

6. Objetividad y subjetividad en las Ciencias Sociales. El caso de la Historia en la reflexión de Paúl Ricoeur

...la historia puede aventurarse a resucitar
y reanimar las promesas no cumplidas del
pasado; se une así al imaginario de los
humanos desaparecidos...
Paúl Ricoeur

6.1. El problema de la objetividad en las Ciencias Sociales.

Hablar del problema de la objetividad de las ciencias sociales nos remite de manera obligada al debate que actualmente existe sobre la vieja pero aún vigente pregunta de si estas ciencias tienen realmente el estatus como tales, es decir, si se apegan o no a los cánones de cientificidad establecidos.

Como sabemos, la concepción predominante de ciencia desde los siglos XVI y XVII es la que se establece a partir de la revolución copernicana, en la que hombres como Galileo, Copérnico y Descartes, entre otros, hacen aportaciones que se traducen en un giro radical respecto a la forma de pensar y hacer ciencia. Así, frente a la antigua tradición aristotélica que había empezado a tomar auge alrededor del siglo XII, en la que se consideraba que la investigación científica debía partir de la experiencia sensible para dar explicaciones teleológicas o finalísticas de los fenómenos de la naturaleza (el por qué y el para qué), surge una nueva actitud científica encarnada en la tradición galileana –y cuyas raíces las encontramos en Platón– que sostiene que es a partir de la razón que el científico debe explicar el mundo que le rodea incluido el hombre mismo, o sea, la ciencia empieza a pensarse en términos de explicación causal (el cómo). Puede decirse, a manera de resumen que desde entonces y hasta nuestros días, dos grandes vertientes o corrientes han venido disputándose el trono acerca de cómo acceder al y generar el conocimiento científico: el empirismo, de base aristotélica, y el racionalismo, de base platónica.

Sin embargo, desde los siglos XIX y XX, y sobre todo con las aportaciones de Jean Piaget (1896-1980) al campo epistemológico, empieza una especie de proceso de reconciliación entre estas dos posturas que se esmeraban por presentarse como antagónicas y sin punto de coincidencia alguno. Si nos remitimos a la tríada del proceso de conocimiento –sujeto cognoscente(S), objeto de conocimiento (O) y conocimiento (C)– tenemos que, mientras que el empirismo el racionalismo priorizan o dan mayor importancia a uno de los elementos que intervienen en la relación del proceso cognoscitivo hasta el punto de prácticamente anular al otro (al *objeto* en el caso del empirismo, y al *sujeto* en el racionalismo) Piaget, apoyado en los planteamientos marxistas, propone que se reoriente la relación S–O para concebirla en unidad dialéctica, lo cual implica la existencia de una interacción mutua y en movimiento entre los dos elementos de la relación: sujeto cognoscente y objeto de conocimiento. Surge con esto, pues, una tercera vertiente, la *dialéctica*, como un interesante esfuerzo de síntesis.

Es en el marco de lucha y confrontación entre estas tres vertientes (racionalismo, empirismo y dialéctica) que hacen su aparición muy recientemente las ciencias sociales (también llamadas ciencias del hombre o del espíritu) y, desde siempre, ha estado en la mesa de la discusión su carácter de cientificidad como lo apuntaba al principio. Respecto al porqué de este debate, Rosales Medrano señala:

...el valor de las distintas disciplinas científicas se determina desde criterios axiológicos que se corresponden con la perspectiva de las capas tecno burocráticas que detentan el poder en las potencias industriales de Occidente...

Desde la óptica de esas élites de poder, las ciencias técnicas y físico-naturales constituyen el conocimiento para el progreso y la producción en nuestro tiempo; en cambio, las humanidades y las ciencias sociales son consideradas sólo como un complemento en la formación del individuo, son reducidas a cumplir con una función cultural y, ante todo, tienden a ser convertidas en ideologías y técnicas para el control social.

