecto más que de una realidad, ha dejado de ser preocupante a partir del momento en que la ciencia se ha instalado en el mismísimo corazón de las dinámicas socio-económicas y forma parte integral de los mecanismos

productores y reproductores, reguladores y transformadores de la propia sociedad.

b) La modernidad pugnaba, por otra parte, contra la «tradicción», según ella, fuente de los oscurantismos y base firme de los antiguos poderes que convenía derrocar; luchaba contra los particularismos y proclamaba su fe en un *sujeto universal*.

La globalización es la culminación de esa lucha y la materialización de esa fe. Las únicas peculiaridades locales, culturales, tecnológicas, políticas, identitarias, etc. que se mantendrán serán las que acepten ser accesorias y secundarias en el seno de un modelo unificado y universal y demuestren, sumisamente, su total compatibilidad con ese modelo.

La globalización pone fecha de caducidad al Estado nación, a las fronteras y a la coexistencia, que nunca fue totalmente pacífica, entre las culturas o entre las tecnologías.

La globalización realiza en la práctica el sueño ilustrado de un sujeto universal y, con ello, ya puede permitirse el lujo de dejar que aflore el discurso sobre el valor de la diferencia.

c) La modernidad alentaba también, entre sus supuestos básicos, el proyecto de la autonomía, el proyecto de un sujeto dueño de sus propias decisiones, libre de coerciones y capaz de autodeterminarse.

La globalización materializa también estas exigencias, se presenta como el multiplicador, hasta el infinito, de las gamas de opciones que se abren ante el individuo para que éste moldee por sí mismo sus identidades y elija constantemente

entre la más extensa oferta de bienes materiales o inmateriales que jamás haya tenido a su alcance.

Ninguna coerción, tan sólo incitación y seducción.

El neoliberalismo se encarga de dismantelar las barreras, las trabas, las regulaciones, las imposiciones y las limitaciones de todo tipo: plena libertad, el menor control posible, multiplicación de las opciones, pero claro, dentro de un modelo único que recorta el ser humano en la forma e imagen del «consumidor» y que eleva *la lógica del mercado* a la categoría de modelo universal para el conjunto de la vida social y de las relaciones humanas.

d) El último ejemplo que me gustaría ofrecer hace referencia a la relación que estableció la modernidad entre el tiempo y el espacio.

En su magnífico libro titulado *Liquid Modernity*, Zygmunt Bauman sitúa la marca distintiva de la modernidad en la disyunción, en el divorcio del espacio y del tiempo que habían estado unidos hasta entonces en una relación estable y aproximadamente constante.

«¿Cuánto se tarda?» y «¿Qué distancia hay?» Estas eran expresiones prácticamente sinónimas mientras las tecnologías del desplazamiento se basaban en la fuerza humana o en la fuerza animal. Se preguntaba por el tiempo y la respuesta nos informaba sobre el espacio; se preguntaba por el espacio y la respuesta nos informaba sobre el tiempo.

Pero el progresivo perfeccionamiento de las tecnologías del

desplazamiento fue rompiendo la estabilidad de la relación entre el espacio y el tiempo, creando dos realidades separadas e independientes.

«¿Cuánto se tarda?» Pregunta sin respuesta a no ser que se especifique la tecnología utilizada para vencer la resistencia del espacio.

El espacio es de difícil manipulación; el tiempo, sin embargo, se presta a la sofisticación tecnológica. No se pueden manipular las distancias espaciales, pero se puede dominar el tiempo que se tarda en cruzarlas. Es así como la velocidad del desplazamiento y del transporte se constituyó en una inmensa fuente de poder, a la par que en el binomio espacio/tiempo el polo espacial fue perdiendo valor.

La globalización culmina esta evolución. El espacio ya no importa lo más mínimo. Su valor tiende hacia cero.

«¿Cuánto se tarda?» La respuesta, hoy, puede ser «*nada*», con total independencia de la distancia que está en juego.

Esta carrera hacia «la velocidad límite», como diría Virilio, repercute en toda la esfera de la vida social. En el consumo, en el tiempo de uso de los productos, en el tiempo cada vez menor que tarda en desvanecerse la satisfacción cuando se ha saciado un deseo; pero quizá su repercusión más espectacular se manifiesta en el nuevo ejercicio del poder.

Véanse las recientes guerras del Golfo o de Kosovo. Por contraste, Vietnam fue la última gran guerra plenamente moderna.

Hoy, ocupar territorios ya no constituye un objetivo estratégico. El poder ya no necesita hacerse fuerte en cada palmo del territorio enemigo, ya no tiene por qué dejarse atrapar en los pliegues del espacio y en los meandros de la geografía.

Su fuerza radica en no poder ser alcanzado, en golpear y escapar con la velocidad del rayo, en no permanecer durablemente en ningún lugar... en ser puro movimiento.

Lo que se modifica de esta forma, en tiempos de globalización, es *el modelo concéntrico del poder*. Antes, el poder se atenuaba, al igual que la propagación de una onda, a medida que crecía la distancia entre él y sus sujetos. Y es por eso por lo que necesitaba multiplicar sus centros en el territorio, procurando estar tan cerca como fuese posible de los sujetos más alejados.

Hoy la distancia no existe. La intensidad del poder ya no se expresa bajo la forma de un gradiente modulado por la distancia.

El poder es homogéneo y de idéntica intensidad en todas las regiones que abarca. Su secreto está en el dominio del tiempo, el espacio ya no le preocupa.

Se podrían dar otros ejemplos, pero quizá estos sean suficientes para dar a entender por qué la globalización se presenta a la vez como continuidad y como ruptura con la modernidad, como ultramodernidad y como postmodernidad, simultáneamente.

Ultramodernidad porque culmina la modernidad y porque supone la realización práctica de sus proyectos básicos.

Postmodernidad porque cuando un proyecto se expresa por fin como realidad tangible siempre se produce un salto cualitativo. Ya no es preciso defender el proyecto, basta con dejar funcionar aquello en lo que se ha convertido, dejar simplemente que produzca lo que tiene que producir. Y entre los efectos producidos resulta que muchos de ellos escapan, probablemente, a lo proyectado inicialmente, desdibujando las líneas de continuidad entre el proyecto y su instanciación.

En resumen, los efectos de la globalización son, muy probablemente, ambivalentes, positivos y negativos, su relación con la modernidad, hecha de ruptura y de continuidad, también se presenta bajo los rasgos de la ambivalencia.

¿Acaso no ocurrirá lo mismo con *las resistencias* frente a la globalización?

Cabe preguntarse si los actuales movimientos contra la globalización sirven para otra cosa que para reforzarla y para expandirla. Moviendo un ratón y navegando por Internet bien podríamos encontrar en una Web globofóbica un tipo de discurso que diría más o menos lo siguiente: «Compañeros, frente a la globalización neoliberal, globalicemos también las resistencias, interconectemos los rebeldes del mundo entero, desplazémonos sin fronteras, lo más velozmente posible, para manifestarnos de país en país, utilicemos todas las artes de Internet para comunicarnos y para organizarnos, adoptemos formas reticulares de auto-organización, explotemos a fondo todos los recursos del espectáculo mediático. Seamos, en suma, postmodernos y globalizados en nuestro quehacer contestatario».

¿Se puede luchar contra el enemigo utilizando sus propias armas? ¿O bien, al hacerlo, estamos entrando directamente en el juego que ha preparado para nosotros?

¿Se puede utilizar la tecnología, el discurso y las prácticas de la globalización sin que esto redunde, precisamente, en su fortalecimiento? Probablemente no. Siempre que se usa una determinada tecnología se contribuye a potenciarla.

¿Pero quién ha dicho que tenemos que oponernos a la globalización y que la globalización es nuestro problema?

¿Acaso la trampa que se nos tiende no es precisamente la de hacernos creer que la globalización es «el problema», que la globalización debe movilizarlos, que es preciso posicionarse frente a la globalización?

Nadie va a parar la globalización. Pretender lo contrario sería hacer gala de la misma ingenuidad que manifestaron los ludditas frente al proceso de la industrialización, cuando rompían en Inglaterra las primeras máquinas industriales.

Lo único que debe temer la globalización son los problemas que surjan desde dentro de su propia dinámica de desarrollo, no los problemas creados por quienes, oponiéndose a ella con sus propias armas, no hacen sino ayudar a consolidar su expansión.

¿Pero por qué deberíamos privarnos de utilizar las armas de la globalización aunque esto la consolide efectivamente? Sería tan absurdo como si, en tiempos de la modernidad, los disconformes, los disidentes, los revolucionarios se hubiesen prohibido a sí mismos recurrir a la imprenta, al teléfono, al tren

o al automóvil para luchar contra el sistema de dominación imperante.

No nos engañemos. El auténtico «otro» de la globalización y de la postmodernidad no es una sociedad libre y justa. El «otro» de la globalización es el *statu quo*, es la sociedad que la globalización pugna por transformar, es la sociedad industrial y es la época moderna.

El «otro» de la globalización no es un pasado idílico, no es un idealizado «estado de naturaleza», es el producto de determinadas tecnologías, diferentes de las que promueve la globalización pero, no por ello, más «naturales», menos «opresivas», o más acordes con una supuesta naturaleza humana. Llevando las cosas a sus formulaciones extremas parece obvio que una tecnología guerrera de flechas y de lanzas tiene consecuencias menos devastadoras que una tecnología de bombas de neutrones. Pero en un ecosistema donde las flechas y las lanzas tienen sentido, el porcentaje de la población que se aniquila con ellas quizá no sea muy inferior al que eliminan las bombas de neutrones.

No debería importarnos que la globalización triunfe de su «otro», personificado en la vigente sociedad industrial, porque lo que no nos gusta de la globalización está ya plenamente presente en su «otro».

El estadio anterior a la globalización no es mejor que el que pueda resultar de ésta, también él se ha conformado sobre la base de determinadas *tecnologías de dominación*.

Si los actuales movimientos de protesta tienen sentido no es

porque cuestionen la globalización, en tanto que globalización, es porque la globalización constituye un nuevo sistema de dominación, *uno más*, y un nuevo sistema de explotación, uno más. Lo sustantivo aquí no es la globalización, es la dominación vestida de globalización y es contra la lógica de la dominación que deben articularse las resistencias, no contra la modalidad circunstancialmente globalizadora que la encapsula.

En otras palabras, no debería interesarnos tanto cuál es el «*otro*» fantasmado de la globalización (el «*otro*» real ya lo conocemos, es la sociedad industrial) sino cuál es el «*otro*» de la dominación.

Esto no significa que no celebremos las movidas de Colonia, de Seattle, de Washington, de Londres, de Praga o de Niza, o de todas aquellas que aún están por venir. Esto no significa que no debamos alentar esas movidas y participar activamente en ellas.

No importa si contribuyen a asentar más sólidamente la globalización, constituyen focos de rebeldía contra la dominación y la explotación, representan ocasiones para que la globalización muestre públicamente su sustrato opresivo, brindan oportunidades para crear conciencia crítica, para construir nuevos imaginarios y para inventar nuevas prácticas de resistencia.

La globalización no es nuestro problema y no tenemos por qué defender lo que la globalización pretende socavar, ni la sociedad industrial, ni el Estado nación, ni la modernidad. No hay que ir a Seattle para intentar parar la globalización sino, simplemente, para ayudar a abrir nuevos espacios de disidencia, para

mantener viva la posibilidad de soñar con un mundo diferente al que nos ha tocado vivir, o en el que vivieron nuestros padres y nuestras abuelas, que no era mejor, cuando la globalización ni siquiera era pensable.

Y si la bandera de la resistencia contra la globalización tiene poder de convocatoria para congregarse sensibilidades insumisas, bienvenida sea la bandera de la lucha contra la globalización. Pero a sabiendas de que tan sólo constituye un pretexto para gritar «no» a un pasado, a un presente y a un posible futuro que no nos gustan.

## **IX. DE «LO POLÍTICO» A «LA POLÍTICA», Y A LA INVERSA**

Resulta difícil abordar la cuestión general de «la política» sin que surjan inmediatamente, tanto la problemática del «poder», como la cuestión de los valores, así como la relación entre lo público y lo privado. Si queremos abordar también el momento presente de la política es difícil no tomar en cuenta fenómenos como la globalización, la postmodernidad, la evolución del capitalismo, el fenómeno de la «individualización», y el papel del Estado nación.

Pero para empezar, quizás resulte útil tomar de Castoriadis algunos elementos que nos permitan acotar las condiciones de posibilidad de «la política» como fenómeno que se contrapone a «lo político».

Al igual que ocurre con las relaciones de poder, «lo político» está siempre presente en todos los tipos de sociedad, pero no así «la política». Lo político remite a las instancias de poder que se oponen a la entropía social, que mantienen la cohesión social y que controlan y producen los significados que constituyen a

los sujetos como miembros de una sociedad particular, definiendo la naturaleza y la forma que toma el vínculo social en esa sociedad. Dicho con otras palabras, «lo político» caracteriza a toda sociedad porque una sociedad «anómica» es una contradicción en términos. Por mucho que algunos tengan la odiosa manía de tildar de «anómicas» a las sociedades cuyo nomos difiere del suyo, resulta que el «nomos» es constitutivo de lo social.

Pero aunque el «nomos» sea, obviamente, una producción emanada de la propia sociedad, esto no tiene por qué ser reconocido y pensado como tal por esa sociedad. Lo más frecuente es, precisamente, que el «nomos» se enajene de la sociedad, que sea situado en posición exterior o trascendente respecto de la sociedad. Lo más habitual es que las sociedades sean «heterónomas», y que sitúen fuera de ellas mismas el origen y la institución de «la ley» que las rige. Dios, la Naturaleza, los héroes y los antepasados míticos, pero también la Razón y la Historia, son buenos candidatos para constituir la fuente trascendente del nomos, y fomentar de esta manera la ilusión de una supuesta «heteronomía» de la sociedad.

Como es preciso hacer respetar el «nomos» y como se debe gobernar de acuerdo con el «nomos», resulta que «lo político» está indefectiblemente presente en toda sociedad mientras esta se mantiene como tal.

La posibilidad de «la política» aparece cuando se rompe la «clausura del significado», cuando surge la idea de la «autonomía» de la sociedad, cuando se reconoce que la fuente del «nomos» radica en el propio seno de la sociedad, es decir,

cuando «lo político» aparece como algo que, por ser obra nuestra, puede ser interrogado, cuestionado y resulta, potencialmente, modificable. «La política» surge cuando se torna pensable la posibilidad de incidir sobre «lo político». La autonomía es pues condición necesaria para la existencia de la política como acción deliberada sobre lo político, sólo hay política en una sociedad que se sabe autónoma.

A partir del momento mismo en el cual la política adviene, también irrumpe con ella la pregunta acerca de, «¿qué debo hacer?». Pregunta directamente política, pregunta que moviliza «los valores», y que abre el espacio de la ética. Esta pregunta carece de todo sentido cuando las respuestas están ya prefijadas, en las normas o en los textos, por fuentes independientes de nosotros. Si no hay posibilidad de decisión, porque lo que «debo hacer» está ya escrito en algún lugar, tampoco hay espacio para la ética.

El «ser moral» se reduce a chequear si lo que hago concuerda suficientemente con lo que se me dice que «debo hacer». La pregunta «¿qué debo hacer?» siempre tiene una misma y única respuesta, mirar hacia lo que se me dice que «debo hacer». Mirarlo en los Evangelios, en el Corán, en la Razón o en la Naturaleza, da igual, con esto se clausura el espacio mismo de la ética. Dicho sea de paso, y aunque parezca sorprendente, todo apunta hacia el relativismo como la opción en la cual la cuestión ética adquiere su mayor sentido porque no ofrece ningún refugio donde ponernos a salvo de nosotros mismos.

«¿Qué debo hacer?», pseudopregunta en el espacio heterónomo de «lo político». «¿Qué debo hacer?» pregunta que

interpela directamente a la ética en el espacio autónomo de «la política».

Cuando miramos al momento actual de nuestra sociedad, no deja de ser preocupante la constante eclosión de nuevas fuentes de heteronomía. Una de estas fuentes encuentra su caudal en el discurso sobre la creciente complejidad y la creciente interconectividad de las formaciones sociales. Nuestra «racionalidad limitada» se encuentra desbordada, de manera apabullante, por la complejidad del entramado social. Es difícil no dejarse invadir por el sentimiento de que la sociedad escapa cada vez más a nuestras posibilidades de intervención. No es, solamente, que el rumbo de la sociedad sea de difícil gobierno, sino que parece ser ajeno a cualquier cosa que podamos hacer. Esto reintroduce la heteronomía y apunta por consiguiente a «la muerte de la política» o a su implosión en el agujero negro de «lo político». Todo debilitamiento de la autonomía es un proyectil lanzado contra la línea de flotación de «la política», y, por lo tanto de la propia ética. En efecto, si nada podemos hacer, la pregunta sobre «¿qué debo hacer?» se vacía de todo sentido.

Una segunda fuente desde donde brotan las aguas de la heteronomía se sitúa en la primacía que se otorga a lo económico. El mercado y las leyes del mercado constituyen una instancia que actúa «por sí misma», con independencia de nosotros. La centralidad de la economía constituye un obstáculo para la existencia de la política, no sólo porque el discurso actualmente dominante glosa las bondades de la «no intervención» en lo económico, sino también porque nos ha enseñado que las leyes de la economía son inexorables. Dicho sea de paso, no deja de ser paradójico que sea el propio Marx

quien haya contribuido a devaluar la política por su excesiva insistencia sobre la centralidad de lo económico.

En cualquier caso, creo que podemos seguir a Castoriadis cuando insiste sobre la necesidad de trabajar para que lo económico, el mercado y el consumo, dejen de ser el valor dominante si queremos que la autonomía, y por lo tanto la política, recobren un nuevo impulso. También creo, con Castoriadis, que cuando una sociedad cierra el paso a la posibilidad misma de otorgar credibilidad a eventuales modelos sustitutivos o alternativos, cuando oblitera la posibilidad de poder ser «otra de lo que es», esa sociedad pone la política, y la ética, en peligro de extinción, reinstituyendo la «clausura del significado». Los que no nos resignamos con esta perspectiva no tenemos más opción que la de aferramos a la «producción del significado», alimentando, en la medida de nuestras posibilidades el «imaginario colectivo radical».

Decía, al principio, que no se puede tratar la cuestión de «la política» sin entrar en la problemática del «poder». Para ser más preciso, tenía que haber dicho, «en la problemática del poder, y por lo tanto, en la cuestión de la libertad», porque poder y libertad son fenómenos que se implican mutuamente.

Pero ¿qué libertad? Existe una distinción reciente, pero ya clásica, entre la libertad negativa por una parte y la libertad positiva por otra. La libertad negativa remite a la ausencia de interferencias con nuestros propósitos y con nuestros deseos. Que podamos hacer lo que nos gusta, que nadie ponga obstáculos en el camino de nuestros fines, que podamos elegir sin imposiciones. La libertad positiva se sitúa un paso más atrás,

porque resulta que podemos hacer exactamente lo que queremos sin por ello ser libres. La libertad positiva lanza una sospecha sobre la misma conformación de nuestros deseos y sobre la fuente de nuestros valores. No se trata sólo de hacer lo que queremos sino, además, de decidir lo que queremos. Foucault nos resulta aquí de cierta ayuda porque mientras el modelo jurídico del poder da cuenta de la libertad negativa, el modelo estratégico del poder permite pensar la libertad positiva y sus dificultades.

El actual sistema político descansa sobre unos mecanismos de poder que enfatizan la libertad negativa mientras trabajan solapadamente para constreñir la libertad positiva. La elección se instituye como el valor supremo, «aquí está nuestra oferta, examínala y decide por ti mismo, con total libertad». Y esto vale en todos los ámbitos, tanto para lo político como para lo económico. El voto es secreto y privado: «elige libremente. Nuestras estanterías son ricas y variadas, elige libremente la opción que más te guste». La protección de tu «derecho a elegir libremente» constituye el meollo de nuestro ordenamiento político y jurídico: eres, literalmente, un «ser para la elección», la capacidad de elegir te define, y tu «ideal del yo» se recorta sobre el modelo del consumidor. Dicho con otras palabras (que no se dicen): «eres totalmente libre de satisfacer unos deseos de los cuales nosotros somos dueños».

La condición de posibilidad de ese modelo pasa por la atomización y la individualización a ultranza del ser social. Como muy bien lo explica Zygmunt Bauman en su magnífico libro titulado *Liquid Modernity*, el consumo es siempre un acto estrictamente individual y subjetivo, el llamado consumo de masas es sólo un

agregado de consumos individuales, siempre se está sólo cuando se elige, aunque millones de personas elijan exactamente lo mismo en el mismo momento. Los templos abarrotados del consumo (las grandes superficies) son dispositivos individualizadores, tanto como lo son el sistema de sufragio universal, o el móvil, o ese nuevo símbolo de nuestra libertad, extendida a escala planetaria, que es la pantalla de nuestro ordenador, o el nuevo sistema de producción «*on line*», del cual las tiendas «Zara» son un buen ejemplo; producción y venta sin stock, que se adapta instantáneamente a la demanda individual.

La individualización a ultranza borra la distinción entre «público» y «privado», o mejor dicho, fagocita lo público a partir de lo privado, lo «privatiza». El contenido del espacio público se define en términos de preocupaciones individuales, y, si bien es cierto que lo que permanecía tradicionalmente en las esferas de lo privado se expone cada vez más en la escena pública, esto no lo convierte por ello en asunto público. Un drama privado que se airea en la escena pública sigue siendo un drama privado. La «espectacularización» de las vicisitudes privadas no trasmuta lo privado en lo público, y lo público tiende a confundirse cada vez más con la simple exposición de los problemas privados que aquejan a las figuras públicas.

Vayamos ahora, más directamente, a la cuestión del poder.

Paul Virilio ha acuñado el término «dromocracia» para indicar la relación que se da entre «velocidad» y «poder». A lo largo de la historia toda innovación técnica que haya permitido incrementar la velocidad de ejecución de nuestros propósitos,

siempre se ha traducido en un incremento de poder para quienes podían utilizar esa innovación. Velocidad del desplazamiento en los transportes de mercancías, o de tropas y de armamento, velocidad de los vectores de destrucción, los proyectiles por ejemplo, velocidad del envío, de la recepción y del tratamiento de la información.

En el momento actual la velocidad ejemplar es la de la señal electrónica, no hay transcurso temporal entre el envío y la recepción.

Salir, es haber llegado ya. El hecho de que se haya vencido la resistencia del espacio, el hecho de que la velocidad haya roto las equivalencias entre tiempo y espacio, repercute sobre las modalidades del poder y sobre el ejercicio del poder. El poder ya no tiene por qué anclarse en la geografía y cristalizar de forma diseminada en el territorio.

Los nuevos poderes son «extra-territoriales», rehuyen confinarse en un espacio determinado que tendrían que defender y donde se les podría alcanzar. Su secreto está en la aceleración del movimiento. Poder llegar a cualquier punto del espacio en el momento de salir hacia él, escapar de cualquier espacio antes de poder ser alcanzado, estar inmediatamente presente, y siempre «fuera de alcance».

Como lo apunta Bauman en el libro antes citado, quien manda hoy es quien se puede desplazar con mayor libertad y con mayor rapidez. La libertad de movimiento, la rapidez y la fluidez del movimiento son las marcas distintivas de las élites actuales, tropezar con trabas de movimiento, estar arraigados en un

lugar, es lo propio de los dominados como bien lo saben hoy los «sin papeles» del mundo entero.

Después de milenios de progresivo dominio de los sedentarios sobre los nómadas, la relación de poder se está invirtiendo. Las élites actuales son nómadas, pero no sólo las élites, también el capital se vuelve nómada. Tampoco el capital quiere estar atado al territorio, quizás sea él quien mejor ha captado las virtudes de la libertad de movimiento. Se trata, en el momento actual, de dismantelar todo lo que el capital había construido cuando estaba atrapado por el territorio y tenía que proteger y defender sus enclaves geográficos. Hay que dismantelar, y la globalización también es eso, todo lo que se opone a la libertad de movimiento y a la rápida fluidez del capital: barreras, fronteras, regulaciones locales, peculiaridades territoriales. Curiosamente, el Estado tiene que recurrir a su poder regulador para aplicarlo, precisamente, a la desregulación, quizás sea esto el anuncio precursor de su canto del cisne.

El movimiento, el cambio, la deslocalización, la desregulación afectan también, claro está, a nuestra vida cotidiana y a nuestra forma de ser. Se acabó el tiempo, no tan lejano, donde los proyectos de vida se establecían a largo plazo, en lo afectivo, en lo identitario, y en lo profesional. Se entraba como aprendiz en una empresa y sólo nos sacaban de ella las campanadas de la jubilación. «Hasta que la muerte nos separe» se aplicaba tanto al lazo matrimonial como a la unión contraída entre el capital y el trabajo. Hoy, nos dice Bauman, se calcula que una persona que empieza a trabajar cambiará unas 15 veces de ubicación profesional a lo largo de su vida. Sobre la frecuencia de los cambios de pareja, no tengo datos...

La precariedad, la flexibilidad, la variabilidad, el «corto plazo» como horizonte temporal, y las incertidumbres que todo esto conlleva, marcan nuestra condición presente. Todo ello ayuda, qué duda cabe, al fenómeno de la individualización. Sin embargo, «la política» exige, para ser simplemente posible, la existencia de un espacio público, y el desarrollo de un quehacer colectivo.

La alternativa está en resignarse a la muerte de «la política», o bien en trabajar contra lo que la está desintegrando, y esto implica entre otras cosas, ya lo he dicho, incidir deliberadamente en la producción de significados. De la batalla por la construcción de un «imaginario radical» depende que «la política» se desvanezca en «lo político», o que lo someta a sus ritmos.

## X. APUNTES NACIONALICIDAS

Semejante título obliga a presentar una aclaración previa para despejar posibles malentendidos. En absoluto se pretende cuestionar aquí la tozuda y tangible realidad constituida por el «hecho nacional». Es innegable en efecto que:

- Las naciones existen, y que su existencia engendra una multitud de efectos muy concretos en el ámbito mismo de nuestra cotidianidad más concreta.

Desde nuestro DNI, hasta un simple partido de fútbol en una competición internacional, pasando por el dinero que llevamos en el bolsillo, todo nos recuerda permanentemente que pertenecemos a una determinada nación.

- El sentimiento nacional existe, al igual que existe la conciencia nacional o la identidad nacional. La gente se alegra cuando encuentra un compatriota lejos de su tierra o se indigna cuando oye comentarios despectivos sobre su país.

- El nacionalismo posee una fuerza motivacional enorme,

como bien se puede comprobar hoy en día a lo largo y ancho del planeta, desde Euskadi hasta los confines de los Balcanes.

- Nuestra época puede definirse de muchas formas, «la era de la comunicación», «la era de la globalización» etc., pero sin duda también como la «era de las naciones».

- El vínculo comunitario es esencial para los seres sociales. Su propia subjetividad se constituye con referentes comunitarios y es preciso que la persona arraigue en un tejido comunitario más o menos amplio. Ciertamente, la nación es una de las entidades que cumplen ese papel.

Hechas estas puntualizaciones y admitidos explícitamente estos hechos, pretendo desarrollar aquí un análisis basado en consideraciones normativas por una parte y en consideraciones socio-epistemológicas por otra.

