

El mito de la objetividad en la cultura del mercado

JOSÉ-MIGUEL MARINAS
UCM

Resumen: Pensar lo objetivo en el contexto de la cultura del mercado actual supone atender a la «adecuación» con objetos que son de suyo jeroglíficos (y no meras cosas, salvo por abstracción) y con sujetos que nos vemos habitados por mitos de modo inconsciente. Los mitos de la objetividad que aquí se analizan son la cosificación como opción epistemológica (que niega que los objetos se construyen) y la denegación de la experiencia (con el descentramiento del sujeto como única perspectiva). Las consecuencias de acriticismo, confusión de técnica con ciencia y, en general, empecinamiento en los modelos positivistas en el abordaje de la objetividad son también reflejadas.

Abstract: Thinking the objectivity into the context of the consumption's culture needs to pay attention to the «adaequabo» with objects that are hieroglyphics and not pure things and with subjects unconsciously inhabited by myths. Myths of the objectivity, here analysed, are the reification as epistemological option (that denies objects are made) and the denegation of experience (with the decentration of the subject as unique perspective). They are also reflected the consequences of acriticism, the technique-science confusion, and, in general, the resistance in positivists models to think the objectivity.

El mitófilo, dice Aristóteles, el que se dedica a los mitos, es también filósofo porque él, a su vez, se ve confrontado con la sorpresa. La cultura del consumo, con su plétora de nuevos objetos, simulacros y fantasmagorías invita a una reflexión específica en la que la clásica problemática gnoseológica encuentra un anclaje político. Las formas de pertenencia y exclusión propias del consumismo —y la explotación y dominación que lo sostienen— abren el debate sobre la objetividad y el realismo a una pregunta ética que, hoy más que nunca, acucia y sacude el grave rumiar académico: la definición de lo objetivo sirve para salvar y condenar, para incluir en lo humano lo que interesa a la reproducción del sistema capitalista y alejar de ello lo que resulta amenazador o, acaso, problemático. La ideología que sutura continuamente las grietas del pensamiento dominante —si pensamiento puede ser un repertorio de pobres eslóganes y trepidantes imágenes marcados por la compulsión repetitiva más que por la asimilación crítica y respetuosa— incurre en aquella cualidad mitologizadora del discurso del poder que ya pronosticó Roland Barthes en los años setenta: la ideología dominante, si puede mantener su hegemonía con banalidades no se estrujará el cerebro.

De la teoría crítica y de sus colaterales desarrollos —en los que siguen aportando elementos la artesanía semiológica e incluso formas honestas de la llamada desconstrucción¹— aprendimos que la

Fecha de recepción: 5 febrero 2002. Fecha de aceptación: 7 mayo 2002.

1 A mi entender hay notable diferencia entre los análisis concretos de Derrida (por ejemplo *La carte postale: Freud, Lacan et au delà*, por poner un ejemplo no filosófico), con todo lo discutibles que puedan ser, y un pensamiento de guardia pretoriana (el de algunos sedicentes «desconstruccionistas o derridianos») que, amagando continuamente con la posibilidad de desconstruir esto y lo otro, se limita a repartir eslóganes, mientras que el maestro, no por mayor inactivo,

ontología tiene una implantación cívica, que no pertenece a otro negociado o departamento, sino que exige ser pensada con ella. Reflexionar hoy sobre la objetividad en su circuito ideológico implica señalar sus figuras, establecer sus lógicas y calibrar la eficacia de las mismas, al igual que tratar de detectar sus fisuras y puntos de fuga y de alternativa. Por eso presento cuatro pasos: 1. la estructura de los mitos de la objetividad; 2. la retórica o el circuito político de los mismos; 3. los planos de la pregunta por la objetividad; 4. tras los mitos.

1. Estructura del mito

El punto de partida de nuestra reflexión es suponer que nos movemos entre repertorios de mitos. Estos, a diferencia del discurso filosófico o reflexivo que los toma como materia de pensamiento, se articulan en forma de relatos circulares, cuyos implícitos no se cuestionan, se dan como evidencia natural. Estamos rodeados y atravesados por mitos. No de aquellos descomunales, de antaño, que presentan su faz de numen y nos dejan sumisos sino del elenco de lo banal con el que la sociedad de consumo, en su enésima crisis de crecimiento, nos provee sin que lo notemos. Como el viejo y sabio Lévi-Strauss dijo un día: lo importante no es cómo los hombres viven y manejan los mitos sino cómo estos viven y se reproducen en los hombres sin que estos lo adviertan.

Uno de ellos², el que hoy comentamos, es el de la objetividad, que se puede formular como *la creencia en y la obligación de neutralizar su otro par struens, la subjetividad, para que la realidad pueda ser accesible y controlable según los intereses comunes*. Al tiempo, la objetividad aparece como *la capacidad de apresar la realidad en sus determinaciones que van más allá de las percepciones particulares*.