Aún y cuando aceptemos que la discusión ahí está y que seguramente continuará porque estamos ante ciencias que se han adjetivado recientemente como ciencias del debate, esbozaré enseguida algunos elementos que apoyan la postura que defiende el estatus de científicidad de estas ciencias, así como algunos puntos fundamentales de diferencia respecto a las ciencias naturales.

A) En virtud de que las ciencias sociales tienen como objeto de estudio a la especie humana (o sea, a los hombres y a las mujeres) y a dicha especie es inherente una subjetividad, la cual es además su característica distintiva, esto marca de entrada una diferencia fundamental con respecto a las ciencias de la naturaleza.

B) Es un gran error pretender ajustar la investigación científica aplicada al hombre y a la sociedad al método científico propio de las ciencias naturales –y por lo tanto a los criterios de rigor y objetividad de éstas– pues al tener unas y otras “objetos” de estudio distintos (la naturaleza humana las ciencias sociales y la naturaleza física las ciencias naturales) es obvio que en unas y en otras la metodología para el acceso a su estudio debe tener sus particularidades.

Ágnes Heller nos ofrece una analogía muy interesante e ilustrativa respecto al no muy buen resultado de pretender adaptar las ciencias sociales a los criterios de científicidad de las ciencias naturales:

El matrimonio entre las ciencias naturales y sociales fue un fracaso, con las primeras (sic) mantenidas bajo tutelaje y con la exigencia de que siempre se disculpase su supuesta inferioridad. Y, sin embargo, este matrimonio no fue una boda a la fuerza, sino una unión en la que se habían depositado las más grandes expectativas.

Por lo tanto, pretender hacer investigación social solamente por el método de las ciencias naturales es equivalente a estudiar al hombre rebajado al rango de cosa, anulando o dejando de lado todos aquellos aspectos inherentes a su subjetividad como son: el ser entes únicos e irrepetibles; su carácter volutivo; el tener ideología, sentimientos y emociones; la capacidad de construir un sistema ético mediante el cual rigen sus actos; etcétera. Dicho de otra forma: significaría meter a las ciencias sociales en una especie de “camisa de fuerza” que les limitaría estudiar al hombre como totalidad dialéctica.

C) Mientras que las ciencias naturales se rigen fundamentalmente por métodos de tipo cuantitativo, en el caso de las sociales éstos resultan insuficientes, por lo que toda investigación social que pretenda ser reconocida como tal reclama que se aplique una metodología orientada a valorar el aspecto cualitativo, lo cual no excluye que en un momento dado pueda hacerse uso de métodos de carácter cuantitativo.

D) Mientras que las ciencias naturales están enfocadas a buscar y establecer regularidades de los fenómenos que estudian y las cuales puedan expresarse en términos de leyes; en el caso de las ciencias sociales esto no es posible, ya que en éstas es más apropiado hablar de tendencias. Desde luego, esto tiene íntima relación sobre todo con el primer punto: las características de su “objeto” de estudio, el hombre, al que no se le puede reducir a una simple cosa, sino que es algo más, pues además de ser un ente biológico, es también un ser psicológico, un ser social y un ser cultural.

E) Un quinto y último elemento es que en el caso de cualquier investigación en el campo de lo social interviene fuertemente la subjetividad propia del investigador en virtud de que a éste lo define su biografía cultural y su ideología. Pretender el imposible de despojar al investigador de estos dos aspectos determinantes del individuo equivaldría a anular al sujeto y, desde el terreno de la psicología, se estaría frente a un estado anormal o patológico.