En el plano normativo considero que las ciencias sociales deberían contribuir, en la medida de sus posibilidades, a la dilución de las naciones y, correlativamente, a la destrucción de los nacionalismos.

En el plano socio-epistemológico entiendo que una determinada concepción de las ciencias sociales conduce precisamente hacia el resultado que he apuntado como normativamente deseable. En otras palabras, parece que la propia lógica inherente a cierta concepción de las ciencias sociales conlleve efectos críticos con relación a las naciones.

Enunciaré, en primer lugar, algunas de las características de la orientación a la que me estoy refiriendo, es decir, de la

concepción radicalmente postpositivista de las ciencias sociales, e intentaré justificar, en un segundo momento, la afirmación según la cual esas características actúan inevitablemente en contra del «hecho nacional». Concluiré argumentando el aspecto normativo.

Las ciencias sociales postpositivistas se articulan en torno a los siguientes supuestos, entre otros:

a) El reconocimiento de que todo aquello que podemos calificar legítimamente como «social» presenta de forma ineludible una dimensión histórica, y es *intrínsecamente histórico*. Cualquier fenómeno, entidad o proceso de naturaleza social se gesta y nace en un período histórico determinado, se transforma con el transcurso de la historia y se agota o desaparece como consecuencia de esas transformaciones. Ningún objeto social está dado desde siempre, ningún objeto social está dado para siempre.

b) El reconocimiento de que todo, absolutamente todo lo que es social resulta de *un proceso de construcción*. Los objetos sociales se configuran como resultado de determinadas prácticas, y se mantienen, es decir «existen», mientras se mantienen o existen las prácticas que los engendran en un proceso continuado. Por supuesto, los productos sociales revierten sobre las prácticas que los generan estableciendo una causalidad circular en la que producto y proceso, causa y efecto, intercambian sus papeles recursivamente.

c) El reconocimiento de que nada adquiere una dimensión social si esta dimensión no es instituida como tal en *la esfera de*

*lo simbólico*, en el espacio de *la intersubjetividad* y de *los significados compartidos*. La dimensión social no radica en los objetos, tampoco en las relaciones o interacciones que se establecen entre los objetos. La dimensión social se confiere a los objetos y a las relaciones mediante determinadas prácticas simbólicas. En otras palabras, todo lo que es social pertenece, aunque no únicamente pero sí necesariamente, a la esfera de lo simbólico. Nace de, participa de, y revierte sobre, el entramado simbólico que conforma a toda sociedad.

d) El reconocimiento de que cualquier práctica de producción o de divulgación de conocimientos sobre la realidad social presenta una dimensión onto–normativa intrínseca. En efecto, las producciones discursivas de las ciencias sociales son *generativas en el plano ontológico*, puesto que contribuyen, poco o mucho, a crear realidades sociales. Por lo tanto también son *normativas*, puesto que cualquier efecto que atañe a la realidad social es enjuiciable, y debe ser enjuiciado, en términos de valores, es decir, en términos axiológicos o normativos. Desde la concepción de las ciencias sociales que estoy intentando caracterizar aquí, la opción normativa es clara. Se trata de construir, o de divulgar, aquellas producciones discursivas «científicas» que empujen la sociedad en una dirección «emancipatoria».

Intentaré explicar ahora, muy esquemáticamente, las razones por las cuales estas cuatro características contribuyen necesariamente a debilitar, o a difuminar esa realidad innegable que constituye hoy por hoy «el hecho nacional».

## La historicidad de lo social

En tanto que realidad social, la nación presenta todos los atributos de los objetos históricos. Todos sabemos que se trata de una categoría socio-histórica relativamente reciente, que se ha constituido lentamente, progresivamente, laboriosamente y conflictivamente a lo largo del proceso de creación del Estado Moderno. Hay que esperar a la Revolución Francesa para que el concepto de nación pase a tener una realidad social plenamente configurada, y para que la gente se lance al combate al grito de «¡viva la nación!» (el famoso grito de la Batalla de Valmy) en lugar de morir «por Dios», «por el Rey» o por sus caudillos militares como en épocas anteriores. Todos sabemos que las actuales naciones se han constituido a través de múltiples vicisitudes, de innumerables contingencias históricas de todo tipo. Desde la simple habilidad negociadora de los diplomáticos, hasta los desenlaces, a veces casuales, de las confrontaciones bélicas entre ejércitos. Pero es más, todos sabemos también que las actuales naciones se han forjado en contra de las etnias y en contra de los particularismos locales. Basta con echar una ojeada a la historia de las sociedades para percatarse de que las unidades políticas que han dominado hasta hace poco la vida social no eran naciones sino aldeas, ciudades, monarquías dinásticas, imperios, e incluso religiones. La nación, tal o cual nación concreta, es el resultado contingente y reciente de las vicisitudes de una historia que no ha sido «protagonizada», sino las más de las veces «padecida», por las gentes.

Producto pasajero y circunstancial de la historia, la nación ha

sido fetichizada sin embargo como algo permanente, algo que «debía ser» puesto que «es». Tanto las naciones «con Estado», como las que pugnan por conseguir un Estado propio, fundamentan su legitimidad en una supuesta trascendencia de la nación con respecto a los avatares coyunturales de su configuración. España, Francia, Catalunya, perderían mucha de su legitimación y de su capacidad de engendrar, o de exigir lealtades, si no se presentaran como la culminación de un proyecto levantado sobre innumerables sacrificios por parte de nuestros antepasados. Proyecto y sacrificios que ya implicaban más o menos confusamente la idea de una nación futura, e incluso la realidad, pre-existente a su creación, de la nación que luego tomaría forma.

Si la nación necesita enmascarar su contingencia histórica para suscitar lealtades entonces es claro que la insistencia de las ciencias sociales postpositivistas en recordarnos la dimensión intrínsecamente histórica de los objetos sociales, su carácter emergente y situado, su transformación obligada, su caducidad intrínseca, y su desaparición anunciada, no puede sino restar fuentes de legitimación a las naciones, y quitar algo de realidad a la realidad de la nación.

Tanto si nos situamos hacia atrás en la historia, como si nos proyectamos hacia el futuro, la nación, vista desde fuera de nuestra época, pierde consistencia, aparece como un momento transitorio y coyuntural. Cuando las ciencias sociales nos ayudan a tomar conciencia de ello en nuestra propia época están contribuyendo a debilitar la nación.

## **El carácter construido de los objetos sociales**

Se podría repetir aquí mucho de lo que ya hemos hecho constar en el punto anterior puesto que la nación es «una construcción» histórica, pero el punto de vista constructorista permite añadir algo más. En efecto, cuando se hace referencia a la dimensión «construida», no se apunta solamente al hecho de que los objetos sociales resultan de la actividad humana (deliberada o no), también se afirma que los objetos sociales sólo se mantienen mediante las prácticas que los hacen existir. La nación no es sólo un objeto que ha sido construido (sin que quepa suponer «metafísicamente» la realización de una esencia, o la presencia de un carácter de necesidad), es también un objeto que se mantiene a través de ciertas prácticas y que sólo «existe» mientras esas prácticas lo producen y lo reproducen.

Esta consideración contribuye a desacralizar la nación, a desmitificarla y a restarle fuentes de legitimación en la medida en que arruina la concepción organicista de la nación. Es cierto que las tesis organicistas están mal vistas actualmente y que se prefiere hablar de nación como «voluntad», siguiendo a Renán cuando afirmaba que la «nación es un plebiscito de cada día», una adhesión renovada cotidianamente, el resultado en definitiva del consenso ciudadano. Sin embargo, es obvio que las tesis organicistas desempeñan un papel fundamental en el imaginario social que arroja al hecho nacional. La lengua, los antepasados, la sangre, los patrimonios arquitectónicos, literarios, y de todo tipo, eso es concretamente lo que legitima

la nación para la gente y alimenta sus lealtades. Sin estos elementos el marco nacional se torna una simple y fría abstracción, una entidad jurídico-administrativa incapaz de hacer vibrar las sensibilidades.

No cabe duda de que cuando las ciencias sociales focalizan sus análisis sobre las prácticas concretas que hacen existir una nación y cuando llaman la atención sobre las fuerzas, políticamente motivadas, que alimentan esas prácticas, entonces se debilitan los componentes organicistas de la nación y con ellos la fuerza con la cual la nación es capaz de movilizar los sentimientos populares. En efecto, si la nación deja de existir cuando cesan las prácticas que la mantienen, y si estas prácticas arrancan fundamentalmente de preocupaciones políticas, está claro que el amor a la tierra en la cual se ha nacido, el lazo con los antepasados o el apego a una lengua, no tienen por qué encontrar su expresión más adecuada en algo que dejará de existir cuando los intereses políticos encuentren más satisfactorio fomentar otras prácticas.

### **La dimensión simbólica de lo social**

Parodiando a W.I. Thomas se podría decir que una nación «es efectivamente una nación, para todos los efectos prácticos, si sus miembros la consideran como tal». Cuando digo «a efectos prácticos» no me estoy refiriendo a su capacidad de acuñar moneda, o a legislar en un territorio, pues está claro que existen naciones que están desprovistas de esas capacidades, me estoy

refiriendo a su «existencia» como naciones en el universo simbólico del que participan los individuos, con todos los efectos prácticos que se desprenden de este tipo de existencia simbólica (lealtades, identificaciones). Más allá de su realidad jurídico-administrativa, la nación sólo existe como tal si así está instituida en la esfera de lo simbólico. Podemos ver una muestra de la naturaleza «imaginaria» de la nación en el hecho de que sus miembros se sienten estrechamente vinculados entre sí aunque, por muy pequeña que sea la nación, estos nunca tengan oportunidad de encontrarse entre sí, de conocerse, y ni siquiera de oír hablar los unos de los otros.

Las ciencias sociales nos enseñan que el sentimiento nacional, la adscripción a una entidad imaginaria, no es un sentimiento «natural», inscrito en lo más profundo de los seres sociales como lo podría estar el sentimiento de pertenecer a una comunidad primaria más o menos extensa. El sentimiento nacional debe ser *suscitado* mediante un conjunto de operaciones simbólicas. Las fuentes de producción simbólica de la realidad nacional van desde el sistema educativo público hasta las simples competiciones deportivas entre naciones, pasando por la creación de un vocabulario particular y de emblemas identitarios.

Cuando las ciencias sociales llaman la atención sobre el tremendo esfuerzo que se invierte en la creación y en la constante recreación de la realidad nacional en la esfera de lo simbólico, están subrayando el carácter «artificial» de esa realidad, y están debilitando por lo tanto la fuerza con la cual el «hecho nacional» se impone ante nosotros como una realidad «natural».

Esto no significa que el sentimiento nacional sea fácilmente controlable mediante la manipulación de los recursos simbólicos. Bien lo saben, tanto quienes intentan fomentarlo, como quienes intentan socavarlo. Pero nadie puede dudar que ambas cosas son factibles. En muchos de los países europeos, la unificación jurídico-administrativa de poblaciones harto dispares (Francia, Italia, Alemania, etc.) ha acabado por fundirlas en una realidad nacional, y muchas de estas poblaciones han perdido toda referencia identitaria independiente. En otros casos las referencias identitarias reprimidas por una determinada realidad nacional no han sido borradas de la memoria colectiva y actúan como dinamizadores de los movimientos reivindicativos. Sin embargo, estos movimientos de recuperación de las «señas de identidad» no hacen sino evidenciar el carácter hegemónico, en el plano simbólico, del sistema que les ha oprimido, puesto que solamente pueden pensar la recuperación de su identidad bajo la forma instituida por la nación. En efecto, resulta que es la forma política de la nación la que les ha oprimido en tanto que comunidad particular pero, paradójicamente, ellos también quieren ser una nación.

### **La dimensión onto-generativa y normativa del conocimiento científico social**

En la medida en que la realidad social resulta, en parte, de lo que creemos que es, el discurso de las ciencias sociales revierte sobre ciertas características de la realidad. Hasta el presente, las

ciencias sociales han contribuido muy escasamente a debilitar el hecho nacional y no resulta exagerado decir que, por activa o por pasiva, han contribuido más bien a legitimar la existencia de las naciones. Aunque también es cierto que un determinado sector de las ciencias sociales ha cuestionado el «nacionalismo», inspirando innumerables debates desde principios de siglo hasta hoy (sobre todo a partir de la perspectiva marxista). En este sentido las ciencias sociales han contribuido a resaltar los peligros del fervor nacionalista, sus vertientes irracionales y su incidencia negativa sobre la convivencia de los pueblos. Sin embargo, basta con pensar en la temática del racismo para percibir una diferencia esencial entre el tratamiento que se ha dispensado al nacionalismo por una parte, y al racismo por otra. Las ciencias sociales se han esforzado por deslegitimar el racismo, pero no se han limitado a cuestionar simplemente el «ismo». En efecto, las ciencias sociales han restado fuerzas al racismo atacando el propio concepto de raza. Una de las formas de deslegitimar el racismo ha pasado por hacer menos real esa realidad que parecía «natural» y que afirmaba que los pueblos se agrupaban en «razas» más o menos puras. Esto no ha ocurrido con las naciones. Las ciencias sociales han cuestionado el «ismo» pero no han puesto en cuestión la naturaleza misma de la nación, y con ello han contribuido a legitimar «el hecho nacional». Podemos observar incluso cómo se está propiciando en la actualidad la emergencia de una nación y de un nacionalismo europeo desde ciertos sectores de las ciencias sociales, y cómo destacados intelectuales, habitualmente críticos, están aportando los elementos ideológicos necesarios para que culmine el proyecto de marketing político que se propone «vendernos» a todos la idea de que pertenecemos a «la gran nación europea».

Pasando ya al último de los aspectos que pretendía desarrollar, intentaré explicar por qué considero que es razonable abogar en el plano normativo por una dilución de las naciones. Pero antes es preciso evitar un posible malentendido.

No se trata en efecto de defender aquí un «humanismo universalista» en términos de una supuesta «ciudadanía mundial». En efecto, por muy seductora que resulte la idea de una solidaridad humana genérica, es obvio que el ser social genérico es una mera abstracción, y que las personas reales y concretas no trascienden sus condiciones de existencia, sino que están conformadas por el nicho social en el que se desenvuelven (lengua, cultura, entorno, historia, etc.). Por otra parte, también está claro que el propio tejido social tiene como una de sus características básicas el hecho de ser un tejido diferenciado. La diferencia está inscrita en él como una característica constitutiva. Todo esto nos indica que el ser social necesita elementos diferenciadores y que su propia subjetividad se construye con referentes de tipo comunitario, diferenciadores de otras comunidades. No se trata por lo tanto de cuestionar la autodefinición diacrítica que el ser humano hace de sí mismo en términos de sus grupos de referencia socio-culturales, el problema radica en saber si entre los diversos referentes posibles, el referente nacional es un referente deseable en el plano normativo. Mi tesis es que no lo es.

En efecto, la identidad nacional, como toda identidad, es necesariamente diacrítica, pero en este caso «el otro» del cual nos diferenciamos se define en los mismos términos organicistas que connotan nuestra propia identidad nacional. El «otro» no se limita a ser diferente de nosotros porque pertenezca a una

comunidad con características diferentes de las nuestras (costumbres, historia local, etc.), sino que es un «extranjero», con todas las connotaciones que acompañan esta palabra, alguien que pertenece a otra nación, a otro linaje de antepasados, que habla con frecuencia una lengua distinta, que tiene comprometida su lealtad hacia una entidad que nos define a nosotros mismos como «extranjeros». El organicismo siempre conlleva, de forma latente o manifiesta, una carga de racismo y de biologismo, que permite acallar fácilmente los escrúpulos éticos que podrían contraponerse a la discriminación contra los extranjeros.

¿Pero es inevitable esta discriminación cuando se asume el concepto de nación?». Entiendo que no sólo es inevitable, sino que constituye la base misma del principio nacional. En efecto, las naciones democráticas se esmeran en garantizar constitucionalmente la igualdad de los ciudadanos y su no discriminación por razones de sexo, de religión, de creencias, etc., pero simultáneamente la nación democrática instituye un dispositivo de «discriminación legítima» de aquellos ciudadanos que no forman parte de la propia nación.

Curiosamente la discriminación es denunciada como el peor de los vicios cuando se ejerce hacia dentro de la propia nación, pero se transforma en una «virtud necesaria» cuando se dirige hacia los que «vienen de fuera», regulándose con absoluta precisión todos los derechos de los que el «extranjero» queda explícitamente excluido.

No deja de llamar la atención que en una sociedad democrática, la nacionalidad de las personas sea la última

discriminación que aún subsista en el plano formal (está claro que subsisten muchas otras en el plano real).

¿Referencias identitarias diferenciadoras? Sí, por supuesto; ¿Compromiso con una comunidad amplia? Sí, por supuesto. ¿Preservación de las diferencias culturales? También. Pero lo menos que se puede decir es que la nación no es precisamente la entidad que permite responder más satisfactoriamente a estas exigencias.

En definitiva lo que he pretendido decir hasta aquí es simplemente que las ciencias sociales postpositivistas producen por sus propias características unos efectos claramente nacionalicidas, y que esto es «bueno» desde una opción emancipadora.

## **ENTRE LA IDEOLOGIA Y LA ACCIÓN**

## XI: ZOOM SOBRE LA IDEOLOGÍA

¿De qué estamos hablando cuando utilizamos el término «ideología»? No es fácil responder a esta pregunta, porque si existe un punto sobre el cual todos los estudiosos de la ideología están de acuerdo es, precisamente, que la ideología constituye un concepto tan polémico y tan polisémico, que no puede existir ningún otro acuerdo que el que acabo de mencionar. Es por esto por lo que muchos de los autores que han escrito sobre la ideología colocan al inicio de sus textos un enorme cartel en el que se puede leer algo así como «¡cuidado, nos vamos a adentrar en una zona de arenas movedizas!». Por ejemplo, Raymond Boudon en su libro *L'idéologie* declara de entrada: «cuando examinamos la literatura que versa sobre la noción de ideología, y sobre la explicación del fenómeno ideológico, nos cuesta muchísimo trabajo escapar al sentimiento de que esta literatura está dominada por una enorme confusión». Sentimiento compartido por la mayoría, por no decir la totalidad, de los especialistas. Por ejemplo, en un libro de Abercrombie, Hills y Turner, podemos leer lo siguiente: «Se reconoce muy ampliamente que la noción de ideología ha suscitado, en las ciencias sociales, mayores dificultades

analíticas y conceptuales que cualquier otra noción». Otros investigadores van aún más lejos, avisándonos que es preferible no arriesgarnos a explorar esa zona de arenas movedizas porque nos adentraríamos en una vía sin salida. Esto es lo que hace, por ejemplo, Serge Moscovici, cuando nos dice, hablando de la ideología: «Noción crítica y estéril, esto es lo que explica que se haya escrito más sobre ideología que creado a partir de la ideología nada que sea mínimamente original». Lo cierto es que la mayoría de quienes investigan los fenómenos sociales evitan cualquier referencia a la cuestión de la ideología, alegando que se trata de una noción confusa, compleja, difícil, problemática, y estéril. Por si esto fuera poco, resulta que si hacemos caso de quienes como Daniel Bell, nos dicen que nuestra época es «la época del fin de las ideologías», no queda razón alguna para recurrir a un concepto que sólo podría servir para entender el pasado.

Como es bien conocido, la palabra «ideología» hizo su aparición en una época relativamente reciente –principios del siglo XIX–, difundiéndose muy lentamente en los usos sociales, tardando largo tiempo en penetrar el discurso cotidiano, e incluso, el discurso especializado.

Podemos intentar un primer acercamiento al concepto de ideología observando cuáles son actualmente los usos sociales del término ideología. La primera constatación es que no se trata de un término que aparezca con una frecuencia de uso elevada en las conversaciones cotidianas. En los bares, en la calle, en el metro, en los lugares públicos donde se fraguan las conversaciones, no se usa habitualmente el término ideología. La gente prefiere recurrir al término «ideas», como cuando

dicen, por ejemplo: «es buena persona pero, tiene unas ideas que yo no comparto», o cuando se dice: «yo, por supuesto, tengo mis ideas». Cuando las personas se encuentran confrontadas a un discurso normativo, programático, repleto de declaraciones de principio, no reaccionan diciendo: «esto es un discurso ideológico» o «esto está impregnado de ideología», lo que hacen es decir cosas como: «Esto sólo son palabras» o «todo esto sólo es palabrería». Las connotaciones parecen bastante claras: por un lado, la ideología remite a las creencias, a las convicciones, a una determinada forma de ver las cosas y, por otra parte, también remite a algo que tiene escasas implicaciones prácticas para enfrentarse con la realidad.

Ahora bien, hay tres dominios discursivos en los cuales la frecuencia de uso de la palabra ideología se incrementa considerablemente. El primer dominio discursivo donde este término aparece con cierta frecuencia es el de los discursos políticos. Tanto en los discursos de lo que llamamos «la clase política» (parlamentarios, responsables de formaciones políticas, etc.), como en los discursos de los periodistas especializados en las crónicas de la vida política y, también en los discursos de quienes sienten una preocupación particular por la cuestión política, es fácil encontrar expresiones del tipo: «por mucho que usted lo intente, no logra impedir que su ideología aflore por debajo de su discurso», o expresiones como: «estas medidas se enmarcan en una ideología progresista que es la que necesita, precisamente, el país, en este momento». O expresiones de este tipo: «no parece que tu amigo tenga las cosas muy claras en el plano ideológico», o, por el contrario, «tiene una formación ideológica muy consistente, muy sólida», o después de un debate en la televisión «el debate se situó en

un plano meramente ideológico sin descender nunca a proposiciones concretas».

Parece que en este ámbito discursivo la ideología remita, por una parte, a los sistemas de valores que subyacen a los posicionamientos políticos, formando parte del orden de lo no dicho; del orden de lo que no estando directamente presente, orienta sin embargo las manifestaciones discursivas explícitas, y remita, por otra parte, a un sistema más o menos coherente de pensamiento político y de principios generales.

El segundo dominio discursivo donde la frecuencia de uso del término ideología se incrementa es el dominio discursivo propio de los sectores llamados «instruidos». Es decir, los sectores que tienen una formación universitaria, sobre todo si esta formación proviene de facultades del campo de la ciencias sociales, o una formación de tipo equivalente en el plano cultural. En este ámbito discursivo encontramos referencias a la ideología del tipo: «lo que estás diciendo está teñido, está impregnado de ideología», o «las implicaciones ideológicas de tu conducta son claras», o «su ideología le impide ver que...» o «es demasiado contradictorio en el plano ideológico para que su discurso pueda alcanzar una mínima coherencia», o «dada su posición social, no puede extrañarnos que su ideología sea tal o cual», o «en la época actual las ideologías pasan por un período de confusión...». La ideología aparece como un elemento que marca el discurso y que enmascara, a veces, lo que llamamos la realidad, es decir, como algo que sobredetermina los discursos y las conductas. También aparece como un dispositivo que permite conferir sentido, con cierta coherencia, a nuestras interpretaciones de la realidad. O, por fin, algo que está

relacionado con la ubicación social, con la inserción social y, por lo tanto, con intereses particulares.

El tercer dominio discursivo donde la palabra ideología aparece con cierta frecuencia es el discurso especializado que producen los especialistas de las ciencias sociales, ciencias humanas, filosofía... Lo que aparece, ya sea por escrito o en conversaciones, dentro de este dominio discursivo, son expresiones como: «esta teoría, encierra un conjunto de presupuestos ideológicos que merman considerablemente su rigor», o bien «en el fondo, tal teórico, tal investigador, participa de una visión ideológica del concepto de individuo y esto explica que sus teorías sean...», o bien, «esto se presenta bajo las apariencias de la ciencia, pero en realidad sólo es ideología».

Lo que aparece aquí es que la tensión entre ciencia e ideología constituye un marcador constante de nuestros discursos sobre la ideología, subrayando el carácter distorsionante, o simplemente especulativo y vacío, de los enunciados que conllevan contenidos ideológicos. La ideología se contrapone al conocimiento válido, y remite directamente a la dicotomía error-verdad, apareciendo nuevamente como algo que sobredetermina el discurso, incluso, el discurso de los especialistas y como algo que se encuentra más o menos disimulado en el seno de estos discursos.

Resumiendo, vemos cómo, por una parte, el carácter polisémico del término ideología se refleja, efectivamente, en los usos cotidianos de esa palabra, manifestándose una diversidad de usos en función de los distintos sectores sociales y, por otra parte, vemos cómo el uso del término ideología se

ubica sobre todo en el dominio discursivo de lo político, por una parte, y en el del conocimiento, por otra. En este último campo, el término ideología se utiliza para oponer los conocimientos consensuadamente aceptados como válidos por los especialistas, y los conocimientos, que entonces son tachados de simples «creencias», compartidos por personas declaradas «inexpertas». Lo que se pone de manifiesto en este recorrido por los usos sociales habituales es, por una parte, el carácter distorsionante de la ideología, y su naturaleza oculta y, por otra parte, el aspecto sistémico, productivo, generativo que tiene la ideología en relación con la formación de nuestros puntos de vista.

La invención del término ideología ilustra claramente las sorpresas que la historia reserva algunas veces a los innovadores. En efecto, cuando en el ambiente de la Revolución francesa Antoine Destutt de Tracy inventa el término ideología –allá por el año 1800–, lo que pretende es apartarse radicalmente de lo que se llama, peyorativamente, «la metafísica», y sustituirla por una auténtica ciencia capaz de tratar rigurosamente el fenómeno de las ideas. La ideología, para Destutt de Tracy es, simplemente, «la ciencia de las ideas». Sin embargo, la ideología designa hoy para mucha gente exactamente lo contrario. La ideología es la antítesis de la ciencia y de lo científico. El primero que dio un vuelco al concepto original fue Napoleón Bonaparte, molesto con el grupo de personas que, en torno a Destutt de Tracy y otros, formaban el grupo de los llamados «ideólogos». Irritado por las críticas que le dirigían estas personas, Bonaparte intentó ridiculizarlas presentando la ideología como algo que se alejaba peligrosamente de la realidad. Según él los ideólogos eran

personas que no tenían los pies sobre la tierra, ajenos por completo a la realidad. Pero, fue Carlos Marx quien contribuiría de forma notable a alejar el concepto actual de ideología del concepto inicialmente propuesto por Destutt de Tracy, acuñando y difundiendo un nuevo significado.

La concepción de la ideología en Marx se asienta sobre tres aspectos fundamentales. En primer lugar, la idea según la cual la conciencia es una producción social. Nuestro pensamiento se desarrolla, sin duda alguna, en nuestra cabeza, pero no es en nuestra cabeza donde se genera y no es dentro de nuestra cabeza donde encuentra sus contenidos, sino en el entorno social. Segunda idea básica: son los modos de producción, las relaciones de producción que prevalecen en un momento determinado, los que van a configurar los contenidos de la conciencia. Son, por lo tanto, las prácticas concretas que desarrollan los individuos para asegurar sus condiciones de existencia, así como las relaciones sociales que implican estas prácticas concretas, las que van a conformar el contenido de sus conciencias. Por fin, en tercer lugar, la idea según la cual los sectores sociales que ocupan una posición dominante en las relaciones de producción tienen la capacidad de hacer compartir por los otros sectores sociales los contenidos de conciencia que corresponden a su propia posición social. Es así como se desarrolla, por ejemplo, la falsa conciencia de los dominados que miran el mundo a través de la conciencia producida por una posición social que no es la suya.