Tras la poderosa evidencia del biés subjetivo en el que se fundó el conocimiento y la ontología racionalista cartesiana [«supongo que hay un mundo pero lo vivo inevitablemente como mi mundo»], la racionalidad tecnológica en su desarrollo, en la aplicación que inventa un mundo nuevo —el de la industrialización— difunde y extiende una imagen y un mandato mayor: si queremos progresar, resolver, ser eficaces, no podemos sucumbir a la seducción vertiginosa en la que nos mete el sujeto moderno³. El mundo es lo observable y la superación kantiana del solipsismo, el gran hallazgo de la objetividad como intersubjetividad —recibe el recorte y el anclaje del positivismo: *De nobis*

rotura campos nuevos. Esta diferencia entre predicar y dar trigo circula hoy también entre las adscripciones de escuela —en realidad de marketing— de algunos recientes bioéticos que no se arriesgan a análisis concreto alguno (lo que implicaría estudiar y dialogar con quienes toman decisiones morales en su vida cotidiana) sino a un doctrinarismo rancio, o a fenomenólogos que siguen empeñados en confundir la *epojé* con el no mirar para los lados.

- 2 El punto de partida, que excede los límites de esta intervención, es la construcción de un mapa de los mitos del discurso social y el estado respectivo de cada uno de ellos. Así, por dar un apunte, «individuo» o «lo individual», junto a «lo global» parecen tener una insistencia mayor que «subjetividad» vs. «objetividad», «lo comunitario», la «comunidad» parece recabar mayor despliegue que «lo societario» o «la sociedad compleja», e igualmente parece ocurrir con «lo civil» o incluso «desobediencia civil» que tiene más retransmisión estratégica que «lo público», y así sucesivamente. Este conjunto de sobrentendidos o de implícitos nos enfrenta por así decirlo con la vida social de los mitos (el recorrido ideológico de los conceptos en la legitimación de la vida cotidiana), y no sólo con su lectura académica. Cuando decimos mito estamos diciendo síntoma, es decir: emergencia de conflictos a los que la ideología tapa y domestica.
- 3 Algunas de las derivas del cuestionamiento del sujeto (su *Spaltung* constitutiva, abierta por la hipótesis analítica de lo inconsciente; su inserción autopoietica en la cultura, abierta por las nuevas corrientes de la investigación social) siguen llamando a la puerta de la reflexión académica acerca de lo subjetivo y de lo objetivo con resultado de desidia. Otra vez más: «como si Marx, Nietzsche y Freud no hubieran existido». El cierre académico, al menos en España, parece convenir con el etnocentrismo provinciano —sentimos bien porque somos provincia del imperio— en lo político.

ipsis silemus. Por eso hemos de descentrarnos si queremos conocer. El sujeto epistémico se dirige a las reglas procedimentales para producir conocimientos contrastables y aplicables según la planificación productiva, según la lógica de la reproducción de un sistema social basado en la mercancía, en el fetichismo de la mercancía⁴.

La cuestión de la objetividad en su circulación social se mueve en un mundo ambivalente, con una lógica instrumental interna (la maximización costes-beneficios; es decir, la objetivación del valor de cambio) y una representación alegórica; una gran fantasmagoría —al decir de Marx— en la que la objetividad del mercado está hecha de jeroglíficos (no de significantes que remiten inmediatamente a un significado, de inmediata objetivación) que suscitan las proyecciones masivas y sistemáticas del deseo: el ajuste a la realidad (el pertenecer al estatuto de sujeto y al tiempo presente) pasa por la aceptación del mito mayor: poseed objetos, que cada vez son menos objetivos, que antes eran fetiches y ahora son simulacros, virtuales... «y seréis como dioses...»

Borges decía —en sus conferencias yankees de 1968 sobre literatura, recién traducidas al español— que debemos acomodarnos a las mitologías de nuestro tiempo. Lo dice entre irónico y melancólico, en un pasaje en el que reconoce cómo los viejos nombres legendarios (las musas, el espíritu santo) con los que se nombraba la dimensión poética, creativa, reciben ahora el nombre mítico, sensiblemente menos bello de «lo inconsciente o lo subconsciente».

Esta recomendación es, sin embargo, plausible, en la medida en que nos centra en el reconocimiento de lo que hay —no para lamentarlo, sino para transitarlo y ver su envés, la compostura y la impostura del mito y de los ritos que éste avala.

Mito, en esta óptica, tiene, a mi entender, al menos cuatro acepciones que conviene retener, con el fin de ir las aplicando a la problemática de la objetividad y que nos permitirá, en cada caso, formular algunas preguntas. Estas cuatro acepciones remiten a lo más básico de la estructura de la objetividad como mito.