A manera de conclusión, diría: si se quiere definir el carácter de científicidad de las ciencias sociales tratando de encajonarlas a los criterios de rigor y objetividad propios de las ciencias naturales, difícilmente se le otorgaría el estatus de ciencias. Pero si, por el contrario, se toman en cuenta las particularidades propias de su objeto de estudio, o sea el hombre y la sociedad, y con base en ello se definen también criterios propios de rigor y de objetividad, se llegaría entonces, con toda libertad y sin mayores problemas, a la consideración de que *sí* son ciencias, pero subrayando la particularidad de que se trata de ciencias

diferentes a las que estudian la naturaleza física y biológica. En este sentido, resulta oportuno traer la conceptualización que de las ciencias sociales hace Ágnes Héller, quien los considera “géneros teóricos modernos” que “constituyen una esfera independiente, con sus propias reglas y normas intrínsecas, que difieren de las de la ciencia natural en muchos aspectos cruciales”.

Con lo anterior, se concluye que para la realización de la investigación científico-social tendríamos que hacer a un lado la “camisa” de las ciencias naturales –que, decíamos, les queda chica– y le estaríamos “diseñando una camisa” cuyas medidas, proporciones, accesorios y demás, se ajusten lo más perfectamente posible al cuerpo humano-social que estudian e investigan. Tendría que hacerse referencia, entonces, a una objetividad en la que no se puede hacer a un lado la parte subjetiva, sino todo lo contrario: se trata de una objetividad que está unida indisolublemente a la subjetividad.

Presentado de manera general el panorama en que se mueven las ciencias naturales y las ciencias sociales, pasaré a continuación a referirme al asunto de la objetividad y subjetividad en el campo específico de una ciencia social en particular: la historia; y tomaré como base de mi análisis, algunas reflexiones que hace el filósofo francés Paúl Ricoeur en su texto *Historia y verdad* (obra editado por primera vez en 1955) y quien es considerado actualmente uno de los máximos exponentes de la filosofía europea. Pero antes de entrar en materia, considero conveniente puntualizar algunos elementos biográficos de este pensador que nos permitan ubicar sus planteamientos en el contexto general de su vida y obra.

Un breve esbozo biográfico

Paúl Ricoeur nació en Valencia en 1913 y es el fundador de una hermenéutica filosófica entendida como filosofía de la reflexión, la cual está enmarcada en la tradición fenomenológica francesa, junto con Emmanuel Levinas, Merleau-Ponty y Mikel Dufrenne; y la cual es heredera tanto de la fenomenología de Husserl, de Scheler y de Pfänder, así como del existencialismo de Jaspers y Marcel. También mantuvo una estrecha relación con el movimiento personalista encabezado por E. Mounier.

Estudió en Rennes e impartió enseñanza en diversos institutos de bachillerato. Posteriormente fue profesor en las universidades de Estrasburgo (1950-1955), París-Sorbona (1956-1966) y París-Nanterre (1966-1978). También ha impartido cátedra en el Departamento de Teología de la Universidad de Chicago.

Si bien la reflexión filosófica de Ricoeur tiene como objetivo identificar el ser del yo, su acercamiento lo hace de manera diferente a como lo hacen otros filósofos: se dice que desborda los límites del yo entendido como sujeto cognoscente, pues engloba también la libertad y posibilidades que van más allá del conocimiento objetivo y de la experiencia sensible. Al respecto, este pensador sostiene: “El sujeto que pregunta pertenece a la realidad sobre la que interroga, pero se marca una distancia entre el yo y los actos en los que se objetiva.”

De tal manera que plantea y defiende que sólo la hermenéutica basada en el análisis de los signos y símbolos permite la comprensión ontológica, y entender la reflexión como una actividad de interpretación de los signos en los que el yo, se objetiva.

Con relación a la problemática del círculo hermenéutico (la necesidad de una comprensión previa a toda comprensión), Ricoeur sostiene en su hermenéutica filosófica que ésta debe ser estudiada como una manifestación del “círculo de la creencia: creer para comprender, comprender para creer”, lo cual constituye una idea distintiva y original de su planteamiento filosófico.