En resumen, la ideología se presenta en Marx bajo los rasgos siguientes: primero, se produce a partir de las condiciones sociales de existencia, pero esto no aparece como tal a la

conciencia de los individuos. Segundo, es dependiente de una posición dada en el seno de las relaciones de producción, pero esta dependencia permanece enmascarada. Y tercero, en su modalidad, la más distorsionante, es decir, la falsa conciencia, la ideología se encuentra directamente relacionada con las desigualdades de poder que estructuran a una sociedad. La ideología aparece, por lo tanto, como un fenómeno de pensamiento esencialmente distorsionante que alcanza incluso las formas más perfectas de los procesos enmascaradores, puesto que consigue enmascararse a sí misma como lo que es, es decir, como ideología. En otros términos, es porque la ideología se torna invisible a la conciencia, por lo cual consigue efectivamente moldearla produciendo unos efectos distorsionantes que ayudan a mantener las relaciones de dominación existentes. La ideología es tanto más efectiva cuanto mejor consigue ocultarse como tal ideología.

Lo que me interesa resaltar en este esquemático y, por lo tanto, distorsionado relato del planteamiento de Marx es el anclaje de la ideología en el entramado de relaciones de poder tejido entre los grupos sociales. La ideología remite, efectivamente, a las posiciones sociales, a las relaciones sociales, y a las diversas prácticas sociales de los colectivos que forman una sociedad. Invisibles para los propios ojos de quienes participan de ellos, resulta que los contenidos ideológicos que marcan un pensamiento determinado sólo pueden ser captados como tales por quienes ocupan una posición social distinta, y generan por lo tanto, una ideología distinta. Es en ese sentido como se puede decir que una ideología sólo puede ser calificada de ideología a partir de otra ideología.

En la medida en que la ideología remite a la diferenciación social, queda claro que la ideología conlleva, intrínsecamente, la idea de una oposición entre grupos. En efecto, es a partir de la exterioridad a un grupo, y, por lo tanto, a partir de la pertenencia a otro grupo, como se puede percibir sus condicionamientos ideológicos. La ideología propia de tal o cual posición social se torna visible desde una perspectiva que se corresponde con otra posición social. La oposición entre los grupos parece ser irreductible ya que ninguno de ellos puede ver la ideología que los otros denuncian en él, y ni siquiera puede ver lo que pueda tener de ideológico la denuncia que hace de la ideología de los demás. Dumont lo resume en unas palabras muy claras cuando dice que la ideología es un fenómeno que se encuentra siempre confinado en el pensamiento del otro, lo ideológico es lo que caracteriza al pensamiento del otro.

La influencia de Marx marca una escuela de pensamiento que subraya el carácter distorsionante de la ideología, ya sea invocando las determinaciones socio-históricas del pensamiento (Mannheim), ya sea enfatizando la distancia entre ideología y ciencia, como lo hace Parsons, por ejemplo, cuando nos dice que el criterio constitutivo de la ideología radica en la desviación con relación a la objetividad científica, o Althusser, cuando nos dice que la ideología, como sistema de representación, se distingue de la ciencia en la medida en que la función práctico-social prevalece en ella sobre la función teórica o función de conocimiento.

Paralelamente a esta corriente de pensamiento, se desarrolla otra corriente que rechaza, o que simplemente pone entre paréntesis, el carácter necesario de la relación entre ideología y

error. Esta segunda corriente pone el acento sobre la función práctico-social de la ideología, en tanto que la ideología constituye el tamiz de lectura indispensable para dar sentido a la realidad social y moverse en su seno. Esta corriente sitúa en primer plano el carácter sistematizado, la coherencia interna de esos conjuntos de ideas que llamamos ideologías. Conjuntos de ideas que pueden estar más o menos explicitados, pero que constituyen el marco conceptual, o los instrumentos hermenéuticos, a partir de los cuales damos sentido a la realidad. Esta es, por ejemplo, la postura que desarrolla el antropólogo Geertz cuando habla de la ideología en términos de «sistema cultural», o la de Robert Aron, cuando define la ideología como un sistema global de interpretaciones del mundo histórico-político, o del psicólogo social Déconchy, cuando nos dice «llamamos ideología a todo conjunto organizado –o tendencialmente organizado y, por lo tanto, organizable– de representaciones y de explicaciones del mundo, y especialmente del mundo de las interacciones sociales, explicaciones y representaciones en las cuales el móvil principal no es, *prima facie*<sup>4</sup>, de tipo verificador.» El término ideología se utiliza aquí en un sentido muy amplio, equivalente a «visión del mundo», «sistema de ideas», «conjunto de prejuicios», (en el sentido positivo en que Gadamer habla de los prejuicios, es decir, como aquello sin lo cual no podemos llegar a formarnos un juicio).

Hasta aquí, me he limitado a repasar algunos aspectos bastante conocidos. Me gustaría abordar ahora una cuestión problemática y que ha sido tratada de distintas formas: ¿Cómo consigue la ideología penetrar el pensamiento de los sujetos?

---

4 A primera vista. [N. e. d.]

¿Cómo consigue la ideología «entrar en la cabeza» de los sujetos? Las diversas explicaciones que se han formulado pueden resumirse a mi entender en dos grandes metáforas: la metáfora de la esponja, por una parte, y la metáfora del laberinto, por otra. Estas metáforas se diferencian en cuanto al grado de pasividad-actividad que atribuyen a los individuos, pero ambas implican un fuerte grado de determinismo, y ambas descansan, en última instancia, sobre una idea del sujeto como «sujeto marioneta», es decir, como sujeto movido, sin que él lo sepa ni lo vea, por una serie de hilos que lo conducen subrepticamente hacia donde él cree ir por propia voluntad. Veamos primero en qué consiste la metáfora de la esponja. Ya sea a través de los aparatos ideológicos del Estado (Althusser), ya sea a través de un proceso de socialización mucho más difuso en el que intervienen nuestras familias, nuestros compañeros, los medios de comunicación de masas, etc., resulta que absorbemos, día tras día, los presupuestos y los contenidos ideológicos que circulan en el medio social en el que nos movemos y que son difundidos por las instancias que tienen las posibilidades de difundirlos, es decir, por las instancias que están en posición de dominación. Caricaturizando este punto de vista, se podría decir que el cerebro de los sujetos se impregna, poco a poco, de la ideología dominante que circula en la sociedad, de la misma forma que una esponja no tiene más remedio que absorber el líquido en el cual se la sumerge. El propio individuo va a difundir, a su vez, la ideología de la cual se ha impregnado, mediante sus prácticas cotidianas, mediante los relatos que hace sobre su forma de ver el mundo que no es sino la forma en que se le ha enseñado a verlo, y, por supuesto, se va a comportar «libremente», por propia decisión, tal y como las instancias dominantes de la sociedad esperan precisamente que

se comporte. La metáfora de la esponja, que ha marcado durante tanto tiempo la concepción de cómo la ideología nos penetra, presupone un sujeto totalmente pasivo, un sujeto que es simple receptor de la ideología fabricada por otros, a tal punto que, incluso cuando se otorga al sujeto un estatus de agente activo, resulta que este se limita a ser un simple reproductor inconsciente de la ideología que lo habita y que lo conforma.

La metáfora de la esponja, tiene obviamente unas limitaciones muy importantes, y son estas limitaciones las que han conducido a elaborar otra metáfora, otro entendimiento de cómo el sujeto se conforma ideológicamente, que devuelve al sujeto un papel activo. Podemos encontrar una ilustración de esta nueva metáfora, la metáfora del laberinto, en un interesante libro de Beauvois y Joule titulado *Sumisión e ideología*. Según estos autores las distintas inserciones sociales del sujeto conllevan necesariamente una serie de micro-obligaciones, de micro-sanciones, de micro-imposiciones, que le incitan a desarrollar las prácticas requeridas por esas inserciones. Como las sanciones por no desarrollar exactamente las prácticas que la sociedad exige en función de cada lugar que se ocupa en su seno son sanciones de «baja intensidad», el sujeto tiene el sentimiento que acepta desarrollar libremente esas prácticas en ausencia de toda coerción perceptible.

Esta situación le conduce a elaborar las correspondientes justificaciones y defensas argumentales de unas prácticas que, al ser aceptadas sin coerción visible, coinciden aparentemente con las que él personalmente desea llevar a cabo y considera como las más adecuadas. Es de esta forma como el sujeto

elabora por sí mismo, activamente, la ideología socialmente adecuada y requerida por la posición que ocupa en el seno del entramado social.

Esta explicación es sin duda más satisfactoria que la anterior, entre otras cosas, porque restituye al sujeto un papel activo en su relación con la ideología. Pero este tipo de planteamiento no deja de evocar lo que hacen ciertos psicólogos conductistas cuando introducen a sus ratas en los famosos laberintos. Lo que ocurre en esas situaciones es que el sujeto toma decisiones en cada punto de bifurcación, decide efectivamente por sí mismo, pero si quiere tener éxito debe tomar, necesariamente, las decisiones que ya están preinscritas en el propio laberinto; la sucesión de vías sin salidas le conduce a tener que recorrer el camino que ya está trazado de antemano y que constituye el único camino posible para salir del laberinto. El conjunto de las inserciones sociales en las que un individuo está inmerso, le conduce a desarrollar la ideología adecuada, de forma tan automática y tan determinada como en el modelo de la esponja, es decir, como si estuviera simplemente inmerso en la ideología dominante que impregna su entorno. No hay, por lo tanto, ninguna diferencia radical entre las dos metáforas: la actividad que se reconoce al sujeto, en la segunda de ellas, no es sino la formulación en positivo del hecho de que el sujeto es el producto necesario, y por lo tanto pasivo, de sus circunstancias sociales. En última instancia, las dos metáforas desembocan en la consideración de un sujeto, que «adopta», en un caso, y que «construye por sí mismo», en el otro caso, la ideología que la sociedad requiere de él en función de su ubicación social. En ambos casos el resultado es el mismo. El resultado es el mismo porque ambos enfoques, ambas metáforas, participan de una

misma concepción de la ideología que se caracteriza por tres aspectos. Primero, por la sobrevaloración de la coherencia interna de las ideologías; segundo, por la infravaloración de la diversidad de las ideologías que circulan en el medio en el cual el sujeto está inserto; tercero, por el olvido de la naturaleza dilemática del pensamiento cotidiano y su naturaleza argumentativa.

Si tomamos en cuenta estas tres características para repensar el fenómeno ideológico, resulta que la ideología se transforma en un fenómeno mucho más complejo y sin duda más interesante de lo que ha sido considerado hasta ahora. Detengámonos un momento sobre cada uno de los tres aspectos que he mencionado. En primer lugar, la coherencia interna. Es obvio que ninguna ideología se presenta bajo la forma de un sistema, en el sentido fuerte del término sistema, ninguna ideología, incluso las más formalizadas, está libre de contradicciones internas. También está claro que ninguna ideología permite engendrar o generar a partir de ella interpretaciones absolutamente unívocas. Por el contrario, es preciso considerar que las ideologías son conjuntos «débilmente formalizados», relativamente borrosos, que toleran contradicciones más o menos importantes entre los elementos que los componen, y que toleran, por lo tanto, un margen de interpretación bastante amplio, tanto para definir los propios presupuestos que conforman esa ideología, como para construir interpretaciones de la realidad a partir de ella.

Estas características de las ideologías no deberían sorprendernos si tenemos en cuenta el hecho de que las ideologías están conformadas por significaciones, y que toda

significación conforma un sistema necesariamente «abierto», y por lo tanto irreducible a una formalización total. Tampoco deberían extrañarnos si pensamos que las ideologías constituyen, precisamente, dispositivos de interpretación. Resulta, en efecto, que no existe posibilidad alguna de disponer de algoritmos para llevar a cabo la actividad interpretativa. Las ideologías no pueden ser de naturaleza algorítmica por eso mismo de que nos permiten interpretar. No deberían sorprendernos, por fin, si tenemos en cuenta el hecho de que las ideologías no son creaciones *ex nihilo*, no salen ya completamente construidas y formadas, como Minerva de la cabeza de Zeus, sino que las ideologías se fraguan en un proceso histórico nutrido de tradiciones diversas y de prácticas múltiples. Cuando decimos que un individuo se inserta en un juego de posiciones sociales que conectan con determinadas prácticas, y que éstas conllevan una ideología, no podemos olvidar que esto no provee al individuo con un «programa» de interpretación de la realidad. Por muy conformado ideológicamente que esté el sujeto resulta que no tiene más remedio que recurrir a sus propios recursos para usar su ideología desde uno u otro de los múltiples usos que esta permite, y así dar sentido a la realidad. Esto explica que, partiendo de las mismas inserciones sociales y compartiendo la misma ideología, los sujetos construyan sin embargo diferentes significados en relación con eventos idénticos o muy parecidos, y explica también que un mismo individuo pueda elaborar, según el momento y las circunstancias, posturas contradictorias acerca de las distintas cuestiones que lo interpelan o de los distintos eventos que acontecen.

Segundo aspecto, la diversidad de las ideologías. El carácter

difuso, impreciso, lábil, de la ideología como sistema productor de interpretaciones aparece aún con mayor claridad si tomamos en consideración el hecho de que incluso en los sistemas sociales más cerrados nadie está sometido ni expuesto a un único conjunto ideológico, sino a una pluralidad de ideologías. Hay, por supuesto, ideologías a las que se está más frecuentemente expuesto o que son más dominantes, pero nunca de forma exclusiva. Lo que caracteriza la situación real de una persona es la exposición a una pluralidad ideológica. Aun en el caso en que alguien se desarrollase en un entorno donde la diversidad ideológica fuese muy escasa, e incluso en el caso límite donde sólo existiera una única ideología, resulta que, en la práctica, seguiría expuesto a una pluralidad ideológica, porque no existe ninguna ideología que no sea intertextual y polimorfa. No hay ninguna ideología que no sea polifónica, no hay ninguna ideología que no se nutra a su vez de las ideologías frente a las cuales, o contra las cuales se define. Las «otras» ideologías impregnan una ideología determinada por dos motivos, el primero, porque coexisten con ella en una misma sociedad y difícilmente pueden evitar referencias mutuas en ciertos momentos, y el segundo, porque al constituirse en oposición a otras ideologías, esa ideología las inscribe parcialmente en ella misma, aunque sean en negativo.

Razón de más, por lo tanto, para que el individuo, lejos de seguir mecánicamente las pautas interpretativas marcadas por una ideología, tenga que acudir a sí mismo, es decir, encontrar en sus propios recursos los elementos que le permitían dar sentido a la realidad y a los eventos que se dan en ella.

Tercer aspecto, el carácter dilemático de la ideología. Todas

las personas saben muy bien que existen argumentos contrapuestos en relación con cualquier cuestión o con cualquier tema. Cualquier persona sabe que sobre una misma cuestión ella misma puede mantener posturas distintas, posturas más o menos contrapuestas según sean las circunstancias interlocutivas. Sabe que en determinadas circunstancias puede defender un punto de vista y, en otro contexto puede cuestionar ese mismo punto de vista. Sabe además que todo el mundo es capaz de adecuar su postura al contexto porque todos conocen argumentaciones a favor y en contra de cualquier cuestión sobre la cual haya que posicionarse. Lo que hace el sujeto en la práctica es construir su camino en un campo de argumentos y de contraargumentos, elaborando progresivamente su postura de forma argumentativa. Cuando uno elabora una postura, no lo hace recurriendo a un bagaje de actitudes y de principios que estarían almacenados en su interioridad, sino recorriendo un conjunto de argumentaciones y de contraargumentaciones que será distinto según quien se tenga en frente y según el contexto. Decir que el pensamiento es dilemático significa que este juega permanentemente con la variedad de perspectivas posibles sobre cualquier cuestión.

Vemos, en definitiva, que el individuo no se limita en absoluto a decir aquello que la ideología de la cual estaría impregnado le pone directamente en la boca (modelo de la esponja). Ni tampoco se limita a decir aquello que la ideología, que se le ha conducido a construir activamente por sí mismo le obliga a decir (modelo del laberinto).

Ni esponja, ni autómatas, el individuo, lejos de ser una simple

marioneta movida por hilos que no ve, no tiene más remedio que construir su postura echando mano de los variados materiales e instrumentos que tiene a su alcance.

El carácter plural, borroso, contradictorio, dilemático, intertextual del campo ideológico, sumado a la naturaleza argumentativa del pensamiento, hacen que la actividad de «dar sentido» que desarrolla el individuo sea mucho más incierta y constructiva de lo que suponían las concepciones deterministas de la ideología. Es, precisamente, porque el individuo genera sus propias interpretaciones, y porque lo hace en un contexto de incerteza, por lo cual necesita acudir a sus grupos de pertenencia para encontrar alguna seguridad. Serán las producciones propias de los grupos en los cuales el individuo está inserto (por producciones de estos grupos entiendo las conversaciones que se instauran en su seno, las tomas de postura que se discuten entre sus miembros, las narraciones que circulan en ellos, etc.), las que permitirán al individuo validar su propia interpretación de la realidad, proporcionándole el marco a partir del cual va a poder asegurarse de que su definición e interpretación de los eventos está suficientemente compartida como para considerarla útil y válida. Esta seguridad sólo se puede alcanzar en el seno del grupo, no se puede dar a partir de las referencias directamente proporcionadas por la ideología, porque la ideología no traza con suficiente precisión las pautas interpretativas. Es confrontando las diversas posturas en el seno del grupo como se puede reducir la polisemia inherente a la ideología y hacer más preciso el tamiz de lectura que esta proporciona. La ideología se limita a ser un conjunto de indicaciones poco fiables, borrosas, inconcretas que no ofrecen mecanismos directos para dar sentido y para interpretar. Es, en

definitiva, el grupo quien otorga un valor operativo a la ideología, traduciéndola en algo que sea útil para interpretar la realidad, y es en el grupo donde se valida el uso de la ideología.

Resumiendo, se pueden destacar tres elementos de conclusión acerca de la ideología. En primer lugar, la ideología tan sólo nos proporciona un conjunto débilmente sistematizado de principios organizadores de una visión del mundo que no van más allá de constituir simples indicadores a partir de los cuales el sujeto tiene que construir su propia postura.

En segundo lugar, toda ideología, por más pura que se afirme, es inter-ideológica, intertextual, polifónica, y contradictoria. Por lo tanto, ninguna ideología constituye nunca el único sistema a partir del cual se llevan a cabo las interpretaciones.

En tercer lugar, la ideología adquiere su valor de uso en el seno de los grupos sociales. Para saber si las posturas que elabora, si las interpretaciones que hace son suficientemente válidas, el individuo recurre a la formulación práctica de la ideología que se realiza en el seno del grupo mediante las interacciones y las conversaciones que se fraguan en él. Es el grupo quien permite fijar los procedimientos de aplicación concreta de la ideología y la validez de las interpretaciones que sugiere. La ideología encuentra su realidad en el valor de uso que le da la situación de grupo, en el intercambio, en la argumentación y la contra-argumentación, ahí es donde está la ideología, no radica en ningún otro lugar. Es una práctica, no es ninguna esencia.

## XII. LA ACCIÓN SOCIAL DICE ADIÓS A DESCARTES

El hecho mismo de abordar la cuestión de la acción social en un foro público como el de este simposium nos sitúa en un bucle recursivo que une el contenido de la enunciación con la forma de esta enunciación, aquello de lo cual hablo y la forma de hablar de ello. Lo que estoy haciendo en este mismo momento es una instanciación de aquello de lo cual hablo. Es decir, llevo a cabo una acción social al hablar sobre la acción social.

Se podría decir que siempre que hablo actúo, porque todo discurso es siempre una acción. Pero en este caso, existe un doble vínculo entre el decir y el hacer. Siempre hago algo cuando hablo, pero aquí estoy haciendo lo que estoy diciendo. Y no se trata, por supuesto de *un acto de habla* en el sentido de Austin o Searle.

Un acto de habla hace lo que dice diciéndolo, pero aquí sólo puedo decir lo que digo haciéndolo, realizo una acción social al hablar de la acción social y no hay forma de hablar de ello sin hacerlo al mismo tiempo.

¿Pero en qué sentido se puede decir que lo que estoy haciendo ahora es precisamente una acción social?

Max Weber diría que es una acción social porque es un acto que tiene un significado subjetivo y que toma en cuenta aquellos hacia los cuales se dirige.

John Searle diría que se trata de una acción social porque existe una *we-intention*, una intención colectiva, irreducible, que se encuentra en cada una de nuestras mentes individuales y porque todos los presentes estamos dispuestos a realizar nuestra parte de esa *we-intention* que consiste, en este caso, en llevar a cabo un acto académico bajo la forma de esta sesión del simposium.

Los cognitivistas dirían que se trata de una acción social porque estamos siguiendo, todos, un *script*, un guión socialmente construido que indica, más o menos, cómo debe ser una sesión académica.

En mi opinión, lo que está sucediendo aquí y ahora es plenamente una acción social en la medida en que es una acción a secas, una acción «*tout court*». Entiendo que toda acción es intrínsecamente social, tanto si se lleva a cabo en un espacio público o no; tanto si es obra de un único individuo o no; tanto si está dirigida hacia otras personas o no; tanto si se basa en una *we-intention* o no. Para decirlo en palabras de Charles Taylor, «quizá todos nuestros actos y todas nuestras decisiones sean individuales, pero: sólo son los actos y las decisiones que son sobre la base de un trasfondo de prácticas y de significados que se hallan fuera de las mentes individuales».

Cuando estaba preparando este texto, en la soledad de mi despacho, estaba llevando a cabo una acción social, y no era porque lo estaba escribiendo para un público. Aunque lo hubiese escrito para mí mismo, con la papelera por último destino, hubiera estado realizando una acción social. Es decir, una acción que no se puede realizar desde fuera de un tejido de significados socialmente contruidos, sin la ayuda de un trasfondo de habilidades socialmente contruidas, prescindiendo de un conjunto de objetos socialmente contruidos, entre los cuales figura, por supuesto, ese objeto tan especial que es mi propio cuerpo. El acto de escribir, por muy individual que pueda ser, es tan social como el acto de pensar.

Y, por supuesto, cada vez que me levantaba de mi silla para prepararme una taza de café, estaba realizando una acción plenamente social, totalmente insertada en significados, en prácticas, y en habilidades sociales, es decir, una acción cultural e históricamente situada.

Como lo veremos más adelante, la acción social engloba un conjunto de acciones finamente diferenciadas, que van desde la acción instrumental hasta la acción comunicativa, pasando por la acción coordinada, la acción conjunta, la acción convergente, etc. Todas las acciones, desde la más privada e individual hasta la más colectiva y multitudinaria, son acciones sociales.

Dicho sea de paso, es una pena que la filosofía analítica haya malgastado tantos esfuerzos y tanta potencia intelectual, la de Donald Davidson por ejemplo, en intentar diferenciar la acción, por una parte, y los movimientos corporales involuntarios, por otra parte, en lugar de explorar las diversas modalidades de la

acción. Como probablemente sepáis, la filosofía analítica se ha centrado en la cuestión de la intencionalidad como piedra de toque del propio concepto de acción, pero tanto esta centración, como la forma de tratar la intencionalidad provienen de un conjunto de asunciones claramente cartesianas.

Es sobradamente conocido que el dualismo cartesiano postula una cortante distinción ontológica entre los eventos externos, que se encuentran *ahí fuera* y los eventos internos ubicados en *nuestro espacio mental interior*.

Un espacio interior al cual tenemos un acceso privilegiado en términos de inmediatez y de transparencia. El hecho de situar nuestra conciencia en una posición central y el hecho de ubicarla en nuestra mente, privada e individual, expulsa simultáneamente tanto *al otro* como a nuestro propio cuerpo, relegándolos a un estatus de elementos accesorios.

Desde ese punto de vista, nuestras acciones son eventos externos que solamente difieren de todos los demás eventos externos por el tipo de causas que los generan. En términos de Donald Davidson, «las acciones son conductas cuyas causas son razones». Es decir, eventos mentales tales, como por ejemplo, las intenciones.

¿Cuáles son las implicaciones de un planteamiento como éste que tiene indudables resonancias cartesianas?

En primer lugar, se introduce una separación tajante entre intenciones y acciones y, en segundo lugar, se establece una clara diferencia entre el tipo de conocimiento que podemos alcanzar sobre esas dos entidades.

En tanto que la acción es un evento externo, que está *ahí* fuera a la vista de todos, puedo alcanzar, sobre ella, el mismo tipo de conocimiento que puedo alcanzar sobre cualquier evento externo. Pero cuando voy a las causas de mi acción, las puedo conocer en la misma forma privilegiada en que conozco los demás eventos internos que constituyen mi universo mental.

Desde este planteamiento no es extraño que las acciones se conceptualicen como simples externalizaciones de una realidad interna previamente constituida y que la definición convencional de la acción la presente como «una actividad racional, intencional organizada sobre la base de una relación medios/fines.» Más precisamente se dice que: a partir de nuestro conocimiento proposicional del mundo y a partir de un cálculo sobre cuáles son los mejores medios para alcanzar nuestros fines, elaboramos un plan de acción que se sitúa como una precondition para iniciar nuestra acción. La acción constituye, por lo tanto, el despliegue racional de una realidad interna ya constituida que aflora al exterior para modificar el mundo en la dirección deseada.

Si queremos deconstruir esta concepción clásica de la acción y proponer una formulación alternativa, no tenemos más remedio que articular una cuádruple crítica:

Crítica de los supuestos cartesianos que anidan en la concepción dominante de la acción.

Crítica de la visión representacionista de nuestras actividades cognitivas. Es decir, del representacionismo.

Crítica del modelo de aplicación de reglas.

Crítica de la concepción sobreracionalizadora de la acción en la que desembocan los tres supuestos anteriores.

Vayamos por partes.

### **Crítica de los supuestos cartesianos**

Contra estos supuestos vale la pena recordar los comentarios de Wittgenstein acerca de la imposibilidad de identificar las intenciones con independencia de las acciones. Intención y acción están internamente relacionadas, al estilo de la forma y la materia en la filosofía aristotélica. La acción no es una entidad compuesta, no está hecha de un evento mental más un evento externo: es un concepto primitivo que no puede ser escindido en conceptos más elementales. Por lo tanto, para dar cuenta de ella no tenemos que recurrir a dos modalidades distintas de conocimiento. Si disponemos de un acceso privilegiado a nuestras propias acciones no es porque descansen sobre una base mental, es porque son nuestra propia obra, en el sentido de Giambattista Vico.

Las acciones no requieren que tengamos primero un conocimiento del mundo, para poder insertarlas luego en ese mundo, porque nuestro conocimiento del mundo se conforma, de entrada, sobre la base de nuestra experiencia de nosotros mismos como seres actuantes.

Jean Piaget nos explicó hace tiempo que el pensamiento es,

en cierta medida, una interiorización de la acción y nuestro propio cuerpo desempeña, por supuesto, un papel importante en ese proceso.

En palabras de Charles Taylor, podríamos decir que nuestro cuerpo no es sólo un instrumento para llevar a cabo nuestros propósitos, sino que interviene en la configuración de esos propósitos y en nuestro entendimiento del mundo. Conocimientos y percepción están corporeizados y es nuestro cuerpo quien define nuestro entorno desde dentro de las acciones que somos capaces de desarrollar en su seno.