A. La primera acepción de mito es la que lo designa como un *sistema de clasificaciones*. Durkheim y Mauss que, en plena transición a la sociedad del consumo conspicuo vuelven la mirada a los sistemas preindustriales primitivos de conocimiento y de organización, designan de este modo los mitos. Estos disponen las dimensiones básicas, los campos o ejes semánticos (digamos a lo Greimas) con la aparentemente incuestionada cualidad de ser así la realidad. Esta acepción nos ayuda a ver la fuerza ontogenética del mito y, a la vez, el enmascaramiento de su ser perspectiva, fuente de su eficacia⁵. El mito de la objetividad establece el gran reparto primordial del sujeto / objeto: es decir, explicitando la construcción lingüística de ambas palabras: lo que yace ante mí — bajo lo evidente — dentro / lo que yace ante mí — bajo lo anecdótico — fuera. Dentro / fuera, patente / latente, com-

4 Desarrollé esto con más amplitud en algunos trabajos recientes. Séame permitido referirme a dos: «La verdad de las cosas (en la cultura del consumo)», en *Agora*, Santiago de Compostela, 1999; y mi libro *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, Machado Libros, 2002.

5 En el debate de la mesa redonda en el que presenté este trabajo hubo una viva e interesante confrontación detectable cotejando el texto del profesor Jacobo Muñoz [Nota de los coordinadores: dicho texto no se publica en este monográfico]. Él, acusando un razonable hartazgo de los modistos de la posmodernidad, realiza un vigoroso alegato en pro del realismo y llama a emplear el tiempo en cosas más útiles que el merodeo metalingüístico. Yo suscribo esa llamada, e incluso el tono conminatorio en el que Jacobo Muñoz la hace, a condición de no cejar en el empeño de analizar las estrategias de los metalingüistas —que aliviaron su paso por lo posmoderno, cosa que les obligaba a leer y trabajar en serio, con su instalación en el nuevo mandar— precisamente porque que siempre insisten en hacerlas pasar, aquellas estrategias, por la verdad de las cosas. La afirmación de realidad no exime de analizar el momento constructivo —y distorsionador— de los discursos en los que se efectúa.

ponen como pares básicos de dimensiones el entramado de esta clasificación originaria — o que pasa por serlo.

Lacan mostrará más tarde que el giro cartesiano era inevitable y que, según él, el sujeto es *suppositum*, algo que continuamente pone la cultura por «por debajo» de la acción y los deseos que la mueven. Esa operación clasificatoria, pese a atravesar avatares variadísimos que equivalen a la historia de la metafísica, separa sujeto y objeto como dos mundos inconfundibles. En esta acepción del mito, objeto y objetividad reciben las connotaciones de lo real, duradero, no efímero, consistente, no sometido. De nada valen las evidencias del continuum sujeto-objeto, ni las grandes transformaciones que desde Aristóteles —que abre, como mostré en *La verdad de las cosas*, la pregunta: cuál es el ser de los artefactos— vienen surgiendo en el interior de esta dualidad, ni tampoco las transformaciones que se detectan desde los diferentes modos de abordar el objeto según los diversos y sucesivos modos de producción-consumo: el objeto como producto-utensilio (régimen del artefacto), como objeto-signo (régimen del fetiche) o como mimesis-sustitución (régimen del simulacro).

Pese a tal diversidad, el mito como sistema clasificatorio sigue su proceso de naturalización. Resulta un caso de aquella coexistencia de regímenes discursivos que señalaba el discípulo de Saussure, Charles Bally: en *Le langage et la vie*, un libro de los años veinte apunta la paradoja de que, pese a los hallazgos astronómicos seguimos diciendo que «el sol se pone y se levanta». En nuestra constelación mítica en la que se encierran los procesos complejos de la objetividad, la objetivación, la intersubjetividad, ¿a quién sigue aprovechando la tajancia de lo objetivo frente a lo subjetivo? Y, como segunda problemática, ¿a quién le sigue beneficiando la confusión de lo objetivo (= lo que está ante nosotros) con lo real indudable? En todo caso, conviene distinguir entre el modo de construir (en el discurso y en la realidad) la objetividad de cada uno de esos regímenes de producción-consumo: las formas de objetivación, de cosificación y de enajenación no son meros casos de un modelo transhistórico mayor.

B. La segunda acepción de mito que, en este orden, me interesa reconstruir nos la da Walter Benjamin, cuando nombra el mito por oposición al relato personal —en su ensayo *El Narrador*⁶— como un sistema cerrado, como un orden de representaciones que no sólo establece los ejes de sentido (primera acepción que acabamos de ver) sino que define los poderes de lo que hay, convirtiéndolo en lo natural, incuestionable.

Esta vieja operación de *naturalizar* lo que es convencional, histórico, construido según intereses es la huella duradera de la ideología. Marx la enunció y Barthes la explica en la incipiente sociedad del consumo de masas⁷. Frente a ella y para cuestionarla, dice Benjamin en este cada vez más importante texto sobre el destino de los relatos en la sociedad mediática, tenemos a mano los relatos personales que permiten decir, sin expulsar la verdad, lo peculiar. Los mitos —y el de la objetividad en especial— se cierran y presentan sin mostrar su génesis ni sus avatares, su parte expulsada, como algo *universal, impersonal, del orden del saber*. La objetividad como mito se cierra como un sistema que no admite vuelta: así se presenta, una vez más confundiendo —no inadvertida, sino interesadamente— objetivo, esto es, *dado a todos* y, por ello, sometido a crítica, con real, esto es condición y límite del decir.