Dentro de sus obras, destacan por su importancia: Karl Jasper y la filosofía de la existencia (1947), Gabriel Marcel y Karl Jaspers (1948), Filosofía de la voluntad, dos volúmenes (1950, 1960), De la interpretación: ensayo sobre Freud (1965), El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica (1969), La metáfora viva (1975), Tiempo y narrativa, tres volúmenes (1983-1985) y Sí mismo como otro (1990), La memoria, la historia y el olvido; Historia y narratividad; entre muchas otras.

6.3. La objetividad en historia y la subjetividad del historiador.

Para Paul Ricoeur está totalmente fuera de discusión si la historia es ciencia o no. Sostiene que sí es ciencia porque es objetiva, y es objetiva al definir como *objetivo*, en el sentido epistemológico más estricto, todo aquello “que el pensamiento metódico ha elaborado, ordenado, comprendido y lo que de este modo puede hacerse comprender”, requisito que es cumplido por la historia, de la misma manera que lo hacen las ciencias físicas y las ciencias biológicas.

Sin embargo, al referirse en concreto a la objetividad de esta ciencia, especifica de manera clara y enfática que no se trata de una objetividad cualquiera, sino de aquella “que le conviene”. ¿Qué quiere decir con esto Ricoeur? Simple y sencillamente que al tener la historia un campo de estudio muy particular, *la historia de los hombres*, la objetividad tendría que definirse en términos de este campo, y no desde uno ajeno a ella. En otras palabras: si la sociología tiene como campo de estudio a los seres humanos en las distintas instituciones, la psicología la mente o psique humana, la antropología la cultura generada por las distintas etnias, etcétera; cada ciencia tendría que definir su propia objetividad con base en las especificidades propias de su campo, por lo que, para este autor, se espera que “la historia añada una nueva provincia al imperio tan variado de la objetividad”,¹¹ metáfora con la cual Ricoeur deja atrás el concepto reduccionista de objetividad impuesto por la ciencia positivista. Es importante señalar que cuando Ricoeur hace alusión a “la historia de los hombres” como el campo de estudio propio de la historia, se refiere a los hombres en tanto especie humana y no como género.

Dejando muy marcada la frontera o límites de la objetividad en la historia, este pensador hace una serie de reflexiones muy interesantes sobre cómo lograr, a partir de esta objetividad, “edificar una subjetividad de alto rango, la subjetividad no solamente de mí mismo, sino del hombre”. O sea, debe entenderse que la objetividad en el caso de la historia no sólo está ligada a la subjetividad que posee el historiador que reconstruye esa *historia de hombres*, sino, además, a la subjetividad del otro, entendiendo al “otro” en el sentido más amplio de la palabra.

Al referirse a la objetividad propia de la historia, Ricoeur la señala como una objetividad incompleta en comparación con la de las demás ciencias. En su opinión, cuatro son las características que definen esta incompletud de la objetividad histórica, a saber:

a) La *noción de elección histórica* en la que intervienen los juicios de importancia. El decidir investigar determinado fenómeno o hecho histórico, y no otro, e inclusive estudiarlo desde tal ángulo o mirador, y no desde otro, es algo en lo que intervienen, necesariamente los intereses e inclinaciones personales de quien realiza la investigación.

b) El hecho de que la historia sea tributaria de diversos *grados de una concepción vulgar de causalidad*. Tomando como ejemplo la obra *El mundo mediterráneo en la época de Felipe II* de Fernand Braudel, Ricoeur critica el hecho de que el sentido de la causalidad que utiliza el historiador siga siendo a menudo ingenuo, pues se presenta una oscilación entre el determinismo y la probabilidad; situación que condena a la historia a “*utilizar, en competencia, varios esquemas de explicación, sin haberlos meditado y quizá sin haberlos distinguido previamente.*”

c) El fenómeno de la *distancia histórica*. Cuando el historiador se acerca a investigar un hecho pasado lo hace con todo lo que él es y tiene, por lo que no puede desprenderse de su experiencia o carga subjetiva, es decir, de su experiencia humana; además, si se considera que en los hechos pasados que intenta reconstruir mediante el ejercicio de su oficio, no debe olvidarse que en estos hechos los protagonistas son otros hombres, con su subjetividad, lo cual obviamente tiene un grado de complicación que aumenta conforme la distancia histórica se abre. Esto sucede así porque la distancia histórica, remite al historiador a una distancia cultural y ésta, a su vez, significa la existencia de una distancia simbólica. Un aspecto importante de tenerse presente sobre este punto se relaciona con el lenguaje histórico, el cual, dice Ricoeur, “es necesariamente equívoco”.