Percibir un cuchillo es percibir un conjunto de posibilidades de acción, la comprensión de las nociones de dentro y fuera está vinculada a nuestros movimientos corporales. Nuestro cuerpo no es un objeto más en el mundo, es aquello a partir de lo cual construimos tanto el mundo como nuestro conocimiento de éste.

Sin embargo, para atacar a Descartes no basta con romper la división entre el espacio interior y el espacio exterior. Tampoco basta con recuperar plenamente nuestro propio cuerpo. También tenemos que borrar la exclusión del otro. Pero esto es fácil. De hecho, el otro vuelve a estar presente en cuanto restablecemos el flujo entre el interior y el exterior. En efecto, si decimos que nuestro interior toma su forma sobre la base de nuestra acción sobre el mundo y que esta acción debe sernos inteligible, estamos diciendo que nuestro interior es ineludiblemente social y que se encuentra mediatizado desde el principio por ese otro del que brota el tejido de significados que permiten la inteligibilidad.

Si queremos conservar la idea de un espacio individual interno, no hay más remedio que pensarlo en términos claramente dialógicos con la plena presencia del otro, en lugar de la presencia nomo-lógica sugerida por el cartesianismo.

## **Crítica del representacionismo**

Una de las consecuencias del cartesianismo es que tendemos a pensar nuestras relaciones con el mundo externo como algo que transita, que está mediatizado por un conjunto de representaciones que se encuentran almacenadas en nuestro espacio interior. Tenemos que echar mano de esas representaciones del mundo para poder actuar en y sobre el mundo. Se dice incluso que lo que es distintivamente humano es precisamente esa capacidad de constituir representaciones internas y procesarlas mediante nuestras habilidades cognitivas. En consecuencia, el ser humano aparece como un contenedor de representaciones que nutren su comprensión del mundo. Sin embargo, si admitimos que nuestro comercio con el mundo pasa por actividades eminentemente prácticas, entonces resulta que nuestra comprensión del mundo va mucho más allá de lo que somos capaces de elaborar en forma de representación.

Muchas de nuestras acciones surgen de una comprensión de la situación que descansa sobre conocimientos procedimentales y habilidades prácticas. Es decir, sobre elementos que no son ni preposicionales ni representacionales. En la mayor parte de los casos no disponemos de una representación exacta de la

situación, ni de una idea precisa sobre qué debemos hacer para alcanzar nuestros objetivos. Tan sólo disponemos de un sentimiento bastante vago y escasamente articulado de lo que la situación requiere y de qué acciones serían las adecuadas.

### **Crítica del modelo de aplicación de reglas**

La concepción representacionista del ser humano es, probablemente, responsable de que se acepte tan ampliamente el modelo de las reglas. Se dice que, mediante nuestra socialización, hemos interiorizado un amplio conjunto de reglas que están representadas en algún lugar de nuestro espacio interior y que guían nuestras acciones con relativa precisión.

Desde este punto de vista, actuar apropiadamente consiste en seleccionar la regla pertinente y chequear constantemente los distintos pasos de nuestra acción con relación a su conformidad con los contenidos de la regla, mediante algún tipo de mecanismo computacional de reconocimiento de formas o de patrones.

Para aplicar adecuadamente una regla tenemos que formular nuestro conocimiento de la situación y nuestro conocimiento de la regla en términos preposicionales y debemos conducir el chequeo en términos de adscripciones categoriales.

Este planteamiento topa, por lo menos, con seis dificultades:

a) Las acciones no requieren sólo conocimiento proposicional sino también conocimiento procedimental (*know-how*).

b) En nuestras adscripciones categoriales recurrimos a analogías, al uso de la prototypicalidad categorial, a inclusiones categoriales en términos de grado de pertenencia, más que en términos disyuntivos y a similitudes en términos de aire de familia más que a similitudes formales.

c) Las situaciones contienen elementos de novedad y aspectos impredecibles que no pueden ser atendidos desde unas reglas preconstituidas.

d) Las acciones presentan una dimensión temporal que torna, por ejemplo, una regla, la misma regla, inadecuada cuando se aplica a destiempo.

e) No tenemos una aprensión analítica de las posibilidades ofrecidas por una situación, sino una aprensión holística y borrosa.

f) Por fin, resulta que las acciones deben reajustarse constantemente a las cambiantes circunstancias producidas por su propio desarrollo.

Estas seis dificultades invalidan las metáforas computacionales de la mente, así como la razón algorítmica exigida por el modelo de la aplicación de reglas. Parece más adecuado recurrir, por lo tanto, a una *razón imaginativa*, en términos de Hans Joas, basada en esquemas prácticos, heurísticos, en metáforas y en metonimias.

## **Crítica de la concepción sobre-racionalizada de la acción**

La centralidad de la conciencia, la concepción representacionista del conocimiento y el modelo de la regla desembocan en una visión sobre-racionalizada de la acción humana. Esta visión sobre-racionalizada infravalora, de manera sistemática, las condiciones de incertidumbre en las que se desarrollan nuestras acciones y la opacidad que envuelve su despliegue. Esta incertidumbre y esta indeterminación afectan tanto a nuestros motivos iniciales como a los planes que esbozamos, a las características de las situaciones y a los efectos de nuestras acciones. Se citan habitualmente dos fuentes de incertidumbre, pero me gustaría añadir otras tres.

Las dos fuentes más citadas son, en primer lugar, nuestra racionalidad limitada (la *bounded rationality* de Herbert Simón). Es decir, el hecho de que no disponemos de toda la información sobre una situación, ni tampoco de los recursos para conseguirla y, ni siquiera somos capaces de tratar la limitada información efectivamente disponible. En segundo lugar, se alude al hecho de que las acciones se insertan en un tejido de significados. Es sabido que tan pronto como aparece la dimensión hermenéutica y se entra en un registro interpretativo, también se entra en un mundo de infra-determinaciones intrínsecas. Esto tiene que ver, por supuesto, con el carácter no formalizable del significado, pero la consecuencia es que nunca podemos tener la seguridad de que el significado de una situación sea

realmente común y que nuestras propias intenciones nos resulten frecuentemente tan oscuras y polisémicas como puedan resultar para los demás.

Las otras tres fuentes de incertidumbre que quiero comentar ahora son: a) la que resulta de la temporalidad de la acción, b) la que resulta de su carácter formativo y c) la que resulta de su impredecibilidad y de su falibilidad.

### *a) Temporalidad de la acción*

John Dewey ya puntualizó hace tiempo que cuando se inicia una acción, sus resultados se sitúan, por definición, en el futuro. El estatus de estos resultados es, pues, el de simples posibilidades que no tienen de entrada una configuración precisa, configuración que debe esperar a lo que vaya ocurriendo para alcanzar una formulación exacta. Por otra parte, en el momento en que se inicia la acción, la situación no puede contener aún los elementos que la acción va introduciendo como consecuencia de su desarrollo y algunos de estos elementos tienen tan sólo un carácter de probabilidad, se producirán o no se producirán. Por lo tanto, la acción debe desenvolverse en un contexto infra-determinado y nuestros planes deben ser alimentados en tiempo real según se vaya desarrollando la acción.

### *b) Carácter formativo de la acción*

Toda acción pretende mover un estado de cosas hacia otro estado de cosas. Es decir, producir un cambio y formar, por lo tanto, una nueva realidad. Como resultado del desarrollo de la acción, la situación está constantemente en el proceso de devenir otra cosa respecto de lo que ya es en cada momento y esto mismo le ocurre a la acción. La acción parte de *un mundo-ya-hecho* y desencadena un proceso de *un mundo haciéndose*. Para que la acción pueda desarrollarse satisfactoriamente es necesaria la creación de un bucle de retro-alimentación que inyecte en la acción los efectos transformadores de su propio despliegue.

John Shotter supo condensar todo esto en una sola frase cuando dijo que, «en el curso de su propio despliegue, la acción se provee a sí misma con las condiciones para su propia continuación». Como esas condiciones no están dadas en el inicio de la acción, no es posible prefigurarla con total seguridad.

### *c) Impredecibilidad y falibilidad*

Tanto Wundt como Durkheim insistieron en que toda acción conlleva más consecuencias que las que se podían contemplar a partir de sus propósitos.

Efectos imprevistos, efectos indeseados, efectos perversos... difícil de evacuar la incertidumbre, tanto más cuando algunos de los efectos aún están por acontecer tiempo después de que la acción haya concluido.

Pero, incertidumbre no sólo en cuanto a los efectos.

Incertidumbre también en el desarrollo de la acción porque ésta se desarrolla siempre en condiciones imperfectas y esto conlleva, necesariamente, la producción de errores, de fallos.

Para que la acción no resulte fuertemente dañada por los errores debe adaptar las características de un proceso robusto y la mejor forma de afrontar los errores y, eventualmente, de sacarles provecho, consiste en rehuir la rigidez de las aplicaciones algorítmicas y de una planificación meticulosa. Flexibilidad, grados de libertad, imprecisión de los planes de acción, constituyen la mejor forma de afrontar la incertidumbre cuando ésta es irreducible.

También hay que decir que tendemos a infravalorar de manera importante, tanto la incertidumbre que acompaña a nuestras acciones como la que acompaña a las acciones de los demás. La razón no es otra que esa famosa ilusión teleológica denunciada por Michel Foucault y a la cual alude John Shotter bajo el término de falacia *ex-post-facto*. Es decir, el sentimiento de que lo que está efectivamente hecho, lo que está realizado, estaba pre-contenido de alguna manera en el hacer, desde sus inicios. El resultado orienta el proceso y constituye su desenlace necesario. Proyectamos retrospectivamente lo constituido sobre lo constituyente pensando que lo hecho conduce al hacer.

Contra la ilusión teleológica, puede venir al caso recordar una frase de Louis de Broglie que dice, «la fuente desaprueba casi siempre el itinerario del río.»

Bueno, hasta aquí algunas reflexiones críticas sobre el concepto de la acción y algunos elementos para reconducir ese

concepto. Está claro que no todo el mundo estaría dispuesto a considerar que toda acción es necesariamente social, pero hay por lo menos un tipo de acción que todo el mundo está dispuesto a considerar como social, y es la acción colectiva.

Pero, ¿en qué consiste la acción colectiva?

¿Se trata de una convergencia de acciones individuales o se trata de *una propiedad emergente* y que no se encuentra, por lo tanto, en ninguna de las partes que la constituyen?

Si combinamos los supuestos cartesianos acerca del espacio interior con las advertencias formuladas por Max Weber en contra de cualquier entidad supraindividual, desembocamos inevitablemente en una concepción de la acción colectiva que se formula en términos de una agregación de acciones individuales.

En efecto, si la acción tiene por causa un determinado estado mental, intenciones y razones, y como sólo los individuos pueden tener estados mentales, resulta que la acción colectiva no puede ser otra cosa que una suma de acciones individuales.

Desde esta perspectiva, la explicación de la acción colectiva resulta bastante compleja, porque hay que suponer:

a) por una parte, intenciones individuales de actuar en coordinación con otros, y

b) por otra parte, algún tipo de creencia de que los demás comparten esa intención. Es decir, no sólo una creencia acerca de lo que creen los otros sino también una creencia acerca de lo

que los otros creen que creen los otros. Porque, para que la acción colectiva sea posible, todos deben creer que todos creen que todos están dispuestos a actuar conjuntamente.

Para salir de este embrollo, el filósofo Wilfried Sellars propuso el concepto de *we-intention*, o sea, de intención colectiva.

Pero el tratamiento que se ha dado a este concepto vuelve a situar la acción colectiva dentro de nuestras mentes individuales y vuelve a supeditarla al concepto de intención. Así, por ejemplo, Raimo Tuomela nos dice que la intención colectiva se ubica en cada mente individual bajo la forma de «yo tengo la intención de que nosotros...» John Searle está en contra de disgregar la *we-intention*, la intención colectiva, en una serie de intenciones individuales del tipo yo tengo la intención de que nosotros... Searle afirma que la *we-intention* figura como tal en cada mente individual, pero que cada individuo debe tener la intención individual de realizar la parte que le corresponde de esta *we-intention*, o intención colectiva.

O sea, que volvemos a estar en lo mismo.

Quizá podamos encontrar una salida en las formulaciones de Charles Taylor y, más concretamente, en la distinción que establece entre «bienes convergentes» y «bienes comunes».

Para Taylor, un «bien convergente» es un bien que tú y yo deseamos pero que ninguno de los dos puede alcanzar con sus propios medios. Para alcanzarlo debemos coordinar nuestra acción y llevar a cabo, por lo tanto, una acción colectiva. Pero el valor de ese bien sería exactamente el mismo si, por casualidad, pudiéramos alcanzarlo individualmente por nuestros propios

medios. Es decir, la acción colectiva tiene un carácter puramente y exclusivamente instrumental.

Por el contrario, un «bien común» es un bien cuyo valor se destruye si lo disfrutamos individualmente. La acción colectiva que desplegamos para alcanzarlo no tiene un valor instrumental sino que es un elemento constitutivo del valor del bien que perseguimos.

En otras palabras, el valor está en compartir más que en lo que se comparte. La parte que asumo en el hacer colectivo encuentra su razón de ser en la acción colectiva más que en el resultado de esa acción colectiva.

Se produce una deriva desde el «para ti y para mí» hacia el «para nosotros» y un salto desde el «qué conseguimos» hacia el «cómo lo conseguimos».

La acción colectiva, en el sentido que la entiende Charles Taylor, es inseparable de la existencia de fuertes lazos comunitarios (sea cual sea el tipo de criterio que define a la comunidad). Y está claro que la base de esas acciones colectivas no radica en tipo alguno de intención que habitaría nuestro espacio interior, sino que es una expresión constitutiva de lo que significa sentirse miembro de una comunidad.

Si abandonamos ahora a Charles Taylor y vamos hacia John Shotter, también podemos encontrar elementos de reflexión interesantes en su tratamiento de la *joint action* o acción conjunta. Para Shotter, la acción conjunta es un proceso que está siempre abierto a próximas especificaciones, pero de un tipo ya especificado. Lo que la acción conjunta ya ha

especificado en cada momento, posibilita y, a la vez, constriñe lo que aún se puede especificar.

En ese proceso, lo que hace cada individuo se encuentra determinado por lo que hacen los otros individuos tanto como por sus propias intenciones. De esta forma, la acción del otro determina nuestra acción más de lo que pueda determinarla cualquier cosa *dentro de nosotros*.

Es más, se producen resultados, como es obvio, que ninguno de los participantes pretendía: no responden ni a mis intenciones ni a las tuyas pero son, no obstante, nuestros resultados. Adquieren la forma de una realidad independiente de cada uno de nosotros aunque son una construcción realizada sobre la base de nuestra actuación conjunta.

Para concluir, tan sólo una palabra sobre la noción de *conocimiento de tercer tipo* manejada por Shotter. Ni conocimiento preposicional (*conocer qué*), ni conocimiento procedimental, (*conocer cómo*), sino conocer desde dentro (*knowing from within*). Es el tipo de conocimiento que, desde dentro de una situación, nos permite conocer en cada momento qué cursos de acción están abiertos, qué tipo de relaciones se están produciendo, cuál es el siguiente paso al que invita la situación en su proceso de estructuración incesante. En tanto que el conocimiento desde dentro es tan poco formalizable como lo pueda ser el propio significado, y en tanto que se trata de un conocimiento indexical se vuelven a cerrar todas las puertas para una concepción de la acción en términos de aplicación algorítmica de reglas y de elaboración apriorística de planes de acción nítidamente especificados.

**POSTMODERNIDAD, CONSTRUCCIONISMO  
Y PSICOLOGÍA SOCIAL**

### **XIII. BARRICADAS DESPUÉS DE UNA CRISIS**

En un tiempo en que los valores que están en alza nos hablan, machaconamente, de desarme, de consenso, de negociación y de pactos, en una época en que los eufemismos se han impuesto como el único cauce socialmente autorizado para hablar de la violencia institucional, de los conflictos sociales y de las luchas por cambiar las cosas, supongo que debería pedir disculpas por emplear aquí un lenguaje guerrero y por recurrir a las metáforas del enfrentamiento.

En efecto, no voy a hablar de las «reflexiones», de las «dudas», de las «eventuales aportaciones», de las posibles «nuevas orientaciones» que nos ha legado la crisis de la psicología social, sino del estado en que se encuentra el campo de batalla después de una crisis cuyo final ha sido celebrado quizás con demasiada premura por parte de algunos.

Este lenguaje guerrero encuentra su justificación en dos consideraciones. En primer lugar, en la férrea voluntad de poder que caracteriza a la orientación estándar de la psicología social.

En segundo lugar, en las relaciones de fuerza que estructuran el actual debate académico entre orientaciones divergentes.

Todos sabemos que durante muchísimos años el territorio que fue labrado, trabajado, y en definitiva «construido» por los psicólogos sociales ha presentado un panorama de tranquila uniformidad, abonado y protegido por la energía integradora de un único paradigma. Esto no significa, por supuesto, que no existieran contrastes, diversidad de enfoques y multiplicidad de teorías contrapuestas. Pero esta amplia diversidad se manifestaba dentro de un orden aceptado por todos, y discurría de plena conformidad con unos supuestos básicos que definían, con suficiente precisión, los límites entre los cuales cabía la civilizada discrepancia. Quienes disentían de unas reglas del juego ampliamente compartidas y sutilmente impuestas eran cuidadosa, pero inexorablemente, confinados en los márgenes de la disciplina.

Es claro que este panorama ha cambiado de manera drástica después de las múltiples contiendas que sacudieron la disciplina durante el llamado período de crisis, es decir, desde finales de los años sesenta hasta mediados de los años setenta. Las apacibles llanuras de antaño se han convertido en un territorio bastante accidentado, que se encuentra salpicado por múltiples barricadas, instaladas ya no en zonas fronterizas sino en el propio centro de la disciplina. La brevedad de esta intervención no da tiempo para documentar convenientemente la realidad y la creciente importancia de dichas barricadas, pero mencionaré algunas de las posiciones que se han consolidado con el tiempo y que son defendidas de manera prácticamente inexpugnable detrás de esas fortificaciones:

1) La intrínseca e irreducible *historicidad* de los productos y de los procesos sociales, es decir de los fenómenos investigados por las ciencias sociales y, entre ellas, por la psicología social. Lo cual implica, entre muchas otras cosas, que los contenidos, siempre concretos y particulares, puesto que son históricos en el sentido fuerte de la palabra, son propiamente formativos de los procesos sociales y que, por consiguiente, estos procesos no pueden ser investigados en términos de mecanismos generales. Salvo, claro está, que se decida vaciarlos de sus dimensiones específicamente sociales, que es precisamente lo que suele hacer la psicología social estándar extrañándose luego de que sea tan difícil construir una psicología social que sea realmente social.

2) La dimensión constitutivamente *hermenéutica* de los fenómenos sociales. Lo cual implica, aquí también entre muchas otras cosas, la imposibilidad lógica de elaborar modelos predictivos, ya que el contexto simbólico ni es estrictamente formalizable, ni es estrictamente determinable. No solamente porque los significados sociales son frecuentemente indexicales sino también porque el propio concepto de significado implica la existencia de una serie de propiedades que escapan a la formalización, como muy bien lo sabe cualquier persona que se haya detenido un momento para pensar sobre esta cuestión. El hecho de que se puedan realizar formalizaciones incompletas, a costa de dejar perder una parte sustancial de los significados investigados, no invalida lo que estoy diciendo. En efecto, la predicción científica (la predicción basada en la razón práctica funciona de otra forma) requiere la formulación de una ley (operación imposible en el ámbito social, pero pasemos) y la definición rigurosa de las condiciones iniciales del fenómeno

que se pretende predecir. ¿Cómo se pueden definir de manera rigurosa esas condiciones iniciales cuando uno de sus componentes (el significado) no se deja formalizar o, como mucho, sólo se puede formalizar de manera grosera y aproximativa?

3) La naturaleza plenamente social, y por lo tanto a la vez histórica y contingente, de esas prácticas sociales particulares que son las prácticas científicas y de la propia *razón científica*. No hay vuelta de hoja. O bien la razón científica y las prácticas trascienden el plano de las producciones humanas (¡pero habrá que explicar entonces de donde provienen!), o bien no lo trascienden y son, por lo tanto, plenamente sociales, es decir, históricas y contingentes.

Esto implica, por una parte, que la ciencia constituye, ella misma, un objeto directamente inmerso en el campo de competencias de nuestra disciplina y, por otra parte, que la propia psicología social no puede dejar de ser «reflexiva», investigándose a sí misma constantemente. Se diluye de esta forma la clásica, y a menudo peyorativa, distinción entre quienes producen conocimientos sobre los fenómenos psicosociales, y quienes, en cambio, los producen sobre la disciplina, puesto que la psicología social, en tanto que fenómeno social, no es sino un objeto más dentro del campo de la propia psicología social.

4) El carácter socialmente «productivo» de los conocimientos elaborados por las ciencias sociales y, en consecuencia, la inescapable *dimensión política* de esas ciencias. En efecto, los inevitables efectos sociales de sus conocimientos siempre se traducen en consecuencias desiguales para los distintos agentes

sociales puesto que la desigualdad es constitutiva de nuestras sociedades.

Bien, existen otras posiciones sólidamente defendidas, o liberadas, por las barricadas pero me limitaré a las cuatro que acabo de mencionar. Esta proliferación de barricadas no impide que los espacios que se extienden fuera de ellas continúen siendo ocupados por los adeptos del antiguo paradigma. Pero cuidado, las barricadas a las que me he referido metafóricamente no son puramente estáticas y puramente defensivas, son también móviles, son también ofensivas, y avanzan día a día en terreno enemigo. En realidad la batalla que se está librando en el seno de la psicología social traza una línea de frente entre dos campos que son claramente incompatibles. En un lado se encuentran, con todas sus diferencias internas, los que participan de lo que llamaré una concepción «representacionista» del conocimiento científico (realistas, empiristas, positivistas, neopositivistas, racionalistas críticos a lo «Popper», etc.) y, en el otro, también con todas sus diferencias internas, los que asumen plenamente el carácter socialmente construido del conocimiento científico.

¿Pero por qué hablar de incompatibilidad? ¿Por qué plantear la situación en tonos bélicos? En definitiva, ¿por qué incitar al enfrentamiento en lugar de ayudar a construir puentes y ayudar a posibilitar acercamientos entre ambos bandos? La razón es muy sencilla. No se trata, por supuesto, de aplicar la ley del Tali3n y de devolver a los «representacionistas» los procedimientos que ellos mismos utilizaron contra los disidentes en el período de su esplendor hegem3nico. Se trata pura y simplemente de que la lucha es inevitable porque la

orientación empírico–positiva conlleva de forma consustancial una afirmación de poder totalitario que torna inviable cualquier posible colaboración o cualquier intento de coexistencia pacífica.

En efecto, lo que caracteriza, de manera fundamental, dicha orientación es su total identificación con la más potente de las «retóricas de la verdad» actualmente existentes, es decir, con la retórica de la verdad científica que está amparada ideológicamente en los postulados de la Ilustración y en los principios de la modernidad. La completa y sumisa integración de la psicología social estándar en el seno de esa retórica de la verdad ha obedecido históricamente a una doble motivación. Por una parte, disfrutar del prestigio, del reconocimiento social y de los recursos de todo tipo que confiere la cientificidad. Por otra parte, ejercer el poder que nace por el mero hecho de producir discursos que están amparados en el método científico. Bien es cierto que la retórica de la verdad científica, en cuyo seno se ha sumido la psicología social estándar, presenta una serie de rasgos distintivos y de características que le son propias, pero también es cierto que comparte, en lo fundamental, las características definitorias de todas las retóricas de la verdad que se han sucedido a lo largo de la historia. Estas son:

1. *El exclusivismo*. Toda retórica de la verdad debe ser, por razones obvias, totalmente hegemónica en el ámbito que le corresponde. Cuando la Verdad deja de ser Una también deja de ser verdad.

2. *El absolutismo*. Los criterios de la verdad no pueden ser «relativos» respecto de cualquier otra cosa, ni en el tiempo ni

en el espacio. Una verdad condicionada no es del todo verdadera.

3. *La suprahumanidad.* Los seres humanos sólo pueden «descubrir», o «traducir», la verdad en sus propios términos. Pero la verdad es la verdad, con independencia de lo que los humanos podamos decir, creer o hacer.

4. *La legitimación ideológica.* Imponer mediante la fuerza una retórica de la verdad es autocontradictorio, esta debe suscitar la libre adhesión mediante un continuado proceso de legitimación ideológica. Si la verdad fuera percibida como una cuestión de poder dejaría de ser creíble.

5. *La producción de efectos de poder.* Una retórica de la verdad produce sumisiones consentidas, o deja de existir como tal, puesto que si nadie cree en ella se torna socialmente inoperante.

Es fácil comprobar que todas y cada una de estas cinco características están plenamente presentes en la retórica de la verdad científica, y por lo tanto en la retórica de la psicología social estándar. Esto significa, entre otras cosas, que la psicología social estándar no tiene más remedio que adherirse sin reserva alguna al mito de la objetividad. Lo que ocurre es que como la psicología social no puede predecir, al igual que hacen otras ciencias, el comportamiento de los fenómenos que investiga (y ya hemos visto algunas de las razones de esta imposibilidad) tiene que inventarse otra forma de atestar públicamente la objetividad de sus enunciados. La solución adoptada por la psicología social estándar presenta una doble vertiente: o

bien se someten a verificación determinadas hipótesis en un contexto artificial, creado ad hoc, es decir, la situación experimental, o bien se intenta describir de forma cuantitativa un fenómeno en situación natural (el estado de la opinión, las representaciones sociales, los valores de una población, etc.). En ambos casos la demostración de objetividad que proporcionaría la predicción del comportamiento de los fenómenos sociales en situaciones naturales es sustituida por el recurso a sofisticados procedimientos estadísticos cuya función es demostrar que se ha procedido de forma rigurosa y exquisitamente cuantitativa. La psicología social estándar tiene que recurrir, en consecuencia, al complejo entramado de los instrumentos estadísticos para definir, de manera casi algorítmica, el «valor de verdad» de sus enunciados. El tratamiento estadístico constituye en última instancia la piedra de toque de la cientificidad de la psicología social. La aceptabilidad, o no, de esos enunciados deja de constituir, a partir del momento en que se sustentan sobre análisis estadísticos, un asunto de deliberación entre gente sensata e informada, de argumentación racional y de confrontación crítica. Y pasa a ser un asunto de simple sumisión obligada ante la aplicación mecánica de un algoritmo que establece por sí mismo el grado en que el enunciado debe ser aceptado (salvo, claro está, que se abra una discusión puramente metodológica sobre la adecuación o sobre la correcta / incorrecta aplicación del instrumento estadístico). Ya no se sabe hoy en día si las conocidas siglas «SP» de «Social Psychology» quieren decir efectivamente «Social Psychology» o bien simplemente «Statistical Package».

En definitiva, y para concluir, quienes se ubican en el seno de la retórica de la verdad científica están abocados, por necesidad

lógica, a exigir de todos los demás, o bien el acatamiento y la sumisión ante los criterios absolutos, ahistóricos y trascendentes de la razón científica, o bien la renuncia a producir conocimientos científicamente válidos.