De aquí surgen, al menos, dos cuestiones: ¿cuál es la objetividad, la validez de lo peculiar, en el supuesto de una *ciencia de lo concreto*, contradicción o mito de Hegel⁸?; ¿cuál es estatuto de lo uni-

6 En W. Benjamin, *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1988.

7 R. Barthes, *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1986.

8 En la *Vorrede* de la *Fenomenología del Espíritu*.

versal, por oposición a lo peculiar: mito cerrado, natural o bien dimensión del procedimiento de conocimiento de lo concreto, universalizabilidad de nuestros contrastes críticos como ideal regulador?

C. La tercera acepción es la que presenta el mito como *el relato que instauro un tiempo propio*. La rueda de los ciclos naturales, la temporalidad circular de las sagas (en las que un héroe nace y muere de continuo en el espacio de su mito) e, incluso, el eterno retorno de lo mismo o, con más precisión, de lo diferente, son variantes, cada vez más cercanas a la formulación del presente. Al fin y al cabo el mito, como sabemos también por Lévi-Strauss, es el repertorio de sus variaciones.

La objetividad se establece como un proceso en el que el mundo de los artefactos, controlado por la lógica de la producción seriada, se establece como un ideal de procedimiento científico-técnico y, de ahí, en un ideal cognitivo regulador de todo conocer y, lo que es más, de todo obrar en los tiempos del espíritu positivo.

El paso al mito se da cuando este ideal regulativo, procedimental, se nombra o, mejor, pasa al terreno de los grandes implícitos, de lo evidente (autoevidente) más allá del proceso histórico concreto y se generaliza hasta el punto de formar un escenario propio. Las muestras de ello tienen que ver con el hecho de que, pese a haber corrido ríos de tinta desde se formuló la teoría de la indeterminación de Heisenberg (sobre el lugar del observador y el papel del método o la instrumentación en la investigación o invención del objeto), los términos del mito de base del discurso tecnológico o tecnocrático⁹ difunden la idea de un campo objetivo u objeto aprehensible mediante un procedimiento y más allá de él, sin tener en cuenta, como contexto eterno, los avatares de la producción y del consumo, ni los cambios en el contexto interno como las propias categorías de la ciencia.

Esto suele suceder en la vivencia académica del mito, en aquellas facultades o saberes en los que la identificación con el ideal de ciencia positivista sigue siendo crasa e incuestionada —y, para sus seguidores, modernísima— costumbre. «Ser más de ciencias que los de ciencias» es la consigna compulsiva y evidente. La armazón del mito —las bambalinas y entrecajas con las que se compone¹⁰— está hecha del entrecruzamiento de dos equivalencias distorsionadoras y reductivas. Ambas son bien sabidas pero, a mi entender, no conviene dejar de repetirlas y explicitar sus implicaciones:

- Lo empírico —búsqueda de objetividad en la experiencia— se confunde con lo experimental —certificación del recorrido de variables aisladas o prefiguradas.
- Lo objetivo se confunde con magnitudes operativizables, con lo representable simbólica, lógica o matemáticamente¹¹.

D. A la cuarta acepción del mito yo la llamo de la *aproxia o apraxis*. Con ello quiero decir que el mito, como sistema de representaciones, produce formas de identificación y de habituación que concurren con la negación de la praxis, de la acción racional y pública orientada a la comprobación (metis) y a la transformación (poiesis) de nuestras condiciones de vida. Es decir que nos introducen en un modo de acción repetitivo (cíclico) al que llamamos ritual.

9 J-M. Marinas «¿Por qué dicen ciencia cuando es tecnología?», *Cuadernos de Realidades Sociales*, Madrid, 1997.

10 Al fin y al cabo el mito, que siempre ampara ritos circulares, es como el Misteri d'Elx: tras el cielo del que baja la *magrana* barroca hay un entramado de tirantes y polipastos.

11 De estas dos confusiones, sin explicitarlas tan nitidamente, advierte ya Simmel en sus trabajos sobre la cultura objetivista alemana de finales del XIX. Vid. el capítulo correspondiente de *La fábula del bazar*.

Demos por cierto que hubo un tiempo posmoderno en el que surgieron ritos sin mitos (nuevos ritos brillantes, renovados según la exigencia del mercado que nos manda hacer nuevas todas las cosas en cada instante). Bien, pues en el mito de la objetividad fueron apareciendo rituales de la objetividad, por la vía de la saturación de la vida cotidiana. Y se dieron sin grandes cambios en el orden del relato, del guión positivista, ahistóricamente redefinido. Es más: se dan casi con un silenciamiento del relato —con el mutismo de quien no duda de que su relato es el mejor retrato de la realidad, es la realidad misma.