d) La característica de que *lo que la historia quiere explicar y comprender son los hombres*. Respecto a esto, comenta el autor: “El momento en que la subjetividad del historiador toma un relieve impresionante es aquel en que, más allá de toda cronología crítica, la historia hace surgir los valores vitales de los hombres de antaño. Esta evocación de los valores..., no es posible más que cuando el historiador está vitalmente ‘interesado’ por esos valores y tiene con ellos una afinidad profunda.”

En otras palabras, el historiador debe tener una permanente disposición de estarse poniendo en la situación de quienes vivieron los hechos que está intentando reconstruir; es como ponerse en situación de ese otro a quien pretende explicar y comprender; es la búsqueda y ejercicio incesantes de empatía hacia esos otros con quienes quiere entrar en un diálogo mediado por la distancia histórica. Aquí es importante subrayar que el uso que hace de la palabra “interesado” es en el sentido kantiano, es decir, en términos de experimentación de *placer* al evocar los valores de aquellos hombres cuya historia está recomponiendo o reconstruyendo.

Ahora, bien, de esas cuatro características que hacen incompleta la objetividad histórica, Ricoeur advierte que es posible desprender una subjetividad buena y una mala subjetividad. ¿Cuál es una y cuál es la otra? Una buena subjetividad es aquella en la que el historiador vigila no caer en una interpretación que se deja dominar por el rencor o seducir por el silencio cómplice. La mala subjetividad es, obviamente, todo lo contrario. Aplicar una buena subjetividad es una obligación de todo historiador que se precie de ser científico, y en ello la reflexión filosófica tiene un papel fundamental, pues es ella “la que nos asegura constantemente que el *objeto* de la historia es el mismo *sujeto* humano” en su conjunto y no solamente las estructuras, las fuerzas o las instituciones, como lo consideran las posturas positivistas de la historia desde una perspectiva reduccionista.

Lo que nos dice Paúl Ricoeur, en pocas palabras, es que en toda investigación histórica la objetividad va unida a la subjetividad, y que se trata de una subjetividad que, haciendo a un lado su investidura lógica, toma una de carácter ético, es decir, una de carácter humano.

Una característica importante de los textos de Paúl Ricoeur, incluido éste de *Historia y verdad*, es que en ellos establece un diálogo permanente con autores y corrientes destacados del pensamiento contemporáneo, según convenga a la temática de su reflexión y a la identificación que él personalmente tiene con ellos. En el caso de la reflexión que nos ocupa, dos autores importantes que sube a la mesa del diálogo y discusión son Marc Bloch y Lucien Febvre, historiadores franceses medievalistas que fundaron en París en 1929, a partir de la revista *Annales d' Histoire Économique et Sociale*, la Escuela de los Anales en abierta confrontación con el modelo tradicional de la historia del siglo XIX, de corte positivista, que plantea, entre otras cosas: una historia que, basada en un método, se exprese como una sucesión de hechos; una historia hecha por los vencedores; una historia que no formula juicios de valor sino que sólo se limita a recordar la existencia de los individuos y la ocurrencia de hechos; y una historia entendida en el sentido de una causalidad lineal. Pues bien, frente a esta historia objetivista o cosificada, la postura de la Escuela de los Anales es la de una historia subjetivada, también llamada *Historia total*, y sobre la que Marc Bloch apunta:

....la historia no es solamente una ciencia en marcha. Es también una ciencia que se halla en la infancia... O, por mejor decir, vieja bajo la forma embrionaria del relato, mucho tiempo envuelta en ficciones, mucho más tiempo todavía unido a los sucesos más inmediatamente captables, es muy joven como empresa razonada de análisis. Se esfuerza por penetrar en fin por debajo de los hechos de la superficie; por rechazar, después de las seducciones de la leyenda o de la retórica, los venenos, hoy más peligrosos, de la rutina erudita y del empirismo disfrazado de sentido común.