Frente a la intolerancia que está implícita en este tipo de planteamiento, creo que se puede entender fácilmente la necesidad, no sólo de defenderse frente a la psicología social estándar sino también de atacarla con toda la energía de la que seamos capaces. Pero cuidado, atacar la razón científica, dismantelar la retórica de la verdad científica no significa en absoluto quedar huérfanos de todo criterio para establecer la validez de los conocimientos. La argumentación racional, la discusión crítica, la confrontación, incluso acérrima, de los puntos de vista, la lógica del razonamiento, las consecuencias que se desprenden de las diferentes posturas, los efectos sociales que producen las distintas interpretaciones, el debate entre personas informadas y que desean averiguar cuáles son las razones para preferir una explicación en lugar de otra, todo ello constituye un bagaje nada desdeñable para alcanzar un juicio fundamentado acerca de los procesos que se quieren conocer. Sobre todo, si no se excluyen de los argumentos aquellos que se basan en observaciones sistematizadas y cuantificadas. Pero situando en su justo lugar, que no es despreciable pero tampoco decisivo, la supuesta evidencia proporcionada por los datos.

Algunos pensarán que palabras tales como argumentación, discusión, confrontación, puntos de vista, razonamiento, interpretaciones, debate, preferencias, caracterizan, precisamente, un tipo de discurso escasamente científico.

Quizás. Pero la única alternativa que se nos ofrece consiste en recurrir a procedimientos que establecen la prueba de lo que se afirma y que enuncian la verdad acerca de las cosas (aunque esta sea provisional y mejorable).

Prueba y verdad de las cuales se nos autoriza, por cierto, a discrepar, pero sólo con la condición de proceder con las mismas reglas del juego para fundamentar nuestra discrepancia. Estas reglas del juego presuponen en última instancia que hay un único lenguaje que está capacitado para hablar con propiedad de las cosas que queremos conocer de forma válida. Y ese lenguaje es un lenguaje curiosamente ventrílocuo, puesto que somos indudablemente nosotros quienes lo articulamos pero, sin embargo, pretende hablar desde fuera de nosotros. Desde un lugar del que hemos sido excluidos, ya que quien dictamina acerca de la validez de lo que decimos no es ninguno de nosotros, sino una entelequia que denominamos la propia realidad, ante la cual no nos queda más remedio que someternos sin discusión.

Somos nosotros quienes accedemos a la realidad mediante determinados procedimientos, pero es ella quien nos dice si hemos acertado o no en nuestro intento de alcanzarla, y su veredicto es inapelable. Se construye de esta forma una instancia productora de la verdad que se sitúa por encima de cualquier debate simplemente humano. Pero lo más curioso es que se pretende, con toda seriedad, hacernos creer que para ser racionales y para ser científicos debemos aceptar este cuento de hadas en el que la realidad tiene voz propia aunque seamos nosotros quienes le prestemos nuestras cuerdas vocales. Y lo más inadmisibile es que se pretende hacernos creer que existe

una patente para hacer hablar la realidad y que esta patente está en manos de los que, hoy por hoy, controlan las revistas de mayor prestigio científico en nuestra disciplina. Por suerte, la innumerable eclosión de barricadas torna, actualmente, bastante ridícula esa pretensión.

## **XIV. LA PSICOLOGÍA SOCIAL CRÍTICA: DISCURSOS Y PRÁCTICA DESPUÉS DE LA MODERNIDAD**

Permítanme empezar en clave de nostalgia y derramar una lágrima sobre aquellos felices tiempos de la modernidad. Porque los tiempos de la modernidad fueron, sin duda alguna, tiempos de felicidad. No quiero decir con esto que fueran tiempos fáciles. Bien sabemos que estaban plagados de problemas enormes, de dificultades gigantescas, por ejemplo, la desigualdad y la pobreza acampaban por doquier, pero aún así quedaba un hueco, también enorme, para la esperanza y para el optimismo. Sabíamos muy bien que nos costaría muchísimo trabajo avanzar hacia situaciones de mayor bienestar, pero, por lo menos, sabíamos cuál era el camino que debíamos seguir. El viaje sería largo y penoso, pero la ruta del progreso se abría nítidamente ante nosotros y nos parecía que estábamos dando pasos firmes y seguros sobre esa ruta.

Es cierto que en la época en que por edad nos tocó vivir, estoy hablando de los casi ancianos como yo, ya no podíamos vibrar con aquel rebotante entusiasmo que agitó a la Ilustración ante las perspectivas de progreso, de bienestar, de sabiduría que

como se decía en tiempos de la Ilustración la «razón triunfante» auguraba para la humanidad en su conjunto. Ya no éramos pioneros, ni podíamos tener por lo tanto el entusiasmo de los pioneros, pero a cambio, gozábamos de la experiencia, habíamos podido comprobar que las entusiásticas ilusiones de la Ilustración no eran vanas y que la ciencia nos había hecho dar, efectivamente, pasos gigantescos.

En aquellos felices tiempos de la modernidad, ayer apenas, o hace unos minutos, todo nos parecía claro. Nadie dudaba entre nosotros de la firme fundamentación del conocimiento científico, conocimiento inexorablemente acumulativo, metódicamente empeñado en acabar poco a poco con todos los misterios del universo. Nadie dudaba que el conocimiento científico era esa llave que encajaba en la cerradura de la realidad; ¿por casualidad? ¿por milagro, como lo declaraba Albert Einstein? No importaba, el hecho cierto es que el conocimiento proporcionado por la ciencia parecía estar en perfecta consonancia, en estrecha correspondencia con la realidad y parecía representarla con el conveniente rigor.

Los tiempos de la modernidad, para volver a hacer una referencia a Einstein, eran tiempos en los que «Dios no jugaba a los dados», y en los que, aún, tenía sentido hablar del sentido de la historia.

Para los psicólogos, y más precisamente para los psicosociólogos (que son quienes mejor conozco) las cosas estaban claras. Teníamos, por una parte, la compacta y compleja realidad de unos fenómenos psicosociales que articulaban la vida cotidiana de las personas y que, a veces, producían efectos

muy poco afortunados, tales, por ejemplo, como la hostilidad entre los grupos, la discriminación hacia lo minoritario o, simplemente hacia lo diferente, la sumisión a la autoridad, la indiferencia hacia las personas necesitadas de ayuda, etc. Teníamos, por otra parte, unos instrumentos que parecían eficaces para dar cuenta de esa realidad, para explicar esos fenómenos. Nuestro papel estaba claro. Una realidad por una parte, unos instrumentos para conocerla con exactitud por otra parte. Sólo debíamos verter, gota a gota, esos conocimientos en el gran embalse del saber, seguros de que, más tarde o más temprano regarían las tierras áridas de los problemas sociales, haciendo florecer como si de mil flores se tratase el bienestar y la armonía en tierras de secano. Creíamos firmemente, desde la Ilustración por lo menos, en el poder intrínsecamente emancipador del conocimiento válido, válido porque científico. Por supuesto, tampoco éramos ingenuos, sabíamos muy bien que los poderosos de este mundo intentarían obstaculizar, tanto como pudiesen, el uso que de esos conocimientos pudiéramos hacer en clave emancipadora, pero lo importante es que, gota a gota, se fuese llenando el gran embalse, ya caería en algún momento aquella fuerte lluvia cantada por Dylan y las aguas saltarían entonces incontenibles por encima de todos los diques de contención.

Pero los sueños y las tranquilas seguridades de la modernidad se han desvanecido, se han esfumado. La postmodernidad se está encargando de mezclar las cartas hasta el punto de romper la baraja.

Nos deja como a aquellos niños a quienes se dice, de repente, que Papa Noel, Santa Claus, los Reyes Magos o cualquier otra

estampa semejante, sólo era una estampa, y que se ha acabado el encantamiento en el que habíamos permanecido tanto tiempo.

Los problemas, las situaciones inaceptables, los motivos de vergüenza, siguen siendo tan profusos y tan agobiantes hoy como lo eran en los tiempos de la modernidad, pero aquella fabulosa esperanza que habíamos depositado en la razón científica se ha marchitado como una flor. Creíamos que el progreso acabaría algún día, lejano quizás, pero alcanzable, con el hambre y las enfermedades, pero nos hemos dado cuenta de que es él mismo quien genera hambre y quien extiende las enfermedades en la enorme mayoría de la población, ese mal llamado Tercer Mundo que no es sino el mundo real con contadas excepciones.

Se nos ha acabado el tiempo feliz de las certezas, el tiempo de la gran ilusión. Todo lo que parecía sólidamente anclado sobre bases de granito se ha desmoronado. Hoy sabemos que esos puntos de apoyo eran ilusorios, pero lo grave no es que hayamos evidenciado el error que habíamos cometido, ¡no!, lo preocupante es que sabemos hoy que es vano buscar fundamentaciones últimas porque sencillamente no existen. Es como si la postmodernidad nos hubiese hecho pasar repentinamente de la infancia a la edad adulta, de la ilusión a la lucidez, pero haciendo de nosotros adultos tristes, llenos de una desesperante lucidez.

Pues bien, lo que quiero mantener aquí es simplemente que, como dijo en su momento Albert Camus, es preciso imaginar a Sísifo feliz, lo que quiero afirmar es que existe lugar para la

esperanza en el nuevo ethos de la postmodernidad, aunque sólo sea porque con la postmodernidad se ensancha considerablemente nuestra propia libertad. Es cierto que son tiempos difíciles, angustiosos y que puede cundir el desamparo en quienes necesitan referentes incuestionables, seguros y firmes. Ante las dudas ya no podemos consultar los oráculos, tan sólo podemos apelar a nosotros mismos, y, por desgracia conocemos sobradamente la enorme fragilidad de nuestro juicio. ¿Nos equivocaremos? Sí, claro, qué duda cabe. Pero, acabada la modernidad, hasta nuestros errores serán plenamente «nuestros», porque no queda nada por encima de nosotros, ni razón científica, ni cielo ni infierno para consultar sobre la rectitud de nuestro camino. De esta forma es el principio mismo de la autoridad el que ha recibido una herida letal. Acuérdense de la Ilustración. La Ilustración supo arrebatarse la autoridad a Dios y a las fuerzas ocultas que siempre poblaron el imaginario de los pueblos, mejor dicho, la Ilustración arrebató la autoridad a quienes se presentaban como los legítimos representantes de esas fuerzas y que no eran sino personas de carne y hueso, pero la Ilustración remitió esa autoridad a la razón científica. Con la postmodernidad hemos descubierto que la ciencia también está hecha de la carne y huesos de sus representantes, carne y huesos que están formados de historicidad, de cultura, de lenguaje, de socialidad y que todo ello no remite sino a la contingencia y a la finitud del ser humano. Al igual que la Ilustración, la postmodernidad ha arrebatado la autoridad a quien la ostentaba, pero a diferencia de la Ilustración no se ha encontrado ningún sustituto a quien conferírsela. Se han roto las anclas que nos mantenían confinados en la seguridad del puerto y estamos navegando ahora a mar abierto sabiendo que nuestro rumbo lo tenemos

que marcar nosotros sin otra guía que nuestros propios anhelos, sin otra referencia a la cual consultar. Tiempos difíciles, angustiosos, pero también excitantes, nueva aventura en la que podemos reencontrar, bajo otro signo, la vibrante ilusión de los pioneros.

Pero volvamos a la psicología social. Nos hemos dado cuenta que nuestro discurso científico no era neutro, que no era un mero instrumento para dar cuenta de la realidad, que no había forma de separar con absoluta claridad el discurso y la realidad, que éstos se constituían recíprocamente. Y hemos sacado las conclusiones: había que desconfiar, por principio, del discurso especializado, y tanto más cuanto que más pretendía ceñirse a la estricta objetividad, había que deconstruir sin tregua las afirmaciones de nuestra disciplina. También nos hemos dado cuenta que nuestras prácticas, tanto las que utilizábamos para construir nuestros conocimientos, como las que desarrollábamos para usar esos conocimientos remitían a nuestros presupuestos culturales, a nuestra inescapable historicidad. Y aquí también hemos sacado nuestras conclusiones: no era lícito exhibir esas rigurosas prácticas como garantía y como legitimación de nuestro decir o de nuestro hacer, sino que había que interrogarlas, ellas también, sin tregua, midiéndolas con el muy subjetivo patrón de nuestras propias finalidades.

¿Cuál es el resultado? El resultado es que ya no puedo decirte, compañero, compañera de disciplina, psicólogo como yo, ya no puedo decirte: «¿Cuáles son tus datos? Dime qué procedimientos has utilizado para constituirlos y para analizarlos, y te diré entonces si estoy de acuerdo o no con tu

discurso». Ya no puedo decirte esto, lo único que puedo decirte es lo siguiente: «Dime qué consecuencias tiene tu discurso, qué efectos produce, qué prácticas sugiere, y te diré, entonces, si estoy de acuerdo o no con tu discurso».

Ya no nos sirve el propósito de describir objetivamente la realidad tal y como es, de representarla confiablemente, sabemos que la realidad no da lugar a nuestra representación de ella sino que resulta de nuestras prácticas para representarla; abandonemos pues la preocupación por saber si hay garantías (procedimientos, métodos, objetividad...) de que el conocimiento se corresponda con la realidad, abandonemos la pretensión de dar cuenta de cómo son los objetos preexistentes a su tratamiento científico, y centremos nuestras preocupaciones en explicar los procesos mediante los cuales los hemos constituido como objetos.

Por consiguiente, no me engañes, no me digas que «debo aceptar tu discurso porque está fundamentado en las reglas adecuadas para producirlo, porque es válido en razón de su modo de construcción». Dime que debo aceptarlo porque tales o cuales son sus finalidades y déjame enjuiciar si esas finalidades, si esos efectos son dignos de ser aceptados o no. Dime, por ejemplo, qué ataduras pretendes romper, contra qué milita tu discurso, qué intereses promueve y quiénes son los que intentan acallararlo.

Te diré, entonces, si te concedo razón o no. Pero, repito, no me digas nunca jamás que «no eres tú el responsable de tu discurso, que te ha sido dictado por las cosas tal y como son, que te has limitado a prestar tu voz a la realidad, que hablas en su

nombre», porque si esto es lo que me dices sabré entonces que me estás engañando y no descansaré hasta saber por qué lo estás haciendo.

La psicología social tiene hoy un enorme reto. Michel Foucault decía algo así como que: «cuando alguien afirma que lo que dice es “científico”, siempre me pregunto qué efectos de poder está persiguiendo». El reto al que nos enfrentamos es que no sea ya Foucault sino el común de la gente quien se formule esta pregunta. Pero cuidado, no sólo en relación con la ciencia, sino con cualquier retórica de la verdad. La afirmación de que «esto es verdadero en función de su procedencia», sea esta procedencia el método, la autoridad religiosa, o bien tal o cual doctrina, debe ser sustituida por «esto es aceptable en función de sus efectos».

Crítica constante, por lo tanto, hacia toda afirmación que reclama nuestra aceptación sobre la base de su procedencia. Pero cuidado, ¿desde dónde hacer la crítica? Si no hay instancias firmes y seguras para «fundamentar en verdad» nuestros discursos y nuestras prácticas, tampoco existen lugares privilegiados desde los cuales articular su interrogación y su enjuiciamiento. Si ya no podemos refugiarnos en santuario alguno para fundamentar nuestros conocimientos y nuestras creencias tampoco podemos recurrir a santuario alguno para emprender su deconstrucción. ¿La crítica? Sí claro, pero ¿desde dónde? Desde luego, nunca más desde un lugar seguro, y sólo nos queda por lo tanto la frágil fuerza de nuestros argumentos y nada más. Sólo nos queda apelar a la razón, pero a la razón con «r» minúscula, a esa razón que ha producido a lo largo de la historia tantas cosas valiosas, y no nos queda nada más. Y no me

digán ustedes que como cada cual es libre de sus propias interpretaciones, la ausencia de referentes absolutos abre las puertas a la ley del más fuerte: «esto es así porque lo digo yo y soy más fuerte que tú». Al contrario, es precisamente cuando se postulan criterios absolutos cuando se legitima plenamente el recurso a la fuerza para hacer entrar en razón a quienes se ponen al margen de ellos.

Abandonados los referentes absolutos, la psicología social sólo puede encontrar su propia justificación en la labor crítica que sea capaz de desarrollar. Por mi parte no veo razón alguna para no preferir este tipo de legitimación a aquellas otras que exaltan la cientificidad de nuestra disciplina. ¿Qué podemos perder al sustituir un tipo de legitimación por otro? Sin duda alguna corremos el riesgo de que se nos prive de los privilegios que confiere la pertenencia al ámbito de la ciencia instituida, y sabemos que son muchos: dinero, credibilidad, prestigio. Todos, que duda cabe, y yo el primero buscamos reconocimiento social y prestigio. Pero, por lo menos, podemos elegir de quién nos gustaría recibir nuestro prestigio. ¿De la institución científica? Es una opción muy legítima, pero si construimos la psicología social como una herramienta crítica capaz de debilitar, por poco que sea, las condiciones de dominación sobre las que se asientan la explotación y la marginación, nuestro prestigio arrancará entonces de otras fuentes, unas fuentes que, a mí por lo menos, me parecen mucho más valiosas.

## **XV. CONSTRUCCIONISMO Y PSICOLOGÍA**

### **La incontenible irrupción de la disidencia construccionista**

Permítanme empezar con una simple constatación. La reciente emergencia y el fuerte desarrollo del construccionismo son ciertamente notables en el marco de la psicología contemporánea pero no constituye, ni mucho menos, un fenómeno que sea exclusivo de la psicología. Se trata de un fenómeno que se está manifestando con extraordinaria pujanza en el conjunto de las ciencias sociales. Lo encontramos, por ejemplo, en el campo de la sociología, de la antropología, de la economía, de las ciencias de la organización, de la lingüística, de la filosofía, de la ciencia de la ciencia... Pero es más, su influencia se manifiesta también en crecientes sectores de las llamadas «ciencias naturales», véase, por ejemplo, la física de los sistemas alejados del equilibrio, con los trabajos de Ilya Prigogine y todo lo que gira en torno a los sistemas caóticos y a la creación de orden a partir del desorden, véase también el campo de la biología con las aportaciones de Henri Atlan, o el campo de las neurociencias con los trabajos de Francisco Varela. En definitiva, nos encontramos ante un fenómeno bastante generalizado y no

cabe duda de que se está configurando estos últimos años lo que yo llamaría una auténtica «galaxia construccionista», ciertamente heterogénea, no exenta de imprecisión y de confusión, pero que se asienta, cuando menos, sobre un conjunto de preocupaciones y de formulaciones que son comunes a todos sus integrantes.

Frente al innegable auge del construccionismo lo primero que se nos plantea es intentar explicar las razones de este desarrollo, y esto es tanto más acuciante cuanto que ese conjunto de preocupaciones y de formulaciones al que antes me refería se sitúa en una posición de ruptura frontal con buena parte de los presupuestos que configuran lo que podríamos llamar la «concepción heredada» de la ciencia, es decir, la idea de la ciencia que se ha forjado a lo largo de estos últimos siglos, y se sitúan en ruptura frontal con muchas de nuestras ideas más arraigadas. Claro que siempre se han manifestado disidencias en relación con los presupuestos generalmente aceptados, pero cuando estas disidencias consiguen arraigar y expandirse siempre significa que algo bastante profundo está cambiando en una sociedad. Es bastante razonable pensar que el hecho de que la «disidencia construccionista» haga mella en nuestras ciencias, se instale en ellas y se expanda en su seno indica claramente que nuestra época es una época de transición, una época en la cual se están asentando las bases de una mutación, de un cambio radical. ¿Qué es lo que está cambiando? Los más atrevidos pensamos, sencillamente, que estamos saliendo de ese largo período constituido por la modernidad y entrando lentamente en la postmodernidad y este momento de transición, que será largo, explica, sin duda, la confusión, la pérdida de referentes claros, la incertidumbre y la desorientación en la que muchos

nos hallamos actualmente, así como el repliegue de otros hacia valores-refugio tradicionales como son los fundamentalismos religiosos o las lealtades extremas hacia los grupos étnicos y hacia los fundamentalismos nacionalistas. Pero no quiero entrar aquí en el complejo debate sobre la postmodernidad y quizás sea suficiente con formular la razonable conjetura de que el relativo éxito del construccionismo remite, probablemente, a un proceso de cambio en nuestras sociedades.

Por otra parte, el hecho de que el construccionismo transite por disciplinas tan diversas como las que he mencionado pone de manifiesto su carácter de «meta-discurso», es decir, de un tipo de discurso cuyo alto nivel de generalidad y de abstracción permite inspirar concreciones diversas según las peculiaridades de cada disciplina, al estilo de lo que hicieron, y siguen haciendo, los grandes paradigmas de pensamiento, como por ejemplo, el positivismo o el realismo. Por lo tanto, queda claro que deberíamos situarnos sobre este meta-nivel para poder abordar la discusión del construccionismo, pero como lo que a todos nos interesa aquí es la figura específica de la psicología, me ceñiré a este campo aunque será prácticamente imposible evitar alguna que otra excursión por los dominios de los principios generales.

Construccionismo y psicología, por lo tanto. Pues bien, el desarrollo del construccionismo en el campo de la psicología no constituye sino la muy palpable manifestación de que la psicología está alcanzando un cierto grado de madurez. ¿Qué quiero decir con esto? Pues sencillamente que la psicología está empezando a abandonar ciertas ingenuidades que había heredado de la modernidad. Abandonar la ingenuidad, lo mismo que alcanzar la madurez, no constituye algo que sea positivo o

deseable en sí mismo. Podemos reivindicar, por qué no, el derecho a la ingenuidad y dejarnos seducir muy legítimamente por sus evidentes encantos. Ocurre, sin embargo, que determinadas ingenuidades son tremendamente peligrosas y, en el caso de la psicología sus ingenuidades eran tan peligrosas que le han conducido paulatinamente a constituirse como un dispositivo extraordinariamente autoritario y a tomar la forma del autoritarismo más genuino. Por supuesto, las ingenuidades que han propiciado esta situación sólo pueden ser tildadas de «peligrosas» si nos sentimos incómodos con el autoritarismo, pero permítanme dar por supuestos, aquí, esta incomodidad porque, aún con el riesgo de parecer intolerante, la verdad es que ni siquiera me apetece entablar debate con quienes legitiman el autoritarismo; simulacro de debate además, porque me harían callar, como hacen callar a los pueblos, en cuanto se presentase la ocasión.

En la medida en que el construccionismo cuestiona directamente las ingenuidades con las que ha comulgado la psicología a lo largo de su desarrollo, se puede decir que lo que está haciendo el construccionismo no es ni más ni menos que dismantelar ese dispositivo autoritario en que se había convertido la psicología, muy a pesar, sin duda alguna, del talante y de la sensibilidad liberal, en el buen sentido de la palabra, de la mayoría de los psicólogos. Pero ya es hora de decir de qué ingenuidades estoy hablando, aunque para hacerlas aflorar con mayor nitidez es necesario recordar previamente qué es exactamente lo que pretenden la psicología y los psicólogos. Creo que estaremos de acuerdo si digo que pretenden básicamente dos cosas. En primer lugar, elaborar unos conocimientos, alcanzar unos saberes que sean lo más

confiables posibles, tan certeros como sea posible, acerca de esa peculiar realidad que es «la realidad psicológica». Se trata, por lo tanto, de constituir un conocimiento especializado que sea más preciso, más coherente, más fundamentado y más sólido que los conocimientos de sentido común, es decir, de esos conocimientos que en materia de psicología tienen todos los seres humanos porque sus culturas los han ido construyendo a lo largo de la historia. Dicho con otras palabras, que nos resultarán, sin duda, muy familiares: la psicología pretende constituir un conocimiento tan científico como esto sea posible sobre la compleja realidad psicológica que solicita su atención. Esto significará para algunos psicólogos la necesidad de adoptar y adaptar los métodos de las ciencias naturales a su propio objeto de investigación, y otros psicólogos consideraran más conveniente recurrir a un tipo de racionalidad investigadora que no sea tan mimética de la que impera en las ciencias naturales, pero en cualquier caso la meta está claramente establecida.

En segundo lugar, lo que pretenden los psicólogos es, sencillamente, utilizar ese bagaje de conocimientos válidos, constituido en el laboratorio o fuera de él (esto no importa demasiado aquí) para incidir positivamente sobre la infinidad de problemas de tipo psicológico con los cuales se enfrentan, o los que padecen, las personas en su existencia cotidiana mejorando así la calidad de vida de los seres humanos.

Estamos, sin duda, ante dos propósitos aparentemente muy nobles y muy loables. Se podría argüir que entre las intenciones que se proclaman y lo que luego se hace en realidad suelen existir notables discrepancias, pero no va a ser esa mi línea de argumentación. Daré por buena la declaración de intenciones,

tomaré al pie de la letra, sin dudar de ello lo que pretende explícitamente la psicología. Pero intentaré deconstruir esa pretensión para hacer aflorar sus peligrosas ingenuidades. Eso sí, por razones de tiempo y para no hacerme aún más pesado de lo que se tolera en un acto como éste, me limitaré al primer punto. Es decir, al noble propósito de constituir un conocimiento especializado tan científico como sea posible.

## **Las ingenuidades básicas de la psicología instituida**

La psicología ha permanecido durante largos años presa de una imagen, cautiva de una imagen no pudiendo ver que tan sólo era una imagen porque precisamente estaba dentro de ella. Esa imagen fue configurada por la moderna ideología de la ciencia y me gustaría ir dibujando aquí nuevamente esa imagen, o por lo menos esbozar algunos de los elementos que le daban forma, porque es esa imagen la que confería su pleno sentido al noble propósito que alentaba a la psicología.

Primer trazo de esa imagen: una materia prima hacia la cual enfocar la operación de producción de conocimientos, es decir, un objeto que algunos llaman la «psique» y que está constituido por ese conjunto de fenómenos, procesos, mecanismos psicológicos que componen la variopinta y compleja realidad psicológica de la que estamos hechos los seres humanos. Y esa realidad es sencillamente «la que es», no la que nos gustaría que fuese ni ninguna otra cosa. Es la que es, con total independencia de lo que podamos conocer o pensar acerca de ella. Este primer

trazo en el dibujo separa ya, nítidamente, como si de la tierra y el cielo se tratase, dos dominios diferentes: la realidad por una parte y el conocimiento de la realidad por otra. Este primer trazo que insta una división sugiere ya infinitud de cosas. Sugiere, por ejemplo, que existe algún pasaje, algún camino, complejo sin duda, y un tanto misterioso, que conduce desde la realidad al conocimiento de la realidad. Sugiere también, contrariamente a lo que dicen las religiones, que es en la tierra, en la realidad, y no en el cielo, en el conocimiento, donde radica la verdad. Las razones son obvias y los positivistas supieron resumirlas en una fórmula magistral cuando hablaron del irrefutable «tribunal de los hechos», pero volveré sobre ello en un instante. Sugiere, por fin, la existencia de una «terrae incógnita», la realidad psicológica tal y como es, que los primeros psicólogos se lanzaron a explorar con cautela y con tenacidad.