Me refiero concretamente a los rituales invasores de la computación permanente en su forma más moderna: la evaluación. Curiosamente ahora que ya no se habla de plusvalía, se habla mucho de valor añadido, de crear valor y, sobre todo, de evaluar, de técnicas y métodos de evaluación permanente. Es una desazón que urge a establecer parámetros de mensurabilidad, evaluabilidad, comparación, puntuación, aun antes de que la obra esté en marcha o concluyéndose. Es una fiebre de círculos de calidad, aportación de estándares, marchamos, patrones. Un mundo de códigos —simulacros— que sin embargo cotizan, recaban equivalentes en los mercados. En los tiempos de decaimiento de la producción, en los que parece que la llamada riqueza se genera por especulación, la pauta se ciñe sobre el procedimiento de etiquetado y no permite duda alguna acerca de lo útil, lo bueno, lo sabroso o lo vivificante del invento, de la práctica que, ante todo, es «evaluable». La confusión metro-cosa, como la de termómetro-proceso febril, evalúa en realidad acriticamente porque atribuye valores incuestionados pretendiendo medir.

En esto vemos que elimina la praxis hasta el punto de condicionar la indagación, la búsqueda de saber de lo objetivo [que, posiblemente, a estas alturas formularíamos más modestamente como la búsqueda de un saber objetivable] desde el momento en que la vara de medir lo reduce a las reglas de la cuantificación.

Estas cuatro acepciones nos muestran algunos elementos de la estructura del mito. Ahora podemos señalar el carácter retórico, esto es, el alcance político del mito en su recorrido.

2. Retórica o política del mito

La dimensión retórica, la circulación del mito con el fin de persuadir o aun domesticar, viene dada en el uso político del mito. Lo podemos mostrar con dos preguntas: *qué relatos prohibidos* se ocultan bajo este mito; *a qué relatos obliga* este mito. La primera nos da las figuras de lo que excluye, la segunda su valor coercitivo, aquél que el Barthes maduro¹² nombraba como la cualidad fascista del lenguaje: que obliga a decir *de una manera*, obturando otras posibles o deseables.

Esa es la fuerza del mito que venimos de reconocer en la expresión benjaminiana según la cual frente al mito y su cierre lo que se impone no es el distanciamiento, el refugio en un discurso universalista, sino la recuperación de las determinaciones y recursos de la experiencia de los sujetos.

Porque acaso la exclusión mayor —el precio pagado por el ingreso en el discurso moderno— es la de los relatos de experiencia. La habituación, el troquelado mismo, producidos por experiencia de trato con el objeto, el proceso de confección del artefacto, las relaciones ocultas bajo un objeto que al ser producto que entra en el mercado adopta la estructura del fetiche, todo ello queda acotado fuera, forcluido del régimen del objeto.

Éste parece tener el *yacer ante* como única cualidad: equidistante, indigitable, término de la mostración y de prueba recurrente, no enseña el objeto su carácter retórico de *objeción*. Es decir —si

12 R. Barthes, *Leçon*, Paris, Paris, 1978.

explicitamos su operación mitificadora, animándolo, en su cualidad de personaje— éste no se deja ver en su cualidad de artefacto dispuesto para replicar, llevando al que quisiera ir por otros derroteros —del pensamiento o de la vida— ante la realidad mostrenca que se le opone. Ante el sujeto yace no como algo construido —y por eso descomponible— sino como cosa, la cosa, la realidad. Otra vez este quidproquo (lo real por lo objetivo) aparece, pero dotado ahora de valor de coerción. Y, en cierta forma, de aniquilación: puesto que la condición que se nos pide para acercarnos ante él, a su valor probatorio (de interés disfrazado de aséptica teoría) es que decaigamos de nuestro *suppositum*, de nuestro sujeto. Ante aquél es un sujeto aniquilado —convertido en lo que Piaget llamaba un sujeto *descentrado*, en un sujeto epistémico— quien comparece y zanja la versatilidad de los sujetos en diatriba. A todos, a condición de decaer, convoca el silencio culpógeno del objeto-numen.

Con esto ¿dónde quedan los discursos de experiencia? Diría: ¿dónde queda la experiencia del objeto? Este recurso al objeto para el sujeto descentrado —necesario, me apresuraré a decirlo, en el establecimiento de un discurso verificable o falsable, cualidades propias de un tipo central de discurso nuestro: el tecnológico— impide ver el terreno que funda. Precisamente porque lo que vemos es su generalización como modelo reduccionista o reductor de los demás planos de experiencia. *Objetivo* y su par *subjetivo* implican una dimensión dual que ambos comparten: pertenecer a lo latente, a lo no inmediato frente a lo descriptivo y superficial¹³. Es decir, ambas dimensiones apuntan a lo que está más allá de la mera cualidad de observable —que en sí indicaría una operación más compleja [*ob-servare*: guardar ante uno]— lo que yace *ob* o *sub* es otro plano: el plano de la suposición, la remisión a un conjunto de operaciones complejas (la prefiguración, la producción, el consumo) que quedan anuladas, olvidadas (cosificadas) en las acepciones positivistas de objeto y sujeto (o de objetivo y subjetivo). Por eso ni objetivo (ni subjetivo) ni objetividad pueden ser cualidades de mera positividad (al darlas como meramente puestas olvidamos su carácter procesual y construido) ni de mera neutralidad (el conflicto de intereses forma, dicho con metáfora artesanal, el molde para el vaciado del objeto) ni tampoco asépticamente postuladas (a nuestro sujeto epistémico afectan pero también —diría un tanto bruscamente— afectan al otro, al sujeto de la experiencia, aquél que construye en el orden de lo peculiar, del relato, de la verdad).