En lo que se refiere al aspecto central de la postura de la Escuela de los Anales (en su primera etapa—la etapa de Bloch y Febvre) de pensar la historia como la historia *no* de objetos sino de sujetos, y con la que Paúl Ricoeur está en completo acuerdo —y coincido con ellos— lo que se está haciendo es rescatar el elemento subjetivo prácticamente ausente en la historia tradicional; y al hablar de lo subjetivo se está englobando a esa parte ética que es inherente no sólo a la historia, sino al conjunto de las ciencias sociales, y a la ciencia en general.

Así, pues, el elemento ético está presente en la filosofía de este pensador y su reflexión en el campo de la epistemología de la historia. Podría decirse que es el trasfondo de todo su pensamiento filosófico, pues es lo que impregna sus aportaciones hasta más no poder, de manera que en cada línea que escribe, en cada párrafo y en cada página no duda en la constante pero también fina reiteración del lado humano, del aspecto ético, del elemento subjetivo; sin detenerse a pensar, quizás, en lo que pudiera opinar “el otro”.

El aspecto ético se manifiesta, como en todo, cuando aborda el tema de la objetividad y la subjetividad en historia. Está presente desde que define a la historia como una “historia de hombres”; y cuando dice que el trabajo del historiador termina en el lector, o sea en otro hombre igual que él. Del mismo modo, me parece que introduce de manera muy interesante el ingrediente ético cuando al hablar del documento, dice:

...hay que interrogar [lo]..., hacerle hablar, que el historiador vaya al encuentro de su sentido, lanzando hacia él una hipótesis de trabajo... El documento no era documento antes que el historiador soñase con plantearle una cuestión, y así el historiador lo constituye, por así decirlo, en documento por detrás de él y a partir de su observación.

En la reflexión de Ricoeur queda atrás aquella definición acartonada y sin vida de documento como un simple de registro de información, y emerge una alternativa conceptual en la que se le considera como algo viviente, hasta el punto de que lo transforma en el *otro* porque el historiador lo *hace hablar* y *responder* preguntas. Plantea un concepto de documento que de objeto pasa a ser sujeto.

Una última cuestión que me interesa rescatar de este autor, tiene que ver con la diferenciación que hace entre la tarea de historiador y la tarea del filósofo de la historia, un tema de controversia no solamente en el campo de la historia, sino en el de las ciencias sociales en su conjunto.

Siguiendo el lenguaje de Eric Weil –otro pensador de quien rescata ideas– plantea que mientras el historiador hace aparecer “actitudes” humanas; el filósofo, en un acto de recuperación específica, eleva tales “actitudes” al rango de “categorías” y busca un orden coherente de dichas categorías en un “discurso coherente”; resultando del acto del primero una historia de hombres, y del acto del filósofo una “lógica de la filosofía”. De ahí que, lejos de colocar al historiador y al filósofo en una situación de disputa e incomunicación, la posición de Ricoeur es situarlos en la posibilidad de una complementariedad a partir de un marco dialógico que derive en una retroalimentación recíproca: el historiador, por su lado, utilizaría la reflexión del filósofo para estar en un permanente estado de alerta para no caer en una mala o falsa subjetividad al ejercer su oficio; y el filósofo de la historia, por el suyo, se alimentaría de la historia construida por los historiadores, tomándola como recordatorio acerca de la importancia “de lo que él se empeña a marginar, de lo que renuncia a tematizar”