Segundo trazo en el dibujo: esa exploración, ella misma, las brújulas, las cartas de navegación, los procedimientos que la psicología tenía que utilizar para aventurarse en esa andadura y para orientarse en esa realidad que debía penetrar evitando perderse en las apariencias, porque claro, existen muchas formas de adentrarse en la realidad y no todas ellas conducen hacia la producción de conocimientos válidos. Se necesitaba una brújula, o mejor aún, una balanza para pesar la cantidad de acierto contenida en cada conocimiento que la psicología iba descubriendo / elaborando. Pero los psicólogos no tuvieron que construir esa balanza, ya existía, y se limitaron a tomarla prestada de la razón científica. ¿Qué decía la razón científica? Simplemente que un conocimiento es tanto más acertado, válido, correcto, rico en contenido de verdad cuanto mejor se adecúa, refleja, representa a la propia realidad. Lo que se dice

acerca de la realidad debe estar, de alguna manera, en correspondencia con la realidad para que nuestros enunciados puedan ser aceptados como enunciados válidos. Con esto volvemos al famoso «tribunal de los hechos» al que he hecho referencia hace unos instantes. Cuando hablamos del «tribunal de los hechos» lo que estamos diciendo es que es la propia realidad, y no nosotros los científicos, seamos psicólogos o pertenezcamos a otra variedad, quien dictamina, en última instancia, acerca de la validez de los conocimientos. Podemos inventar tantas descripciones, explicaciones o teorías como nos venga en gana o como alcance nuestra imaginación, pero los hechos son tozudos y es la propia realidad la que se encargará de poner freno a nuestra inventiva. Nosotros somos dueños de las preguntas que formulamos a la realidad, somos también responsables de la elaboración de las respuestas, pero es la propia realidad, y sólo ella, quien tiene en sus manos la decisión última en cuanto a si la pregunta estaba bien formulada y en cuanto a si la respuesta que hemos construido es aceptable. Cuando un enunciado científico se acepta como correcto es precisamente porque es tolerado por la realidad, porque ésta no lo desmiente, o no lo refuta como le gusta decir a Popper, porque se corresponde con ella y porque la representa de forma conveniente. Por supuesto, siempre se puede buscar una correspondencia más fina, más precisa, siempre se pueden limar las imperfecciones, apurar las descripciones y acercar aún más la imagen de la realidad ofrecida por el conocimiento científico de la realidad a la propia realidad «tal y como es». En esto radica, al parecer, la grandeza de la ciencia y su carácter acumulativo.

Queda claro hasta aquí que desde esta concepción de la relación entre realidad y conocimiento es, por ejemplo, el propio

átomo quien obliga a que el físico hable de él de tal o cual forma porque él es, precisamente, de tal o cual forma; queda claro que es la propia paranoia quien obliga al psicólogo a hablar de ella de tal o cual forma porque la paranoia es, precisamente, de tal o cual forma. ¿Pero cómo podemos estar seguros de que el discurso sobre el átomo o el discurso acerca de la paranoia no distorsionan la realidad de la que hablan? Tranquilos, conocemos la respuesta: lo que garantiza la adecuación de esos discursos es, sencillamente, la existencia de la «objetividad», es decir, de ese conjunto de reglas de procedimiento que permiten limpiar los conocimientos de toda traza dejada en ellos tanto por las peculiaridades del agente productor de esos conocimientos como por las condiciones en que se han producido y por los instrumentos que han sido utilizados para producirlos. Reglas de procedimiento que constituyen lo que llamamos el «método científico» y que todos conocemos bien, por eso mismo de que las universidades nos han construido como los psicólogos que somos.

Basta con los dos trazos que hemos esbozado al dibujar la imagen en la que se encontró apresada la psicología y ya aparecen las dos grandes ingenuidades que afectaron a la psicología desde su incipiente constitución como disciplina científica:

- Primera ingenuidad: la creencia en la existencia de una realidad independiente de nuestro modo de acceso a la misma.
- Segunda ingenuidad: creer que existe un modo de acceso privilegiado capaz de conducirnos, gracias a la objetividad, hasta la realidad tal y como es.

La fuerza con la que estas creencias marcan nuestra cultura es tan intensa que nos cuesta muchísimo percibirlas como ingenuidades, más bien es la negación de estas creencias la que nos parece pecar, si no de ingenua, ciertamente de extraña e incluso de estafalaria. Así que lo primero que se nos plantea aquí es argumentar por qué estamos, efectivamente, ante dos grandes ingenuidades. Pero aún admitiendo que esta argumentación fuese convincente, aún cabría preguntarse por qué estas dos ingenuidades son peligrosas y conducen al autoritarismo. Al fin y al cabo, muchos colegas defienden esas dos creencias, acertada o equivocadamente, y no manifiestan, sin embargo, simpatía alguna por los dispositivos autoritarios. Retomaré, por lo tanto, los supuestos del construccionismo para argumentar tan bien como pueda que nos enfrentamos, efectivamente, a dos clarísimas ingenuidades y que estas son, efectivamente, ingenuidades peligrosas.

## **El talante involuntariamente autoritario de la psicología instituida**

No resulta nada fácil desprendernos de la idea de que existe una realidad independiente de nuestro modo de acceso a la misma. Es decir, de que la realidad es como es con independencia de nosotros. No resulta fácil porque toda nuestra experiencia cotidiana milita a favor de esta idea resaltando diariamente tanto su validez como su utilidad. Por ejemplo, está claro que la distancia entre Santiago de Chile y Barcelona seguirá

siendo la misma por mucho que pueda desear reducirla; está claro que si pongo mi mano en el fuego me quemaré por mucho que proclame que el fuego no quema; también es evidente que si mi coche se lanza contra un árbol, de poco servirá que haga desaparecer el árbol cerrando los ojos. Creer que la realidad «es como es» no sólo se basa en miles de evidencias aplastantes sino que resulta imprescindible para nuestra propia existencia, es más, los psicólogos estamos muy bien situados para saber qué es lo que ocurre cuando una persona se muestra incapaz de diferenciar la realidad por una parte y sus fantasías acerca de la realidad, por otra. Para colmo, el idealismo ontológico intentó cuestionar la existencia de la realidad y lo hizo con tan mala fortuna que contribuyó finalmente a reforzar aún más la evidencia de una realidad independiente.

Existen, claro está, casos límite donde las cosas no resultan tan claras. Por ejemplo, no ponemos en duda de que el cáncer existe y que existía antes que la medicina supiera de su existencia, supiera diagnosticarlo; pero cuando un psicólogo nos dice que un paranoico es un paranoico y que lo sería igualmente aunque la psicología no hubiese elaborado el concepto de paranoia y el modo de diagnosticarla, la cosa se presta a más discusión.

Sin embargo, voy a ser más papista que el Papa y voy a permitirme aceptar también este último ejemplo como argumento a favor de la existencia de una realidad independiente. No corro ningún riesgo, porque al igual que todos los demás ejemplos que he venido dando previamente, resulta que se trata de un argumento totalmente irrelevante para la cuestión que estoy planteando aquí, y mientras sigamos pensando en ese tipo de ejemplos permaneceremos fuera de

esa cuestión. ¿Por qué? Pues porque lo que aquí se cuestiona no es ni mucho menos la existencia de la realidad. Por supuesto que la realidad existe y que nos constriñe y nos potencia al mismo tiempo, con total independencia de cómo nos gustaría que fuese. Lo que aquí se está afirmando es que la realidad no existe con independencia de nuestro modo de acceso a la misma, y esto es algo muy diferente, contra lo cual no sirven los supuestos contraejemplos que he mencionado. Ni la distancia, ni el fuego, ni el árbol, ni el cáncer, ni la paranoia existen en la realidad con independencia de nosotros, de nuestra conformación como seres humanos y como seres sociales. Los objetos de los que creemos que está hecha la realidad «son como son» y existen en la realidad porque «nosotros somos como somos» y los hacemos existir.

Daré un ejemplo trivial, tenemos manos y éstas nos sirven para prender cosas, en el mundo hay miles de objetos que podemos prender con las manos y otros, como el aire, las llamas o las montañas, que no podemos prender, el mundo está dividido, por así decirlo, en objetos «aprehensibles» y otros que no los son, pero la «aprehensibilidad» no es una propiedad de los objetos, es una propiedad que conferimos nosotros a los objetos debido a nuestras propias características. Lo mismo ocurre con todas las propiedades y con todos los objetos en los que podamos pensar, no hay objetos duros y objetos blandos, gases y líquidos con independencia de nosotros. Las sillas o los objetos «naturales» sobre los que uno se puede sentar no existen, por supuesto, en el mundo de las hormigas y no existirían para nosotros si, manteniendo todo lo demás por igual, tuviéramos la conformación anatómica de una hormiga. Ningún objeto existe como tal en la realidad, no es cierto que el

mundo está constituido por un número determinado de objetos que están ahí fuera de una vez por todas y con independencia de nosotros. Creemos que si podemos representar, nombrar, conocer los objetos del mundo es porque ya están ahí y porque pre-existen a su representación y al acto de nombrarlos. Pero esto no es así. Lo que tomamos por objetos naturales no son sino objetivaciones que resultan de nuestras características, de nuestras convenciones y de nuestras prácticas. Esas prácticas de objetivación incluyen, por supuesto el conocimiento, científico o no, las categorías conceptuales que hemos forjado, las convenciones que utilizamos, el lenguaje en el cual se hace posible la operación de pensar.

Por lo tanto, si volvemos a retomar, por un momento, la metáfora que antes utilicé acerca de la imagen en la cual se hallaba presa la psicología, lo que queda disuelto a partir del momento en que rechazamos la idea de una realidad independiente es simplemente esa dicotomía radical, esa separación nítida entre la realidad, por una parte, y el conocimiento de la realidad, por otra parte. No hay forma de romper la relación interna que une inextricablemente la realidad con el conocimiento. Somos nosotros quienes instituimos como objetos los objetos de los que aparentemente está hecha la realidad. El objeto no genera nuestra representación de él sino que resulta de las prácticas que articulamos para representarlo. Y son esas prácticas las que trocean la realidad en objetos diferenciados.

Insisto una vez más, la realidad existe, está compuesta por objetos, pero no porque esos objetos sean intrínsecamente constitutivos de la realidad sino porque nuestras propias

características los «ponen», por así decirlo, en la realidad. Y es, precisamente, porque son nuestras características las que los constituyen por lo cual no podemos trocear la realidad a nuestro antojo y creer que si la realidad depende de nosotros, entonces podemos construir la realidad que nos venga en gana.

Crear que la realidad existe con independencia de nuestro modo de acceso a la realidad es una ingenuidad, hoy por hoy, insostenible.

Pero, ¿qué implica esto de cara a la psicología? Pues, simplemente, que los objetos que componen la realidad psicológica no proceden de una supuesta «naturaleza humana» en la cual estarían precontenidos de forma natural, sino que resultan de las prácticas de objetivación que nosotros mismos hemos desarrollado. Y cuando digo «nosotros mismos», incluyo, por supuesto, a los psicólogos, y cuando digo «prácticas de objetivación» incluyo, por supuesto, el conocimiento científico como una de sus dimensiones. Esto significa, muy directamente, que los fenómenos psicológicos no vienen dados, sino que son contruidos a través de unas prácticas que, por ser «nuestras», son inevitablemente contingentes, sociales e históricas. Es decir, cambiantes, cambiables y relativas a una cultura dada. Esto significa también, que los fenómenos psicológicos están parcialmente conformados por la manera en que los representamos, es decir, por los conocimientos que producimos acerca de ellos. Y esto significa, por fin, que los psicólogos coayudan a conformar la realidad psicológica, no solamente utilizando sus conocimientos para incidir sobre ella, sino mucho más directamente a partir de los propios conocimientos que elaboran.

Es precisamente todo esto lo que queda enmascarado cuando se cree que la realidad «es como es» con independencia de nuestro modo de acceder a ella, y es así como queda difuminada bajo la apariencia de la neutralidad, la responsabilidad que tienen los psicólogos sobre la conformación de la realidad psicológica. Se naturaliza, de esta forma, una realidad que aparece como consustancial con la condición humana, se enmascara el papel que desempeñan determinadas prácticas humanas en la construcción de esa realidad y se sugiere que existen, por lo tanto, unas pautas de normalidad psicológica que vienen marcadas por nuestra propia naturaleza y a las que debemos, por lo tanto, conformarnos para ser plenamente miembros de nuestra especie. La presión para que nos adecuemos a la realidad psicológica tal y como es encuentra en este proceso de naturalización su modo de ejercicio más sutil y eficaz, superando con creces, la eficacia de las exhortaciones normativas que nos conminan a ser de tal o cual forma.

Ingenuidad, por lo tanto, pero ingenuidad peligrosa que deja a la persona sin otra alternativa más que la sumisión frente a los dictados de la norma psicológica.

Veamos ahora la segunda gran ingenuidad, es decir, la creencia en que existe un acceso privilegiado a la realidad que nos permite, al amparo de la objetividad, conocer la realidad «tal y como es». Esta creencia, al igual que la anterior, se impone a nosotros con una tremenda fuerza porque también experimentamos su legitimidad y su utilidad a lo largo de nuestra existencia cotidiana.

Todos sabemos que existen conocimientos más confiables que

otros y que existen procedimientos que conducen con mayor seguridad hacia la elaboración de conocimientos más acertados que otros.

Todos sabemos la utilidad que tiene para nuestros desplazamientos la posesión de un mapa que se atenga fielmente a la realidad, y conocemos las catástrofes hacia las que nos puede conducir un mapa equivocado. Todos sabemos, por fin, que para confeccionar un buen mapa es necesario seguir unas reglas de procedimiento bien definidas en lugar de otras.

Lejos de mi intención la pretensión de negar que ciertos conocimientos son mejores que otros. Pero, ¿por qué son mejores? ¿Por qué son más fieles a la realidad? ¿Por qué la reflejan mejor y se corresponden más exactamente con ella? No voy a entrar aquí en las razones por las cuales un conocimiento es mejor que otro, aunque tengo, por supuesto, mis ideas al respecto, pero imagino que nadie se atreverá a decir que lo propio de los conocimientos acertados, pongamos por caso los conocimientos científicos, radica en que se corresponden con la realidad. Porque si alguien se atreviese a decir esto incurriría en una tremenda barbaridad lógica. Veamos, para saber si una cosa, el conocimiento por ejemplo, se corresponde con otra, la realidad por ejemplo, hay que comparar entre sí esas dos cosas. Si no las comparamos no podemos saber si una se corresponde con la otra y, para compararlas, tenemos que tener acceso a cada una de ellas con independencia de la otra, no podemos definir una de ellas en los términos de la otra porque si lo hiciéramos, la comparación sería una simple parodia de comparación. Ahora bien, ¿cómo puedo acceder a la realidad con independencia del conocimiento que tengo de ella para

compararla con el conocimiento de la realidad? Nadie ha sabido decirlo hasta ahora y sin embargo, es precisamente lo que debería explicarnos quien pretenda que el conocimiento científico se corresponde con la realidad y nos dice cómo es la realidad.

No tiene sentido, por lo tanto, pensar que el conocimiento científico nos dice cómo es la realidad porque, obviamente, no hay forma de saber cómo es la realidad con independencia de su conocimiento y no hay forma, por lo tanto, de saber si el conocimiento científico acierta en su descripción de la realidad. El conocimiento científico tiene, desde luego, otras virtudes pero no la de reflejar la realidad tal y como es.

También queda lejos de mi intención la pretensión de negar que ciertos procedimientos conducen a elaborar mejores conocimientos. Pero, ¿por qué permiten obtener ese resultado? ¿Será, acaso, porque garantizan la objetividad? Voy a dejar de lado la evidencia de que si no hay objetos, como lo he argumentado hace un rato, lógicamente tampoco puede haber «objetividad» y voy a aceptar por un momento la idea clásica de la «objetividad». ¿Qué es la objetividad? Es la forma de impedir que la presencia del sujeto esté inscrita en los conocimientos que este produce. Un conocimiento es objetivo si la voz del sujeto que la enuncia no determina el enunciado y la mejor forma de asegurarse de que un conocimiento es objetivo consiste en someterlo al veredicto de los hechos y no a la opinión de las personas. Volvemos una vez más al famoso «tribunal de los hechos». Es el científico quien dice cómo es la realidad, pero es la propia realidad, los hechos, quien dirá si el enunciado es aceptable y quien pondrá en evidencia la parte de subjetividad

que marca eventualmente al enunciado. Pero, ¿han visto ustedes alguna vez unos hechos que tengan voz y que hablen por sí mismos?

Para que la realidad diga algo y se exprese en el «tribunal de los hechos» alguien tiene que prestarle su voz. Decir que los hechos desmienten o confirman algo es un enunciado metafórico porque los hechos no pueden por sí mismos desmentir o confirmar nada. Alguien tiene que interpretarlos en tanto que conformes o disconformes con lo que se dice acerca de ellos. Pretender que la objetividad consiste en someterse al veredicto de los hechos implica un ejercicio de ventriloquia mediante el cual se crea la ilusión que los hechos tienen voz propia cuando en realidad, y obviamente, «alguien» les presta su voz.

La objetividad no es sino el nombre que se da a este ejercicio de ventriloquia.

Sin duda, hay procedimientos que son mejores que otros para producir conocimientos, pero es absurdo pensar que el secreto de su eficacia reside en que permiten alcanzar la objetividad. Los problemas con los que ha topado el concepto positivista de objetividad han sido tan insalvables que, al final, los defensores más acérrimos de la «objetividad» no han tenido más remedio que definirla en términos de «inter-subjetividad», lo que equivale a abandonar, en la práctica, la idea nuclear contenida en el propio concepto de objetividad.

Por fin, no pretendo, ni mucho menos, defender la idea de que no hay diferencia entre enunciados verdaderos y falsos. Es

verdad que la nieve es blanca, que los campos de exterminio existieron, que la represión existe y que si me tiro de un sexto piso me estrellaré en el suelo. El concepto de la verdad es un concepto absolutamente esencial para nuestra existencia cotidiana y no entraña ningún misterio. Sabemos que ninguno de nosotros puede decidir a su antojo lo que es verdadero y lo que no lo es, pero también sabemos que la verdad no tiene ningún carácter trascendental, que es relativa a nosotros, a nuestras convenciones, a nuestra experiencia, no es ningún absoluto. Por ejemplo, cuando digo que «es verdad que la nieve es blanca» sé perfectamente que la nieve no tiene color porque el color es algo que es conferido a los objetos por mi sistema perceptivo y, sin embargo, el enunciado «la nieve es blanca» es plenamente verdadero, pero verdadero relativamente a un sistema de convenciones y a una perspectiva particular que es la que dibuja mi conformación neurofisiológica. Para un ser que no percibiera colores, o los percibiera diferentemente, hay muchos en la naturaleza, el enunciado «la nieve es blanca» sería totalmente falso.

Es precisamente esa «relatividad» de la verdad la que desaparece a partir del momento en que se unen las creencias de que «la realidad es como es con independencia del modo en que accedemos a ella» y de que «existe un modo de acceso privilegiado que permite acceder al conocimiento de la realidad tal y como es». Estas dos creencias se conjugan para arrebatarnos el criterio de la verdad y situarlo en un plano trascendente y absoluto. El procedimiento para secuestrar la verdad, arrebatarla a nuestras decisiones y situarla fuera de nuestro alcance, es simple, pero de una lógica aplastante. Punto primero, la realidad es como es, por lo tanto, es una y única.

Punto segundo, podemos llegar a conocer objetivamente cómo es la realidad. Punto tercero, por lo tanto cuando decimos cómo es la realidad, la verdad de ese enunciado es absoluta y única. No hay vuelta de hoja, siendo una la realidad y siendo posible su conocimiento objetivo sólo hay un conocimiento que sea verdadero y la verdad de este conocimiento no es relativa a mi condición sino que trasciende esta condición porque radica en la propia realidad.

Cuando comprobamos a qué barbaridades lógicas y a qué consecuencias insostenibles conduce la creencia en la existencia de un modo de acceso privilegiado que permita decir cómo es en realidad la realidad, no nos queda más remedio que admitir que se trata de una ingenuidad. Pero además, es una ingenuidad peligrosa porque establece una «retórica de la verdad» tanto más poderosa cuanto que la decisión acerca de lo que es verdadero o falso ya no depende de las convenciones, las características y prácticas de los seres humanos sino que se sitúa fuera de ellos, en el seno mismo de la realidad y en el procedimiento que permite acceder a ella «objetivamente».

¿Cuáles son las implicaciones de todo esto para la psicología? Son bien sencillas. La adhesión al mito de la objetividad coloca al psicólogo en el papel de simple cronista de la realidad desvinculándolo de toda responsabilidad y de todo compromiso. No es él o ella quien construye versiones acerca de la realidad psicológica sino que es la ciencia psicológica la que habla por sus bocas y, como la ciencia se limita a dar cuenta de la realidad, es, en definitiva, la propia realidad la que habla directamente por su boca. La ingenua adhesión al mito de la objetividad produce, de esta forma, tremendos efectos de

poder sobre las personas. El discurso del psicólogo tan sólo puede ser cuestionado si se demuestra que ha infringido la regla de la objetividad, porque si no lo ha hecho, entonces dudar de su palabra sería tan absurdo como dudar de la propia realidad.

Con esta operación se impiden cuatro cosas. En primer lugar, se impide ver que la realidad psicológica es una construcción contingente, dependiente de nuestras prácticas socio-históricas y que, por lo tanto, no nos define en términos esencialistas, no nos define en términos de algo que estaría inscrito en nuestro ser. En segundo lugar, se impide ver que el discurso del psicólogo está marcado por las convenciones que este acepta y que no constituye, por lo tanto, más que una interpretación de la realidad psicológica entre otras posibles sin que se pueda nunca privilegiar ninguna de ellas aduciendo que se corresponde «mejor» con la propia realidad. En tercer lugar, se impide ver que el discurso del psicólogo desempeña, él mismo, un papel en la conformación de la realidad psicológica y que se puede exigir, por lo tanto, al psicólogo que explicita cuáles son las opciones normativas que guían su actividad. Por fin, en cuarto lugar, se impide que la gente pueda terciar en las cuestiones psicológicas, porque si lo único en lo que puede fallar el psicólogo es en la correcta aprehensión de la realidad, entonces, tan sólo otro especialista puede detectar este fallo y puede enjuiciar si el procedimiento seguido ha sido el adecuado o no. El juego queda entre compadres y el pueblo sólo tiene derecho a contemplar la contienda, y en verdad ni siquiera la puede contemplar porque la jerga terminológica se encarga de levantar una pantalla opaca entre él y el espectáculo.

En su conjunto, los efectos de la ingenua creencia en la

objetividad han constituido a la psicología en un dispositivo autoritario que dice a las personas la verdad de su ser sin dejar otra salida más que la del acatamiento.

## **Contra el construccionismo**

El construccionismo nos dice, y creo que con razón, que el pensamiento humano construye sus elaboraciones de manera argumentativa y dilemática. Es decir, recurriendo a argumentos y contra-argumentos sin perder nunca de vista, por consiguiente, que toda postura se inserta en un conjunto abierto de posturas posibles. Sabemos, por lo tanto, que no basta con exponer los argumentos a favor de una postura para convencer de su validez, sino que es conveniente examinar los contra-argumentos y mostrar que no son convincentes. Me permitirán, por lo tanto, que comente algunas de las objeciones más habituales que se esgrimen en contra de las posturas mantenidas desde el construccionismo. Esto nos permitirá además adentrarnos más finamente en la comprensión de lo que es el construccionismo, puesto que es precisamente mediante el juego de las críticas y de las contra-críticas, es decir, mediante la confrontación de argumentos como mejor se llega a entender una determinada postura.

El primer gran reproche que se le ha hecho al construccionismo es el de caer en la falacia del «reduccionismo lingüístico». En efecto, al poner tanto énfasis en el papel que desempeña el lenguaje y las convenciones lingüísticas en la

construcción de la realidad, parece que el construccionismo esté dando a entender que «todo» es lenguaje y que la realidad es de naturaleza lingüística. Si las cosas no existen por sí mismas, sino que las hacemos existir mediante nuestras categorías lingüístico–conceptuales, mediante las convenciones que establecemos y mediante nuestras prácticas discursivas, parece obvio que las cosas serían de otra forma, o que habría otras cosas, si todas esas categorías, convenciones y prácticas fuesen distintas. A partir de aquí parece que se pueda dar fácilmente el paso que nos lleve a decir que basta con cambiar las palabras para cambiar la realidad. Está claro que si el construccionismo defendiese esta postura merecería plenamente la acusación de caer en la falacia del reduccionismo lingüístico y, por lo tanto, de «idealismo», ya que imputar a la realidad una naturaleza lingüística no constituye sino la versión moderna de aquel idealismo que reducía la realidad a las ideas sobre la realidad. Pero esto no es así.

No es así, en primer lugar, porque cuando se comete una falacia es precisamente cuando se confunde el plano epistémico con el plano ontológico y cuando se confunden las condiciones de posibilidad de un fenómeno con el propio fenómeno. Quienes acusan al construccionismo de reduccionismo lingüístico cometen, ellos mismos, la falacia de confundir la afirmación de que «algo» adquiere su estatus de objeto real mediante un proceso de construcción lingüístico–conceptual con la afirmación de que, por lo tanto, ese objeto es de naturaleza lingüístico–conceptual. Decir que el lenguaje es «formativo» de la realidad no significa, ni mucho menos, que la realidad sea de naturaleza lingüística, es como si dijéramos que porque un edificio debe su existencia a las técnicas de quienes

lo hacen existir, entonces ese edificio consiste exclusivamente en un entramado de saberes técnicos.

En segundo lugar, se comete también una tremenda falacia cuando se olvida que nuestro lenguaje no es una abstracción nacida de nuestros caprichos, sino que está «motivado», en el sentido que Saussure da a éste término, por nuestras características, nuestras prácticas, nuestra historia y nuestro modo de estar en el mundo. Esto significa que el lenguaje está sometido a un conjunto de constricciones que no permiten generar a partir de él cualquier realidad y cambiarla a placer.

Curiosamente, se podría decir que son aquellos mismos que lanzan contra el construccionismo la acusación de idealismo y de reduccionismo lingüístico quienes están haciendo reduccionismo lingüístico sin saberlo y quienes practican un idealismo de facto. En efecto, no se dan cuenta que toman como propiedades de las cosas lo que tan sólo son propiedades de nuestros discursos sobre las cosas y de nuestra manera de hablar de ellas; tampoco se dan cuenta que atribuyen a las cosas lo que no pertenece sino a nuestra forma de representarlas. No deja de constituir una paradoja que se acuse al construccionismo de idealismo lingüístico cuando al llamar la atención sobre el carácter formativo de realidad que tiene el lenguaje no hacen sino hacer aflorar los implícitos idealistas que anidan en las posturas realistas. Hay que ser idealista en la práctica, afirmando de las cosas lo que no pertenece sino a nuestra forma de hablar de ellas, para ver en el construccionismo una expresión del idealismo, ahí está la gran paradoja.

Un segundo reproche que se hace al construccionismo es el de desembocar sobre un relativismo radical y se considera, por supuesto, que esto constituye una tara mortal. El relativismo ha sido objeto de unos ataques y de una descalificación tan intensos y tan prolongados en el tiempo que muchos construccionistas se asustan ante tal acusación y se afanan en demostrar que no son relativistas. En efecto, se da por sentado, sin mayor detenimiento sobre la cuestión, que el relativismo es autocontradictorio, desemboca sobre la negación de la ética y promueve la pasividad política. Pues bien, considero que frente al reproche de ser relativistas lo que deben hacer los construccionistas consecuentes es reivindicar efectivamente el relativismo, pero mostrando que no hay nada que sea reprochable en ello.