El uso retórico pide una prueba más que puede parecer un banal divertimento y que los estructuralistas denominaban «procedimiento de conmutación». Según éste, la pertinencia de un rasgo —en cualquiera de las articulaciones del lenguaje, del alófono al texto— se prueba por su conmutación y sustitución por otro. El juego de sentido que su presencia o ausencia conmuta es relevante en cuanto a su proceso de construcción y circulación. Pues bien: de toda la serie de combinatorias¹⁴, el constructo aparentemente triunfante e incuestionado —pues no se deja iluminar desde los demás constructos en este recorte positivista— el *objeto*, tiene una dimensión del alcance político aún mayor: postula un sujeto individual. El objeto en su cierre mítico lo es ante un sujeto individual o,

13 Lo subjetivo subyace, como lo objetivo objeta —podríamos decir remedando el zubiriano modo.

14 In-jecto (inyectar), sub-jecto (sujetar) con-jecto (conjetura), dis-jecto (dijeción), inter-jecto (interjección), ad-jecto (adjetivar) ab-jecto (abyección)... esta serie inconclusa nos daría un recorrido de las formas de construcción, de actividad, que se esconden tras las cosificaciones o hipostatizaciones que señalamos. Acerca del linaje histórico de *sujeto* y sus acepciones en el contexto del ensayo de Montaigne y su contexto, puede verse la introducción de Carlos Thiebaut y mía a nuestra edición del *Diario del Viaje a Italia*, Ed. Debate-CSIC, Madrid, 1994, así como mi artículo «Le public et l'intime dans Le Journal de Montaigne», en *Cuadernos de Filología Francesa*, Univ. de Extremadura, vol. 10, 1999. Sobre la transición entre el sujeto político (*subject* como súbdito) y el sujeto de experiencia (*subject* como cuerpo de quien vive y conoce) escribí un apunte «Le sujet est le corps: de Montaigne a Lacan, à travers les Mysthiques», en *Rue Descartes*, nº 26, París, 1999.

con más precisión, lo es ante una posición individual + abstracta, la del sujeto epistémico, depurado del mundo experiencial, supuesto, de las otras escenas, de la experiencia, consciente o no. Objeto supera en consistencia a otro constructo que tiene mucho que ver con la objetividad como proceso. Me refiero a la *conjetura* o, quizá debiéramos decir por homologar con un análogo que el idioma no ha permitido de hecho, con el *conjeto*: lo dado para nosotros conjuntamente¹⁵.

El mito —la transformación que clasifica ocultando— establece dos planos en el objeto: el apreciable, visible, observable y el subyacente. Éste, como vemos en el lenguaje, se subordina a aquél, dando [como nómeno fundamento infundado] postulación secular del otrora campo sagrado, inaccesible. Ese es el poder del objeto secularizado en la figura del observable. Detrás de sí tiene no ya lo sagrado o el nómeno sino el aserto ontológico de lo real¹⁶. El trasvase o el tránsito —eso es la retórica: el juego de los tropos o movimientos— que el positivismo hace consiste en mantener un acceso a lo real-objetivo a través de lo observable-objetivo. Para lograr este recorrido hace falta un reconocimiento, un acuerdo. La objetividad se establece como puro procedimiento operativo (el mito se presenta como rito, sin denegarlo) a condición de establecer un observatorio —la posición del sujeto descentrado— en el que cualquier *otro* observador puede estar. Objetividad es, pues, objetivabilidad: esta mirada y lo que apresa pueden ser de cualquiera que recorra lo definido y el procedimiento de comprobación.

Así, estos monstruos *conjeto* y *conjetura* refieren a esa cualidad operativa no sólo de encarar sino de reunir a los equivalentes (objetividad por intersubjetividad) y, sobre todo, reunir los planos analíticamente desarticulados. La conjetura es *conjetividad*, tiene que ver con la apuesta, la suposición de un sentido, de un sendero de significación que vincula los planos desarticulados del objeto. El objeto detiene la conjetura, postula, [en el mito de la objetividad que dimana de la ideología implícita de objetivismo positivista] una realidad concreta que se da a conocer, que estaba ahí y se desvela. Descubrir —en este modo acríptico de conocer— no es inventar: hallar componiendo eso es la *inventio* clásica. Es más bien no reconocer que el concepto, salvando la duración de lo que hay, engendra la cosa.

El último uso retórico que quiero apuntar es el uso interesado de objetividad como cosificación. La cosificación, dice Adorno, es un olvido. Olvido del proceso y del conflicto que en la cosa, la mercancía, el artefacto, el concepto se oculta para ejercer su poder. El poder moderno —político o no— oculta con datos su voluntad de dominio. El objeto y sobre todo la objetividad, que se postula como itinerario frecuentable por cualquier otra mirada, no sólo manda callar al sujeto entero (o reunido, o conjeturado) de la experiencia, sino que impone el olvido de su propio proceso de gestación. El objeto y la objetividad —como la mercancía— son instituciones que pretenden pasar por eventos o constantes naturales.

15 Conjeturar hace referencia a la construcción indicial de un todo a partir de un repertorio de elementos cuya concatenación no es caprichosa ni tampoco necesaria. En el *con*, de la conjetura, podemos ver la prefiguración de un plural, puesto que quien reúne lo disperso lo hace en virtud de un código compartido o comunicable.

16 Para no complicar las cosas, dejo fuera la posible comparación con el concepto de *lo real*, tal como ha sido, prolija y hasta barrocammente, introducido por la reflexión de Lacan, a lo largo de varios de sus Seminarios (especialmente del titulado *RSI*). Lo real aquí estaría en otro plano diferente de la mera realidad o del correlato del concepto y tiene como rasgos aproximados: no ser simbolizable, representar lo imposible, el acontecimiento que se inmiscuye y desmonta discurso y representación, asociarse a la muerte, anudarse con lo simbólico y lo imaginario sin confundirse con ellos...

3. Los planos de la objetividad

Por lo dicho, podemos concluir que la estrategia ante el mito no es afirmar su ponzoña o enfangamiento. Él mismo es demasiado poderoso, debido a su armazón y a su influjo silente, irreflexivo. Y tal vez ante él sólo quepa aquella actitud, mezcla de ingenuidad y astucia que el Benjamin de *El Narrador* afirma que nos enseñan, como relatos morales, los cuentos, las narraciones de experiencia: que son testimonios de los procesos, de otros lugares y tiempos en donde hemos estado o en los que —a simultáneo— hay quien sigue estando.

Desplazar, remover, desanudar las implicaciones del mito de la objetividad no significa afirmar su carácter de fábula, o decretar su supresión [como los revolucionarios que abolieron la gravitación universal o la propia finitud: el que los humanos seamos mortales]. Lo importante es pensar que el mito tiene un afuera, otro lugar que no deja ver. No se abole la muerte —por ahora— como tampoco el mito, tal vez se burla (en apariencia), se sortea (como el Ulises entre Scilla y Caribdis) y, más sobriamente, se desplaza: para darle un mejor nombre, que diga mejor de nosotros mismos y nos ayude a vivir. Por eso nos conviene señalar sus planos, trazar el dibujo de las diferentes estrategias, que son otros tantos planos de discusión, a los que podemos convocarnos en los discursos académicos y también en los discursos cívicos.

En el debate de los historiadores y sus secuelas norteamericanas, a Hyden White le zarandean porque señala el carácter retórico del discurso de la historia y sus concomitancias (en ningún momento su identidad, eso lo deja muy claro) con la ficción. Recuerdo este nombre porque la cuestión de la objetividad viene ahora en un contexto en el que nos vemos sometidos al debate de la historia: el que vincula el hecho con el testigo. ¿Cómo nombrar la objetividad del Holocausto o la Shoah? ¿Con qué protocolos, que no sean la denuncia ética, estremecida, del testigo que desmonta con ello los límites del juego de la objetivación? Como vemos, no sólo es difícil reconstruir la objetividad de la mercancía-fetiché o del simulacro, sino la de su inflación: la de la catástrofe, la del efecto que desborda y derrumba (como la escalera de Wittgenstein pero con tragicidad real) sus propias causas.

En esta línea argumental vemos que, como a White, también a Baudrillard le cae encima el clamor realista porque *toca* el referente. Es decir porque señala la implicación del significante en el proceso de construcción distorsionada —por la enajenación sistemática de las formas de producción, comunicación, consumo— del significado. Pero ahora, en los debates del presente, la recuperación del referente de la objetividad viene de la mano de esa



Argumento de modificador desconocido. Valverde.

figura incómoda para el objetivista positivo o tecnócrata: la figura del testigo. Este nos coloca ante las preguntas tapadas por la objetividad clásica: qué ocurrió, cómo fue, qué se desencadenó en las secuencias ahora *denegadas*. A veces en el proceso de la objetividad se sigue el mismo derrotero de la denegación: por temor a perder la propia seguridad y rutina se afirma que el objeto tiene lo que hemos visto en realidad que no: carece de solidez, es finito, está sujeto a mudanza... y ante ese no tener, temo que a mí me ocurra lo mismo —estoy, como es obvio, fabulando, mimetizando la *Verleugnung*, la denegación infantil freudiana— y ese temor engendra el olvido, tapa la carencia y afirma que el objeto tiene, que es fetiche, que da poder.