En primer lugar, porque el relativismo no es autocontradictorio, o mejor dicho, tan sólo es autocontradictorio si se le enjuicia desde las reglas del juego trazadas por su contrario, es decir, por el absolutismo. En efecto, cuando se dice que si ningún enunciado es verdadero tampoco lo es el enunciado que afirma esto y que se trata, por lo tanto, de un enunciado que se refuta a sí mismo, se está introduciendo el criterio mismo que está en debate, la «verdad», para dirimir el debate, lo cual invalida y conculca automáticamente todo el debate. El relativismo sería, efectivamente, auto refutante si pretendiese para sí mismo el privilegio que niega a los demás. Por supuesto, que el relativismo y, por lo tanto, el construccionismo también, no son verdaderos y no enuncian ninguna verdad absoluta. Si denuncian la falacia de la verdad y el sinsentido de recurrir a ese criterio, sería absurdo que lo reivindicaran para sí mismos. Tan sólo un absolutista puede

tildar de autocontradictorio al relativismo, un relativista será relativista para con sus propias posturas y esto disuelve en el acto toda traza de autorefutación. Pero la negativa a entrar en el juego de la verdad no significa, ni mucho menos, que se abandone toda posibilidad de enjuiciar las posturas y de considerar que ciertas posturas son preferibles a otras: por ejemplo, que el relativismo es más aceptable que el absolutismo. Lo único que se afirma es que los criterios para discriminar entre distintas posturas son construcciones nuestras, relativas a nuestras convenciones, a nuestras prácticas y a nuestras peculiaridades y no pueden apelar, por lo tanto, a ningún estatus absoluto, trascendente y supra-humano.

El hecho de que asumamos que nuestros criterios son obra nuestra, relativos a nuestra condición no niega, y éste es el punto que quería tocar en segundo lugar, la posibilidad de una ética sino que constituye, al contrario, la fundamentación misma de la ética.

En efecto, es entonces cuando se manifiesta nuestra plena responsabilidad en la adopción de tales o cuales valores y es evidente que esta responsabilidad desaparece por completo, y con ella pierde sentido la noción misma de ética, cuando afirmamos que los valores nos trascienden y que existen criterios absolutos, por lo tanto independientes de nosotros, no relativos a nosotros, que dictaminan sin discusión posible lo que es digno de ser defendido y lo que no lo es. En este sentido, el relativismo no sólo no conduce a la pasividad política sino que, por el contrario, fomenta la implicación política porque soy yo, con unos criterios que sé que me son propios y que sólo cobran sentido en función de mi compromiso con ellos, quien soy

responsable de defenderlos y de procurar que configuren el tipo de realidad sociopolítica que he decidido potenciar.

En definitiva, un construccionismo consecuente reconoce plenamente la adecuación del calificativo de «relativismo» que se utiliza para caracterizarlo, pero no ve en ello motivo alguno de escándalo sino todo lo contrario.

Por fin, un tercer reproche que se hace al construccionismo recurre al importantísimo concepto de reflexividad. ¿Qué ocurre, se nos pregunta, si se aplica al propio construccionismo la perspectiva construccionista, es decir, si se hace un análisis construccionista del construccionismo? Porque claro, habrá que admitir entonces que el construccionismo resulta también de un conjunto de convenciones particulares, de prácticas socio-históricamente situadas, y de presupuestos inaceptables que sólo aparecerán como tales en un momento ulterior. Es más, el construccionismo puede llegar a constituirse en la nueva hegemonía dentro de la psicología y producir todos los efectos de poder que el propio construccionismo denuncia en las actuales ortodoxias. Se necesitarán entonces buenos deconstruidores para dismantelar el construccionismo y permitir nuevos avances. Sin duda alguna, esto es así, pero hay una diferencia fundamental, y es que en el seno de un construccionismo consecuente no sólo existe la conciencia de estos peligros, sino que existe el convencimiento pleno de que son inherentes a cualquier postura que se desarrolle y, por lo tanto, que son inherentes al propio construccionismo. En tanto que este convencimiento es constitutivo del construccionismo y forma parte internamente de sus presupuestos quizás le salve del estancamiento y de la institucionalización. Pero esto obliga

a vivir peligrosamente bajo la constante tensión de tener que revisar sin tregua las seguridades que se alcanzan. No se extrañen ustedes, por lo tanto, si en una próxima ocasión me encuentran empeñado en dismantelar y deconstruir los supuestos del construccionismo.

Bien, argumentar como lo he hecho en contra de las críticas dirigidas al construccionismo no significa que este tenga respuestas para todo y se encuentre exento de contradicciones, debilidades y falacias, por suerte esto no es así; pero quisiera pasar ahora a algunos elementos de conclusión que me gustaría formular en relación con la psicología.

Elementos de conclusión: adiós a la psicología como dispositivo autoritario.

Toda ruptura con lo instituido, con lo que se da por sentado, suele engendrar, es lógico, incomprendiones y malas interpretaciones. Me gustaría deshacer tres de ellas.

En primer lugar, puede parecer que el construccionismo constituya una ofensiva en contra de la ciencia y que se empareje de esta forma con otras empresas de triste recuerdo. Esto no es así, no se cuestiona en absoluto el tipo de conocimiento producido por esa actividad social que llamamos ciencia; se trata de conocimientos tan legítimos y tan valiosos como los que emanan de tantas otras prácticas sociales. Lo que sí se ataca y con toda radicalidad es la ideología sobre la cual se sustenta la empresa científica, ideología que confiere a la razón científica un estatus ahistórico y la conforma como la más potente retórica de la verdad de nuestro tiempo. Lo que sí se

combate y con toda vehemencia son los tremendos efectos de poder que conlleva la retórica de la verdad científica.

Quitadle sus mayúsculas a la Razón Científica, situadla como un producto más de la actividad humana, restitúidle su carácter plenamente contingente, carente de fundamentaciones últimas, y el construccionismo no pondrá mayor empeño en deconstruir los conocimientos científicos que el que pone en deconstruir otras formas de conocimiento.

En segundo lugar, puede parecer que el construccionismo cuestiona la psicología en tanto que ésta constituye un conjunto de conocimientos especializados. Pero esto tampoco es así. El campesino tiene conocimientos especializados que son opacos al pescador, y recíprocamente, esto es lógico y es inevitable. Si lo admitimos para el campesino o el albañil ¿por qué se lo vamos a negar al psicólogo? Lo que se cuestiona no es la especialización de los saberes, es el tipo de autoridad que confiere esa especialización y el tipo de autoridad sobre la cual se basa. El saber de la psicología es específico y eso está bien, es opaco a los que no trabajan en ese campo y eso es inevitable, pero no puede presentarse a sí mismo como surgido de otra cosa que de las inciertas prácticas, experiencias y reflexiones de esos seres humanos que son los psicólogos, tan limitados, inseguros y sobre todo subjetivos como lo son los demás seres humanos. Un campesino nunca pretenderá que sus conocimientos son universales y que están sancionados por instancias ajenas a sus propias prácticas. Lo puede decir, por supuesto, de la naturaleza pero no de sus conocimientos, y legitimará estos conocimientos sobre la experiencia que tiene de que le permiten conseguir unos resultados, unos efectos que, para él, son positivos. Esto

mismo es lo que debería hacer la psicología, aunque se encuentre entonces emplazada frontalmente a definir cuáles son los efectos que pretende conseguir y qué criterios fundamentan esa pretensión. Cuestiones en las que puede y debe terciar la comunidad en su conjunto, los psicólogos también, pero no solamente ellos, abriéndose así las cuestiones de la psicología a la irrupción de la gente.

Por fin, puede parecer que el construccionismo cuestiona la utilidad de los conocimientos psicológicos. Esto no sólo no es así sino que por el contrario la utilidad de estos conocimientos, como lo acabo de sugerir hace un instante, cobra una importancia primordial. Utilidad para comprender realidades y utilidad para transformar realidades. Pero esta utilidad no puede expresarse en términos de reflejar la realidad tal y cómo es ni tampoco en términos de normalizar las diferencias respecto de la realidad tal y como es. Los criterios que definen la utilidad de la psicología son criterios que no pueden estar en manos de los psicólogos, sino que pertenecen a un debate donde lo que está en juego son las opciones éticas, normativas y políticas de la población.

Sin duda alguna, debemos decir adiós a la ciencia, adiós a la psicología en tanto que dispositivos autoritarios y resituar a la ciencia y a la psicología como lo que son, es decir, simples prácticas humanas tan azarosas, frágiles, contingentes, históricas y relativas como lo son todas las prácticas humanas. Este giro reinserta al ser humano en el centro mismo de la razón científica y de la disciplina psicológica, pero sin añoranzas humanistas, pues hemos aprendido que el ser humano está socialmente construido, que su autonomía no deja de ser, las

más de las veces, una ilusión y que no hay ninguna naturaleza humana que rescatar.

El psicólogo también es un ser humano, no es sólo un especialista, y él también se encuentra reinsertado así, en tanto que ser humano «total», en el centro de la psicología, con todos sus valores, sus compromisos y sus opciones políticas. Y si como persona también él o ella es víctima del sistema vigente, si anhela como persona un sistema político más dignificante y más justo ¿por qué no decirlo también como psicólogo o como psicóloga? ¿Por qué fragmentar papeles? Es preciso hacer aflorar y liberar la parte reprimida de nuestro rol de psicólogos manifestando explícitamente las opciones normativas que informan nuestros criterios. Pero si la dimensión normativa y política desborda el uso que hacemos de nuestros conocimientos y se inscribe en el propio conocimiento que construimos, entonces es nuestra responsabilidad elegir, insisto, «elegir», el tipo de conocimiento que queremos producir: un conocimiento de tipo autoritario, alienante, normalizador, que pase a formar parte de los múltiples dispositivos de dominación que encorsetan a la gente, o por lo contrario, un conocimiento de tipo libertario, emancipador, que aporte su granito de arena a las luchas de las gentes contra la dominación.

¿Pero cómo justificar este empeño si no existen criterios absolutos que nos digan con certeza lo que es deseable y valioso? ¿Por qué deberíamos preferir una psicología libertaria frente a una psicología autoritaria? Pues simplemente por eso mismo de que no existen criterios absolutos y que siendo relativos a nosotros mismos, esos criterios sólo pueden ser «nuestros» criterios, forjados en relación con nuestra concreta

y efímera existencia en el mundo. Si abandonamos todos los absolutos y todas las transcendencias lo único que nos queda, como muy bien ha visto el último Michel Foucault, es nuestra propia existencia y nuestra propia vida, hacer de ella algo que nos gratifique, algo que sea bello y placentero como una obra de arte. ¿Y qué es lo que nos impide a ustedes y a mí, a las gentes, desarrollar esta estética y esta ética de la existencia? Sin duda alguna los dispositivos de dominación que asientan las desigualdades y que constriñen nuestras posibilidades. No se puede avanzar hacia una estética de la propia existencia cuando se nace en las favelas o cuando el miedo a los fusiles nos hace callar. Tampoco cuando no se ha nacido en las favelas, pero se sabe que existen. En definitiva, es un criterio plenamente mío, relativo a mí mismo como persona concreta y a nada más, la exigencia de una vida bella, el que legitima, en última instancia, el rechazo de una psicología autoritaria.

Hay que decir, por lo tanto, adiós a la psicología tal y como esa gran máquina de poder que es la universidad la ha construido, es preciso romper la imagen de la cual la psicología ha sido presa y debemos promover un cambio radical. Pero los cambios no se hacen con proclamas, se hacen con la articulación de prácticas diferentes. Hablando, y solamente hablando, no se hace camino, se hace camino practicando nuevas formas de hacer, no diciendo que «hay que ser distintos» sino «siendo efectivamente distintos» en la práctica, es así como podemos hacer de la psicología un arma libertadora, sin que esto signifique, como se creía antes, que debamos ponerla «al servicio» de una ideología.

Para hacer de la psicología una arma emancipadora basta con

construirla en oposición a los presupuestos que hacen de ella un arma de dominación. Ni más ni menos. El único mérito del construccionismo es que aporta elementos para avanzar en esa dirección.

## **XVI. ¿CÓMO SE PUEDE NO SER CONSTRUCTIVISTA HOY EN DÍA?**

### **El legado de la modernidad**

Hace unos cuantos meses, cuando comuniqué el título de esta conferencia a los organizadores del congreso le daba cierta entonación de perplejidad y asombro. Para mí, la interrogación ¿cómo se puede no ser constructivista hoy en día? encerraba la misma carga de estupefacción que si hubiera preguntado: ¿cómo se puede no creer hoy en día que la Tierra gira en torno al Sol? Sin embargo, a medida que fui dándole vueltas al tema, el tono fue cambiando poco a poco. Y es que, lo que de verdad es asombroso no es que se pueda no ser constructivista o construccionista hoy en día sino que algunos seamos constructivistas. Todo predispone, en efecto, a no serlo, y quienes no son constructivistas lo tienen en realidad muy fácil. Basta con dejarse llevar por la corriente, basta con no ser críticos respecto de algunas de las evidencias mejor arraigadas en nuestra cultura, basta con dar por buenos los postulados básicos de la modernidad.

Bien, constructivistas o no, todos los que nos movemos en el campo de la psicología, sea cual sea nuestra especialidad, estamos confrontados con determinadas realidades psicológicas y, eventualmente, con el reto profesional de intervenir sobre esas realidades para intentar producir, deliberadamente, ciertos efectos. Para ello es necesario, claro está, disponer de un buen conocimiento de la realidad psicológica que solicita nuestra atención.

Realidad – conocimiento: dos palabras que son, a mi entender, absolutamente claves. Pero, ¿en qué consiste la realidad? ¿en qué consiste su conocimiento?

Aquí es precisamente donde las respuestas de los construccionistas y de los que no lo son divergen considerablemente. Para articular su respuesta los no-construccionistas echan mano de la «ideología de la representación» en la que se baña toda la modernidad. Esta ideología alimenta, a su vez, cuatro potentes mitos de los que me gustaría hablar aquí. Se trata de:

- el mito del conocimiento válido como representación correcta y fiable de la realidad,
- el mito del objeto como elemento constitutivo del mundo,
- el mito de la realidad como entidad independiente de nosotros, y
- el mito de la verdad como criterio decisorio.

Estos cuatro mitos forman habitualmente síndrome. Están

interconectados y bloquean, de forma decisiva la posibilidad misma de adoptar un punto de vista constructorista.

Abandonar estos mitos resulta extraordinariamente costoso. Piénsese, por ejemplo, lo difícil que nos ha resultado abandonar el pesado legado cartesiano que diferenciaba «clara y distintamente» dos mundos, el «mundo interior» y el «mundo exterior», y que, a partir de esta dicotomía radical entre interior /exterior, ubicaba en el seno del espacio interior un conjunto de entidades mentales, o psicológicas, tales como los pensamientos, las creencias, los deseos, los sentimientos, las intenciones, etc. Descartes nos ponía de esta forma en el aprieto de tener que explicar la manera en que esas entidades habían sido engendradas en el ámbito del espacio interior. Es decir, en nuestra mente y nuestra psique. O bien la forma en que habían conseguido penetrar desde fuera en ese espacio y asentarse en él, colonizando nuestra cabeza. El aprieto era tan incómodo que, para intentar salir de él sin cuestionar, por supuesto, la dicotomía cartesiana se llegó incluso a formular posturas tan sumamente desafortunadas como son el conductismo o el mentalismo.

Hoy, por suerte, son cada vez más numerosos quienes dan la espalda al legado cartesiano, y quienes sostienen que las llamadas «entidades mentales» ni nacen dentro de nuestra cabeza, ni tampoco se introducen en ella mediante nuestra experiencia conductual, sino que radican y se fraguan en el tejido relacional, en el espacio de vida, en el entramado social, en el magma simbólico, que construyen literalmente a eso que llamamos «los individuos», a la vez que son construidos por éstos. Se asume, en otras palabras, que lo que llamamos

entidades mentales pertenecen a la discursividad en que baña, y de la que está hecho en parte, todo ser social. Cuando se rechaza la dicotomía interior / exterior, la «realidad psicológica» se presenta, claro está, bajo otras características y se abren nuevas perspectivas para su investigación.

Pues bien, si no fue nada fácil desprendernos de la herencia cartesiana (nos ha costado varios siglos conseguirlo y, por lo que leemos en las revistas de psicología, vemos que aún quedan algunos colegas que no lo han conseguido), parece que aún resulte más difícil deshacernos del legado ideológico de la modernidad. Es decir, del legado que la Ilustración contribuyó a forjar tan eficazmente, y que sirve como dispositivo ideológico para legitimar cierta concepción de la racionalidad científica. Este dispositivo alimenta todas las concepciones «representacionistas» del conocimiento científico, desde el más trasnochado de los positivismos hasta las formas más recientes de realismo. La Ilustración contribuyó decisivamente a hacer que la razón científica tomara la forma de una potente «retórica de la verdad» con todos los efectos de poder social y de exigencias de sumisión que acompañan siempre a cualquier retórica de la verdad.

El procedimiento utilizado para situar a la razón científica como la retórica de la verdad propia de la modernidad fue de una simplicidad asombrosa. Consistió simplemente en hacernos creer que no somos nosotros, con todas nuestras limitaciones, quienes construimos el criterio de validez de los conocimientos científicos mediante un conjunto de prácticas sociales que son necesariamente históricas y contingentes, por eso mismo de que son precisamente «nuestras». Se nos hizo creer que el

criterio que define al conocimiento válido, es decir científico, es independiente de nosotros; nos trasciende literalmente y escapa a lo que podamos opinar o creer acerca de él. Para ello era preciso arrancar ese criterio fuera de la esfera de lo que es «simplemente humano» y situarlo en otro lugar, en un lugar que fuese inmune a nuestras cambiantes apreciaciones, y el mejor de todos los lugares posibles no era sino la propia «realidad». De esta forma no éramos «nosotros» sino que era la realidad ella misma quien se encargaba de decirnos si lo que afirmábamos a cerca de ella era acertado o no lo era. Podíamos inventar, por supuesto, las descripciones, las explicaciones y las teorías que nos viniesen en gana, pero era el tribunal de los hechos quien debía dictaminar en última instancia, y era la propia realidad quien debía decir si habíamos atinado o si habíamos errado. Se nos ha hecho creer, y lo hemos creído, que si un conocimiento científico es correcto, lo es precisamente porque es tolerado por la realidad, porque esta no lo desmiente, porque se corresponde con ella y la representa convenientemente. Por supuesto, siempre se puede buscar una correspondencia más fina, más precisa, y en ello radica, según nos dicen, el progreso científico, pero si bien somos dueños de las preguntas que podemos formular a la realidad y somos también responsables de la elaboración de las respuestas, tan sólo la propia realidad tiene en su mano la decisión última en cuanto a la aceptabilidad de esas respuestas.

Comulgar con esa concepción nos conduce a admitir, por ejemplo, que el átomo nos obliga a hablar de él de tal o cual manera porque él es de tal o cual manera, y lo mismo pasa con la motivación de logro o con las representaciones sociales o con la esquizofrenia. A partir del momento en que aceptemos que

es la realidad quien dicta los discursos sobre la realidad y quien selecciona los que son adecuados, es obvio que debemos renunciar a una perspectiva plenamente construccionista.

## **El mito de la representación**

Sin embargo, quienes afirman con total tranquilidad, que el conocimiento científico es válido en la medida en que refleja, se adecúa, o se corresponde con la realidad, quienes pretenden que el conocimiento científico nos dice con cierta precisión cómo es la realidad, están profiriendo una enorme barbaridad lógica. Porque resulta que para saber si dos cosas se corresponden, hay que compararlas, y para compararlas hay que acceder a cada una de ellas con independencia de la otra. ¿Cómo accedemos a la realidad con independencia del conocimiento que tenemos de ella para poder compararla así con ese conocimiento? Nadie, por supuesto, ha sabido decirlo, y sin embargo, por curioso que parezca, la concepción representacionista del conocimiento sigue predominando ampliamente en nuestra cultura.

Quizás, como creen los representacionistas siguiendo a Galileo, sea cierto que el gran libro de la naturaleza está ampliamente abierto ante nuestros ojos y que éste libro esté incluso escrito con el lenguaje de las matemáticas, ¡no importa lo más mínimo, porque nunca podremos leerlo! Siempre deberemos recurrir a una traducción hecha por nosotros mismos, sin que nunca nos sea dado poder cotejarla con el

original para comprobar su fidelidad. ¿Pero entonces, que sentido tiene hablar de traducción? Cualquier traducción requiere un original ¿qué es lo que estamos traduciendo si no tenemos acceso al original? Cuando elaboramos un conocimiento no estamos representando algo que estaría ahí fuera en la realidad, como tampoco estamos traduciendo esos objetos exteriores en ecuaciones y en enunciados, estamos construyendo de par en par un objeto original que no traduce nada y que no representa ningún trozo de realidad con el cual estaría en correspondencia. Pensar lo contrario exigiría que demos por buenas ideas tan absurdas como que se puede traducir un texto del que no se dispone, o como que se puede representar algo que se desconoce por completo.

Abandonar la creencia de que el conocimiento válido, o adecuado, es adecuado precisamente porque representa correctamente aquello sobre lo cual versa, es un paso obligado para desembocar sobre una perspectiva constructorista. Este paso conduce a situar el conocimiento científico como conocimiento simplemente relativo, aunque sólo sea en términos de relativismo conceptual. El conocimiento científico recurre a conceptos y a categorías que son estrictamente convencionales, es decir que no representan a nada si no es porque nosotros hemos decidido que representan a algo. Nada puede representar a otra cosa si no es mediante una decisión puramente convencional.

Por decirlo de otra forma, el «original» es su propia representación, si es que nos empeñamos en hablar de representación, y cualquier otra cosa que pretendiera representarlo de forma no convencional debería ser absolutamente idéntico

con él mismo, con lo cual ya no sería, obviamente, otra cosa y no tendría sentido hablar de representación.

## **El mito del objeto**

Quienes participan, y son muchos, de la concepción representacionista del conocimiento, creen que el secreto de la relación privilegiada que el conocimiento científico establece con la realidad se encuentra en ese conjunto de procedimientos (llamado «el método científico») que los científicos utilizan para alcanzar la objetividad. Es decir, para impedir que las condiciones de producción del conocimiento queden inscritas en este, lo determinen o lo contaminen. La objetividad implica, entre otros elementos fundamentales, que se neutralice cualquier influencia del sujeto productor de conocimientos sobre los conocimientos producidos. Se postula de esta manera una estricta separación, una dicotomía radical entre sujeto y objeto que aparecen, por lo tanto, como los dos polos pre-establecidos, pre-existentes, necesarios ambos a la generación del conocimiento, pero siempre que no se mezclen y se confundan. La estricta dicotomía sujeto–objeto, garantía de la objetividad, conduce a autonomizar el producto, es decir tal o cual conocimiento científico, de sus condiciones particulares de producción. El conocimiento científico aparece plenamente de esta manera como un «proceso sin sujeto». Esta separación radical entre el producto y el proceso que lo produce no deja de evocar el mito religioso de la «inmaculada concepción», pero

aplicado, esta vez, al ámbito del quehacer científico, y defendido, curiosamente, por quienes más se precian de ser rigurosamente científicos.

Está claro que el mito de la objetividad y de la posibilidad misma de una separación radical entre sujeto y objeto, tornan muy problemática la adopción de un punto de vista construccionista.

El construccionismo disuelve la dicotomía sujeto / objeto afirmando que ninguna de estas dos entidades existe propiamente con independencia de la otra, y que no ha lugar a pensarlas como entidades separadas, cuestionando así el propio concepto de objetividad.

De hecho, el construccionismo se presenta como una postura fuertemente des-reificante, des-naturalizante, y des-esencializante, que radicaliza al máximo tanto la naturaleza social de nuestro mundo, como la historicidad de nuestras prácticas y de nuestra existencia. Desde esta perspectiva, el sujeto, el objeto y el conocimiento, se agotan plenamente en su existencia sin remitir a ninguna esencia de la que dicha existencia constituiría una manifestación particular, como tampoco remiten a ninguna estabilidad subyacente de la que constituirían una simple expresión particular. En definitiva, el carácter literalmente construido del sujeto, del objeto y del conocimiento arranca estas entidades fuera de un supuesto mundo de objetos naturales que vendrían dados de una vez por todas.

Está claro, que si el objeto se agota plenamente en su

existencia y si requiere un sujeto para poder existir, entonces la existencia del objeto implica, en el sentido más fuerte de la palabra, la presencia del sujeto, sin que tenga el menor sentido hablar de su separabilidad.

Cuidado, no es que el construccionismo pretenda excluir el uso de palabras como sujeto y objeto, cuya utilidad práctica es evidente, se trata simplemente de alterar su contenido conceptual y las implicaciones de su uso.

Aparte de la dicotomía sujeto / objeto, la creencia en la objetividad implica también algo que nos interesa aquí de manera muy directa. La objetividad requiere en efecto que haya un objeto, que aquello sobre lo cual elaboramos conocimientos objetivos exista con independencia del conocimiento elaborado, que la realidad investigada exista previamente a su investigación y que no se modifique por causa de las operaciones que articulamos para producir conocimiento.

De alguna forma, la creencia en la objetividad conlleva una profesión de fe «realista» muy cercana al realismo de sentido común. Ese realismo de sentido común que impregna con una tremenda fuerza nuestra forma de pensar, nos hace dar por sentado que los objetos que conocemos son como son con independencia de nuestras propias características en tanto que sujetos y con independencia del conocimiento que forjamos sobre ellos. Aquí también parece claro que para desarrollar una postura razonablemente construccionista, es imprescindible aceptar la idea de que no existen objetos naturales, de que los objetos son como son porque nosotros somos como somos, los hacemos, tanto como ellos nos hacen, y por lo tanto, ni hay

objetos independientes de nosotros, ni nosotros somos independientes de ellos. Frente al mito del objeto no podemos dejar de insistir sobre el hecho de que el propio concepto de «objeto» es convencional, y depende de lo que decidimos definir como un «objeto». Esto significa que ningún objeto existe como tal en la realidad. Lo que tomamos por «objetos naturales» no son más que objetivaciones que resultan de un conjunto de prácticas que los instituyen como tales mediante un juego de convenciones.

Con cierta frecuencia se alude a los «descubrimientos» realizados por la investigación científica para defender la creencia de que existen objetos «naturales» pre-existentes a cualquier conocimiento que alcancemos acerca de ellos e independientes de que los descubramos o no. Se nos dice que es porque el microbio de la rabia existía efectivamente por lo que Pasteur pudo descubrirlo. Se nos dice que existía antes de su descubrimiento y que hubiera seguido existiendo igualmente aunque ni Pasteur ni nadie lo hubiese descubierto. Aceptar este planteamiento es olvidar que los «hechos» científicos están hechos en el sentido más pleno del verbo hacer. Por decirlo de manera un tanto provocativa, en ciencia «el ser» no antecede al «conocimiento del ser», los hechos no anteceden a su investigación sino que resultan de dicha investigación. El investigador no «descubre» nada, no saca a la luz del día algo que estaba escondido antes de que él consiguiera verlo. Lo que hace cualquier investigador es construir algo que tan sólo se transformará en un auténtico «hecho científico» después de que intervenga un complicado proceso al que concurren múltiples redes sociales, conjuntos de convenciones, entramados de relaciones de poder, series de procedimientos

retóricos, y es todo esto lo que acabará por transformar eventualmente en un «hecho científico» tal o cual construcción realizada por tal o cual investigador. Claro que una vez que un hecho científico ha sido instituido como tal a través de ese largo proceso social, acaba siempre por autonomizarse del proceso que lo ha creado y se presenta como «algo» que siempre estuvo «ahí», esperando pacientemente que «alguien» lo descubriese.