Por eso señalo que nos conviene distinguir, mantener abiertos los planos y desintricar sus nudos:

La objetividad como mito: como sistema de representaciones en el que sobrevive, laicizado pero no tanto, el *numen*. La objetividad como cierre de bóveda y sistema de clasificación que exige del reconocimiento del límite arraiga en esta operación de pensamiento no consciente de su envés.

La objetividad como ontología: la afirmación de lo real bajo el postulado del objeto. Lo real como garante del recorte positivista del objeto como lo observable.

La objetividad como procedimiento: la construcción de la objetividad como proceso abierto, que exige no confundir ciencia con técnica ni lo empírico con lo experimental.

La objetividad como exigencia ética: en la que cabe postular una tercera vía, un tercio instruido —como dice Michel Serres y mi amiga y maestra Nelly Schnaith ha plasmado en su excelente trabajo *Paradojas de la representación*¹⁷— en el que, aprendiendo de la sobriedad de Spinoza (que se pregunta lo que puede un cuerpo), la perspicacia de Marx (que descubre que la forma mercancía es un objeto lleno de sutilezas teológicas) y la paradoja de Freud que nombra al sujeto amado como *el objeto de deseo*, sea posible reconocer cuánto de sujeto hay en la construcción de lo objetivo. Y viceversa.

Como síntesis visual del recorrido —puesto que las casillas no pueden leerse, correlacionarse en horizontal— reúno en el siguiente cuadro los niveles de articulación y análisis del mito de la objetividad:

<i>Estructura del mito</i>	<i>Operaciones retóricas</i>	<i>Planos de la objetividad</i>
Sistema de clasificación	Descentramiento	Mito
Naturalización	Reducción de experiencia	Ontología
Tiempo propio	Individualiza sujeto	Procedimiento
Apraxis	Cosifica proceso	Ética

4. Tras el mito

Para concluir remito a la paradoja de la imagen que preside estas jornadas*, La obsesiva imagen del *écorché*, del didácticamente despellejado, del mundo y lirondo como emblema de lo objetivo. Éste dice: «veo mis juntas y molas como son en realidad, veo también mi piel, pero me quedo

17 Nelly Schnaith, *Paradojas de la representación*, Barcelona, Café Central, 1998.

* Nota de los coordinadores: La imagen que aparece en la figura 3 sirvió como cartel en las jornadas sobre el mito de la objetividad.

exangüe y expuesto; veo el resultado: queda mi piel como un ectoplasma, como un fantasma». Esa es la enseñanza del emblema, de la alegoría.

Así que, más que abundar en la cultura del simulacro —de conceptos positivistas cuando menos hueros— quizá sea posible ensayar otras formas de crítica de lo dado: la alegoría, una razón que construye, y que se atreve a nombrar, para mejor objetividad, buscando los planos múltiples de los objetos, las redes en las que los producimos y los consumimos.

Pensamos lo objetivo en un momento preciso: entre la pérdida del aura que masifica y el intento mercantil y deseante del aferramiento a los objetos virtuales, transicionales, de una comunidad cuya reconstrucción se anhela. Tal como Benjamin pronosticó¹⁸:

Esa imagen puede hacernos comprender fácilmente las bases sociales del decaimiento del aura. Permanece en dos circunstancias, ambas relacionadas con la significación creciente de las masas en la vida contemporánea: el deseo de las masas actuales de acercarse espacial y humanamente las cosas, que es tan intenso como su tendencia a superar el carácter único de cada realidad mediante la aceptación de su reproducción[...] Sacar el objeto de su concha, destruir su aura, es la marca de una percepción cuyo sentido de la equivalencia universal de las cosas se ha incrementado hasta tal grado que lo extrae por medio de la reproducción incluso de un objeto único. Así se manifiesta en el campo de la percepción lo que en la esfera técnica se nota por la importancia creciente de la estadística. El ajuste de la realidad a las masas y de las masas a la realidad es un proceso de perspectivas ilimitadas, tanto para el pensamiento como para la percepción.

Esto implica, pues, la atención a la presencia de lo imaginario en la construcción de los objetos y de los sujetos. Como en una nueva versión del mito de Narciso que, en vez de contemplarse en el estanque para lograr al fin su identificación, se despojara de su propia piel para adquirir otra mejor: la del mercado, la de la moda. Debatir sobre la objetividad, buscar la máxima objetividad implica dos procesos: desmontar los mitos en que esta se fundamenta y, también, ir a las cosas mismas: reconocer que el objeto de hoy es —en virtud del mercado— en sí mismo, un jeroglífico. Y obrar en consecuencia.

18 Así lo nombra Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, (1936) G.S., 1, 2, pp. 479 y ss. y se hace eco detallado en el *Passagen Werk*, G.S., vol. V a.