## **El mito de la realidad independiente**

¿Pero si no hay, propiamente hablando, «objetos» en la realidad, entonces que es lo que hay? Con ánimo de ser provocativo me gustaría contestar que no hay sencillamente nada, pero para evitar crear malentendidos, me limitaré a decir que sólo hay lo que ponemos en ella. Pero cuidado, esto no significa que podamos poner en ella cualquier cosa que se nos antoje arbitrariamente, significa simplemente que la realidad no existe con independencia de las prácticas mediante las cuales la objetivamos y, con ello, la construimos. La realidad es siempre «realidad – para – nosotros», «realidad – desde – nuestra perspectiva». Cualquier otra cosa que pueda ser la realidad forma parte del universo de lo «no-pensable», no digo de lo «especulativo», o de lo «fantasioso», sino literalmente de lo «no-pensable».

Por supuesto, cuando se afirma que la realidad no existe a no ser como resultante de nuestras prácticas de construcción de la realidad y de todas aquellas características propias (biológicas,

sociales, etc.) que conforman precisamente «nuestra perspectiva», se corre el riesgo de ser tildado de «idealista» y de «solipsista». ¿Acaso no existen los árboles? ¿Acaso no existen los rayos y truenos? ¿Acaso el trueno no resuena en los cielos aunque yo sea sordo? ¿Acaso no hay por ahí paranoicos y depresivos?

Esta claro que todo esto existe, con total independencia de lo que pueda pensar, decir, o desear cualquiera de nosotros individualmente considerado. Sin embargo todo esto existe porque lo hemos construido como tal, colectivamente, a través de un largo proceso histórico íntimamente relacionado con nuestras características en tanto que seres humanos. Es lo que nosotros somos, en los diversos planos que nos constituyen (el biológico, el físico, el social, etc.), junto con lo que hacemos (lo que hemos hecho a lo largo de la historia), lo que hace que la realidad exista en la forma en que existe efectivamente. La afirmación según la cual la realidad no existe con independencia de nosotros puede ilustrarse fácilmente sobre la base de las tres consideraciones siguientes:

a) Todos sabemos, desde hace tiempo, que los colores no existen en la naturaleza, y que somos nosotros quienes los construimos en nuestra cabeza por razones estrictamente imputables a nuestra peculiar conformación sensorial. Es claro que si nuestra estructura sensorial fuese de otro tipo, ni la nieve sería blanca, ni el mar sería azul. Entonces, ¿cómo es «en realidad» la nieve? ¿Cómo es, con independencia de la forma en que la vemos y la conocemos? La pregunta no tiene respuesta posible, y sin embargo la afirmación de que «la nieve es blanca», constituye sin duda una afirmación verdadera. Pero no porque

esta afirmación se corresponde con la realidad, sino porque lo que somos hace que sea verdadera («lo que somos», y habría que añadir para mayor precisión: «y las convenciones que hemos creado»).

b) También sabemos que los sonidos no existen en la realidad, sólo existen como producto de determinados aparatos auditivos, y sin embargo es cierto que los rayos se siguen para nosotros de un trueno y que hay truenos más fuertes que otros.

c) Hasta aquí parece que sólo estemos hablando de la vieja cuestión de las cualidades sensibles secundarias, pero ¿verdad que si en lugar de tener el tamaño que tenemos sólo tuviéramos el tamaño de un átomo sin que ninguna otra cosa cambiase tampoco los árboles existirían? Algo diferente existiría en su lugar, y así sucesivamente...

Bien, quiero insistir sobre el hecho de que al afirmar que la realidad no existe independientemente de nosotros, o lo que es lo mismo, que sólo hay en la realidad lo que nosotros ponemos en ella, no se está sugiriendo que podemos conformar la realidad a nuestro antojo y poner en ella lo que nos venga en gana. Lo que «somos», social, biológica y físicamente constriñe decisivamente el modo en que podemos construir la realidad, pero, desde luego, es innegable que ésta no viene dada sino que la construimos. Hay que abandonar el criterio de una realidad independiente si se quiere entrar en una perspectiva constructorista, y esto al parecer no es cosa fácil para quienes han conformado sus creencias en el marco hegemónico de la modernidad.

## **El mito de la verdad**

Es bien conocido que la modernidad ha conferido a la razón científica la facultad de decir lo que es verdadero y lo que no lo es. Antes, eran otras entidades, otros dispositivos, quienes regulaban el régimen de la verdad en el seno de la sociedad. Pero a través de las múltiples variaciones que ha conocido el criterio de la verdad, hay algo que se ha mantenido constante a lo largo de la historia porque en ello radica precisamente el sentido mismo de la verdad: su carácter absoluto y trascendente.

En efecto, la verdad no puede en modo alguno ser relativa a circunstancias o consideraciones particulares. Si algo es verdadero lo es y punto, porque si empezamos a decir que tan sólo es verdadero desde tal perspectiva, o para tal comunidad, o momentáneamente, entonces estamos diciendo que no es del todo verdadero, que no es verdaderamente verdadero, sino que tan sólo se considera como tal en circunstancias especificables y desde puntos de vista particulares. En otras palabras, la verdad no puede estar supeditada a nuestros deseos, creencias, decisiones, y características, debe ser universal y absoluta, debe trascender el carácter necesariamente cambiante y contingente de la subjetividad humana y de la intersubjetividad que la nutre. Para ello, la única solución consiste en ubicar el criterio de la verdad fuera de la historia, fuera de la cultura, fuera de la sociedad, fuera del mundo de las prácticas y de las producciones simplemente humanas, es decir, en definitiva, fuera de lo que es contingente y variable. Si la verdad dependiera de nosotros,

dejaría inmediatamente de ser verdadera y perdería toda capacidad para desempeñar las funciones reguladoras que tiene asignadas y que no son otras que las de producir el consenso y la sumisión sin necesidad de recurrir a la fuerza.

Está claro que a partir del momento en que asumimos la creencia en la verdad, estamos afirmando que ésta no depende de nosotros, y estamos declarando por lo tanto que existe una instancia no humana que la establece y la regula, llámese a esta instancia Dios, la realidad, la ciencia, o las leyes del universo.

Por muy atractiva que nos parezca la concepción construccionista, difícilmente podremos asumirla mientras sigamos participando de la creencia en la verdad. En efecto, esta creencia nos obliga a admitir que existe por lo menos algo que no es obra nuestra, algo que no construimos, algo tan importante como es el propio criterio que establece la validez de nuestros conocimientos.

Para poder desarrollar una perspectiva plenamente construccionista, es indispensable romper radicalmente con la creencia en la verdad. Los criterios de la verdad son obra nuestra, y por lo tanto son tan contingentes y tan relativos a nuestras cambiantes prácticas como cualquier otra cosa que resulte de nuestro quehacer, no hay por lo tanto nada que sea verdad en el sentido estricto de la palabra.

Pero entonces, dirán ustedes, tampoco el construccionismo es verdadero, o más verdadero que los planteamientos alternativos.

¡Por supuesto que el construccionismo no es verdadero, o más

verdadero que las demás alternativas! Pero esto no significa ni mucho menos que no dispongamos de criterios para decidir si merece la pena, o no, trabajar en una orientación construccionista. Nos quedan exactamente los mismos criterios que utilizamos para evaluar cualquier otro conocimiento después de haber abandonado el criterio de la verdad. Nos quedan los criterios de juicio acerca de su coherencia, de su utilidad, de su inteligibilidad, de las operaciones que permite realizar, de los efectos que produce, del rigor de su argumentación... en definitiva, no su valor de verdad sino su valor de uso, y su adecuación a las finalidades que asignamos, nosotros mismos, al desarrollo de tal o cual tipo de conocimiento.

A partir del instante en que nos percatemos de que no podemos hacer recaer sobre «el mundo tal y como es» la responsabilidad de decidir acerca de la validez de los conocimientos, de que no hay «trozos de lenguaje» que se «correspondan» con «trozos de la realidad», y en definitiva, de que los criterios de validez no están «fuera de nosotros mismos», ya no nos queda más remedio que aceptar lo que la ideología de la racionalidad científica moderna se ha empeñado en negar durante siglos, es decir, aceptar que esos criterios son plenamente nuestros. Y si son nuestros, esto significa que los hemos construido nosotros mismos mediante nuestras prácticas colectivas, y que son por lo tanto relativos a dichas prácticas y a las características de sus agentes.

Una última precisión para evitar malentendidos. El rechazo de la creencia en la verdad no significa que se niegue la utilidad del concepto práctico de la verdad que informa nuestra vida

cotidiana. Si la gente no tuviera un sentido práctico de la verdad, si no considerara, por ejemplo, que es verdad que uno no se puede tirar de un quinto piso y volar como un pájaro, que es verdad que si pone la mano en el fuego se quemará, o que es verdad que los nazis utilizaron campos de exterminio, pronto no quedaría físicamente nadie para preguntarse acerca de la verdad. Pero esta discriminación práctica entre lo verdadero y lo falso se asienta sobre las operaciones que posibilitan nuestra propia existencia en el mundo, no exige ningún principio trascendental que fundamente la verdad en otra cosa que no sean nuestras propias prácticas, simplemente humanas.

### **A modo de conclusión**

Hasta aquí he hablado en términos muy generales, pero es obvio que todo lo dicho vale también, si acaso de forma aún más contundente, para las realidades psicológicas, su conocimiento y su construcción. En efecto, los seres humanos somos indudablemente seres sociales y resulta que cualquier cosa que sea adjetivable como «social» conlleva necesariamente una dimensión simbólica que la instituye como tal. El hecho de que lo social presente siempre una dimensión simbólica implica que los conocimientos que producimos sobre los seres sociales revierten necesariamente sobre sus características, puesto que afectan al magma simbólico que constituye en parte a estos seres.

Cuando los significados son constitutivos de algo, por ejemplo

de los seres sociales, es obvio que un proceso que toma la forma de una producción de significados, por ejemplo la elaboración de conocimientos científicos, incide necesariamente sobre ese algo. Allí donde los significados tienen «eficacia causal», crear o modificar significados se constituye en una actividad productiva de nuevas realidades.

Pero cuidado, cuando se afirma que el principal vehículo de significados, es decir, el lenguaje, es formativo de la realidad, no se está afirmando que la realidad sea de naturaleza lingüística, ni que sea suficiente con cambiar el nombre de las cosas para cambiarlas. Lo que se está sugiriendo es simplemente que la producción de conocimientos psicológicos tanto por parte de las personas en el transcurso de su vida cotidiana como por parte de los psicólogos en su quehacer profesional, contribuye a definir la realidad psicológica en el acto mismo de conocerla y hablar de ella.

En esta medida es obvio que el conocimiento de la realidad psicológica nunca es inocente, siempre genera efectos que van mucho más allá de sus aplicaciones deliberadas para transformar eventualmente esa realidad. Si cabe dudar, y yo lo dudo efectivamente, de que el conocimiento científico en general pueda pretender a algún tipo de neutralidad, ni siquiera hay lugar para esta duda en el caso del conocimiento psicológico, este carece por completo de neutralidad y en tanto que conforma la realidad que pretende investigar es claro que presenta siempre un carácter intrínsecamente normativo.

La problemática de los valores aparece así en primerísimo plano y con ella surge de forma inescapable la cuestión del compromiso. Pero ya no se trata de un compromiso limitado al uso particular que podemos hacer de los conocimientos psicológicos, sino que plantea directamente, y de forma mucho más radical, la cuestión de cuál es el tipo de conocimientos que elegimos producir. De esta elección va a depender, claro está, el tipo de realidad psicológica que vamos a contribuir a construir efectivamente, y esta es una responsabilidad de la que tenemos que ser conscientes en tanto que profesionales de lo psicológico.

Bien, está claro de que lo que he hecho hasta aquí no es sino contar una historia. Una historia particular entre las otras muchas que se pudieran haber contado. Pero también está claro, de que lo único que podía hacer era precisamente eso: contar una historia. Siento el mayor de los respetos por las otras historias que se podrían haber contado aquí, o que circulan en el mundo de los psicólogos, incluso cuando esas historias divergen notablemente de las que a mí me gusta escuchar o contar. Sin embargo, también me siento tremendamente molesto cuando escucho o leo una historia que niega serlo, aquellas historias que se presentan a sí mismas como un simple relato objetivo de la realidad, o, lo que es lo mismo, que pretenden ser la única historia legitimada por la verdad y la razón científica, y que conciben a todos los demás relatos como simples historias sin alcanzar a verse ellas mismas como tales. Saber que uno se limita a contar historias, y que algunas son simplemente más interesantes, más aceptables, más persuasivas o más dilucidatorias que otras y que uno no hace nada más que eso, es dar un paso decisivo para escapar a la

«ideología de la representación» y a los señuelos de la modernidad. Claro que esto nos aleja de la pretensión de poder emitir el discurso de la Verdad. Esto nos vuelve a situar como «simplemente humanos» y puede dañar la autoestima de quienes desean ser tan absolutos como los Dioses. Es sin duda un paso costoso.

En definitiva, es muy fácil y, aparentemente, muy gratificante no ser construccionista hoy en día pero quienes optan por la facilidad no saben lo que se pierden. Se pierden nada más y nada menos que el ser sencillamente, pero, plenamente humanos.

**EPÍLOGO**

## EPÍLOGO PARA VOLVER A EMPEZAR

La postmodernidad quebranta muchas de las seguridades que había forjado la época anterior y que, como hijos que somos de esa época, aún nos constituyen. Pero la postmodernidad no ha elaborado aún seguridades alternativas, se desvanece el suelo que pisábamos, pero no se vislumbra aún un nuevo firme donde anclar nuestros pasos. La inseguridad y la confusión marcan, a veces dolorosamente, nuestra condición presente. Pero esto, lejos de entristecernos, es motivo de esperanza para el pensamiento y las sensibilidades disidentes. Por mi parte, a la hora de concluir este libro, albergo la esperanza de no haber contribuido a disminuir la confusión de partida, confusión en la que creo que no nos queda más remedio que instalarnos, lo mejor que podamos, ensanchando nuestro umbral de tolerancia ante la incerteza y ante la inseguridad. Tenemos que ir aprendiendo poco a poco a decir adiós a Descartes y a todos los profetas de las certezas. Edgar Morin acuñó una expresión que me parece muy bella, cuando dijo que «el único pensamiento vivo es aquel que se mantiene a la temperatura de su propia destrucción», aunque esta exigencia es sumamente delicada,

porque cualquier pequeña fluctuación puede conducir a la catástrofe del pensamiento. Ya que estoy mencionando las altas temperaturas, que evocan quizás procesos de fusión, me gustaría dar un salto hacia el otro extremo y utilizar la metáfora de la cristalización para referirme a la aventura del conocimiento.

La producción de conocimientos es un proceso turbulento, fogoso, irrespetuoso, irreverente con los saberes instituidos, y, sobre todo, es movimiento, inestabilidad, incesante fluctuación más o menos alejada de cualquier punto de equilibrio. Los conocimientos que produce este proceso en constante agitación son «cristalizaciones» episódicas, estabilizaciones momentáneas, productos, en definitiva, que se desprenden del proceso productivo en sus momentos más afortunados. Separados del proceso de creación de conocimientos, estas cristalizaciones adquieren la frialdad, pero también la solidez y la belleza de los diamantes, resplandecen y fascinan, contrastando con el turbulento, confuso y a veces turbio torrente que las ha producido. Hay quienes se dejan seducir por las cristalizaciones mientras que otros sienten pasión por el proceso que las ha creado pero que, inevitablemente se aleja de ellas y a veces las destruye para seguir avanzando.

Lo que hacen los niños es, con frecuencia, muy sugerente para interpelar nuestra propia reflexión. En cuanto se les da un juguete, muchos de ellos intentan desmontarlo, deconstruirlo, ver lo que lleva dentro, poner sus mecanismos a la vista de todos, para comprobar de qué están hechos y cómo funcionan. También ocurre, a veces, que los niños subviertan los usos asignados a los juguetes y los utilicen de forma distinta a la forma prevista. Creo que esto es bueno, pero que también

conviene disfrutar del juguete como tal, y esto me lleva a retornar a la metáfora de la cristalización, porque no quisiera dar la impresión que menosprecio el valor y la utilidad que tienen las cristalizaciones producidas a lo largo del proceso creador de conocimientos (siempre que no nos dejemos deslumbrar por el brillo de los diamantes...). Algunos pensadores nos advierten acerca de los efectos negativos que pueden tener tanto la crítica sistemática como la crítica prematura. Es obvio que toda cristalización (todo conocimiento constituido y aceptado) es siempre criticable, que toda cristalización es problemática y, que, por lo tanto, toda cristalización puede ser disuelta utilizando el ácido pertinente, pero conviene aplicar a las cristalizaciones el principio de caridad, hay que dejar que los programas de investigación den de sí todo lo que pueden dar de sí y hay que dejar que las cristalizaciones puedan ser utilizadas hasta agotar sus posibilidades de ser productivas. En otras palabras, conviene hacer la vista gorda sobre los fallos que se encuentran necesariamente en cualquier formulación y dejar vivir los paradigmas, sin apresurarse a eliminarlos, dejándolos vivir a pesar de sus inevitables imperfecciones. Hay que templar la crítica para que no aniquile la posibilidad misma de producir cosas. Lejos de mí la pretensión de anatemizar las cristalizaciones, dejemos que prosperen tanto como puedan. Pero tampoco estaría dispuesto a aceptar que alguien se atribuya la potestad de lanzar anatemas contra quienes se apartan de los senderos convencionales e intentan navegar sorteando las cristalizaciones.

Espero haber dejado claro que, desde la perspectiva que he desarrollado, no se puede ofrecer ningún producto en forma de «listo para usar», ningún producto *ready for use*, ninguna teoría

ya hecha, sino, como mucho, algunos elementos para criticar toda teoría. Ninguna metodología tampoco, sino como mucho, lo que podríamos llamar elementos meta-metodológicos, es decir, algunos principios que pueden ser útiles para elaborar metodologías y para evaluar las metodologías. También hay, por supuesto, algunas seguridades, algunos puntos de anclaje, pocos, en cualquier caso, y todos ellos irremediabilmente provisionales. Mencionaré algunos, por ejemplo, la inexcusable exigencia de reflexividad, la exigencia de dirigir las armas de la crítica contra las propias armas de la crítica, y también la denuncia de la vanidad de cualquier pretensión de tipo trascendente, sea la que sea, porque, en definitiva, sólo nos tenemos a nosotros mismos, encerrados en la frágil y contingente limitación del ser humano, y no tenemos nada más, pero tampoco nada menos, que eso. También mencionaré la necesidad de recurrir a los fines, a los valores, como piedra de toque en la discusión sobre los conocimientos. El iceberg no se reduce a lo que vemos, hay siempre algo más, y esto constituye un punto de método seguro con relación a cualquier fenómeno que solicite nuestra reflexión, como también constituye un punto de método seguro el hecho de considerar que el iceberg no se puede escindir entre lo que se ve, por una parte, y lo que queda sumergido o el resto, por otra parte. La parte sumergida es tan constitutiva del iceberg como pueda serlo la parte que emerge. Un último punto de anclaje, lleguemos a donde lleguemos en nuestra aventura por tierras del conocimiento, no nos queda más remedio –al igual que le ocurría a Sísifo– sino volver, siempre, a empezar de nuevo. No existe lugar alguno desde donde el pensamiento pueda instalarse para disfrutar la paz del descanso por fin alcanzado. Albert Camus, decía: «pese a todo, hay que imaginar a un Sísifo feliz, su recompensa no está

en culminar la meta, sino en el propio esfuerzo desplegado para caminar hacia una meta que sabe inalcanzable».

Para concluir estas reflexiones generales, entiendo que si fuese preciso etiquetar, de alguna manera, la propuesta que he intentado desarrollar aquí, una etiqueta provisional razonablemente aceptable, podría ser la de «una filosofía de los límites», pero una filosofía de los límites que intenta ser consciente de cuáles son sus propios límites. Una filosofía de este tipo no es, una filosofía cómoda, es una filosofía que no nos permite permanecer demasiado tiempo en lugar alguno, y esto creo que podría caracterizar la perspectiva que ha conformado el contenido de este libro.

Pero, ¿por qué preocuparnos tanto por la cuestión del conocimiento? Esta claro que debemos decir adiós a la creencia en el valor intrínseco de la búsqueda del conocimiento, y apartarnos de la creencia en el valor intrínsecamente emancipatorio del conocimiento. El esfuerzo por producir un conocimiento más dilucidatorio y el empeño por producir un conocimiento que sirva de instrumento emancipatorio tenían cierto sentido desde dentro del paradigma de la modernidad, pero no pueden fundamentar la razón de ser de una postura crítica que cuestiona precisamente los presupuestos de la modernidad. Hay que encontrar otras justificaciones salvo que nos demos por satisfechos, ¿y porque no?, con el argumento hedonista que nos dice, «adelante con la crítica si es allí donde encuentras el mejor placer». Una vez que se han abandonado las ilusiones modernas no nos queda, nada más y nada menos, bien lo intuyo Foucault en el ocaso de su vida, que una preocupación, profundamente política, por el arte y por la estética de la existencia, una

preocupación ética por construir la propia vida como algo que valga la pena, como algo que sea valioso. Intentaré argumentar estas afirmaciones refiriéndome a tres aspectos. En primer lugar, a las estructuras de dominación, en segundo lugar, a la institución científica y, en último lugar, a lo que, con Foucault, podemos llamar «las prácticas».

Sea cual sea el ámbito donde estas se desarrollen, las estructuras de dominación anulan la posibilidad misma de construir modos de vida valiosos para cualquier persona que se encuentre prendida en esas estructuras. Podemos enfrentarnos, o no, a esas estructuras de dominación en tanto que imposibilitan desarrollar un arte de la existencia e impiden construir la vida como objeto valioso. Pero si asumimos el compromiso del enfrentamiento, no podemos argumentarlo en términos de una supuesta obligación moral. Resulta sencillamente que debilitar esas estructuras de dominaciones es el único camino que tenemos para poder ser lo que consideramos valioso poder ser. El dilema no consiste en luchar, o no, contra las estructuras de dominación, sino en querer, o no, que nuestra propia vida sea un objeto valioso. Si nos seduce lo segundo, lo primero lo acompaña indefectiblemente, y en esa lucha contra las estructuras de dominación volvemos a encontrar la ligazón con lo colectivo, con el «nosotros», porque está claro que las estructuras de dominación tienen unos efectos que trascienden necesariamente el plano individual.

Es obvio que la razón, la ciencia, el conocimiento experto, constituyen en la actualidad uno de los dispositivos de dominación más potentes que existen. Por una parte, los efectos de poder del conocimiento experto, de la ciencia, de la razón

moderna, ensanchan día a día la tremenda brecha que separa al Norte y al Sur, (y la tremenda brecha que separa a los distintos nortes y sures que están incluidos tanto en el Norte como en el Sur), por otra parte, la ciencia construye incesantemente nuevas modalidades de dominación (especialmente a través de las nuevas tecnologías de la inteligencia).

Para quienes trabajamos directa o indirectamente en el seno de lo que se puede llamar la institución científica, es obvio que debilitar los efectos de poder que emanan de ese lugar se convierte en una prioridad cuando optamos realmente por construir nuestra propia existencia como algo valioso. Lo que ocurre es que el debilitamiento de estos efectos de poder no se puede conseguir eficazmente mediante de la producción de más conocimiento ni de nuevos conocimientos que luego se plasmaran en artículos, libros, o conferencias. El conocimiento no es suficientemente eficaz para modificar las realidades sociales, no tiene valor per se para conseguir estos efectos. El valor que puede tener eventualmente el conocimiento para estos fines radica en sus usos, en las prácticas que permite articular, y esto me lleva al último punto, la cuestión de la práctica.

La actividad crítica, debe definirse básicamente en términos de posibilitar nuevas prácticas. Más que proclamas generales y producción de conocimientos, la actividad crítica debe ayudar a desarrollar prácticas que debiliten los efectos de poder de la institución científica sin reproducir nuevamente sus estructuras de dominación. Esto significa que no podemos limitarnos a ofrecer herramientas para criticar la sociedad contemporánea (el discurso crítico no es suficiente por si mismo), no podemos

limitarnos a ofrecer herramientas para producir conocimiento emancipador (el conocimiento no tiene efectos emancipadores por sí mismo), sino que debemos generar prácticas que debiliten los efectos de poder de la ciencia.

¿Qué forma pueden tomar esas prácticas? En el instante, dentro de pocos segundos, en el que concluya esta página, el interrogante seguirá totalmente abierto porque buenamente no conozco la respuesta. Pero, el discurso también es una práctica, dejarlo inconcluso, y más aún, dejarlo en un «impasse» quizás indique por sí mismo, a pesar de todo, un atisbo de respuesta.



## ACERCA DEL AUTOR

TOMÁS IBÁÑEZ (Zaragoza, 1944) es un psicólogo, militante libertario y teórico anarquista.

Hijo del exilio libertario en Francia, participó en los años 60 en los circuitos estudiantiles anarquistas cuando aún casi nadie en el campo del antagonismo se atrevía a cuestionar la hegemonía del Partido Comunista. En mayo del 68, integrado en el Movimiento 22 de Marzo junto a compañeros anarquistas como Daniel Cohn-Bendit o Jean-Pierre Duteuil, siguió acudiendo a numerosos acontecimientos revolucionarios hasta que es detenido el 10 de junio y confinado en destierro por su condición de refugiado político.

En 1973 volvió a España y participó en los fracasados intentos de reconstrucción de la CNT. Ha sido catedrático de Psicología

Social en el Departament de Psicologia Social de la Universitat Autònoma de Barcelona hasta su jubilación en el año 2007. Es autor de numerosos libros y textos sobre anarquismo, ciencias humanas y, en especial, psicología social.

Autor de referencia para las corrientes libertarias en España y el extranjero, ha enriquecido los planteamientos anarquistas básicos con las aportaciones del posestructuralismo francés y, en concreto, de Michel Foucault.

Autor de numerosos ensayos sobre disidencia, anarquismo y lucha contra la dominación, recientemente ha publicado *Anarquismo es movimiento* (Virus, 2014), en el que repasa la vigencia de los ideales y postulados anarquistas en la actualidad. Ibáñez analiza el resurgimiento del anarquismo en el siglo XXI, y cómo este ha impregnado las luchas de los movimientos sociales. Desarrolla temas como el 15M, la expansión de los centros sociales autogestionados, las cooperativas de consumo y las redes de economía alternativa.

En septiembre de 2017, Tomás Ibáñez explica su punto de vista sobre el conflicto independentista catalán en un texto titulado "Perplejidades intempestivas", y después en un libro colectivo publicado en marzo de 2018, *No le deseo un Estado a nadie*.