

Democracia y virtudes epistémicas

Eugenio Moya

Universidad de Murcia

Redes, mentes extendidas y conocimiento

La inquietud por la calidad de las decisiones democráticas no es nueva. En el fondo, la tradición demofóbica occidental siempre ha sentido miedo a “la invasión de las masas”. Como señala Ortega y Gasset, que nunca pudo sustraerse, a pesar de su liberalismo, a aquella tradición, la democracia sería un régimen jurídico impecable si no fuera porque lleva en sí un *morbus*: el deseo que tiene la masa de suplantar a las minorías rectoras¹. La masa, escribe cree tener derecho a *imponer sus tópicos de café*². En un trabajo de 1917, publicado en la segunda parte de *El Espectador*, habla de la “democracia morbosa”:

“La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre, es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad”³.

En sociedades como las actuales, cada vez más complejas, en las que los problemas globales requieren niveles crecientes de especialización y competencia técnica, la inquietud por la calidad de las decisiones democráticas tendría todavía más sentido. Sartori, Giltin o Carr, alertan de que en la Era de Internet el aumento exponencial de la cantidad de información disponible no ha ido acompañado de una mayor tasa de conocimiento. Es más, como sostiene Sunstein en *República.com* las redes sociales no sirven de hecho para profundizar en las virtudes republicanas o en una democracia más participativa, porque en ellas solemos oír el eco de nuestra propia voz. Las comunidades virtuales no son espacios políticos abiertos, sino más bien insularizaciones ideológicas, una balcanización política.

Sartori argumenta que las pérdidas que acarrea el tránsito desde el *homo legens* al *homo videns* han empezado a modificar “sustancialmente la relación entre entender y ver”. En la cultura literaria, impresa, los acontecimientos del mundo, se nos relataban (por escrito);

¹ ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas, Obras completas, Tomo IV, 1926–1931*, Madrid, Revista de Occidente, 1975; p. 379.

² Tomo IV, p. 379.

³ Tomo II, p. 35-

actualmente se nos muestran, y el relato (su explicación) está prácticamente sólo en función de las imágenes que aparecen en la pantalla⁴. La cultura audiovisual limita, así, la cognición al simple *ictus oculi*, al puro y simple acto de ver. Y el resultado no es otro que el triunfo de la imagen y una pérdida de la capacidad de abstracción y con ella la posibilidad de la ciencia misma. En definitiva, una vuelta al primitivismo cognitivo y al infantilismo emocional. Un regreso a la caverna platónica.

“En la cultura del libro, el desarrollo del discurso es lineal, lo cual significa que el libro enseña *consecutio* (...). El hipertexto en cambio es un texto interactivo que acompaña el texto escrito con sonidos, colores, figuras, gráficos, animaciones... Ya no tiene *consecutio*: el usuario lo puede recorrer en el orden que prefiera, es decir sin orden... ‘Existe el riesgo de que el usuario no experto se pierda en la masa de informaciones disponibles, que dé vueltas en el vacío’..., de la misma forma que existe ‘el riesgo, que no hay que infravalorar, de obtener un aprendizaje fragmentario carente de coordenadas generales y sin trabajo de síntesis’... El hipertexto va a solidificar la ‘cultura del entretenimiento’ que caracteriza a todo el video-ver. [El video-niño] no leerá ningún texto, y después de un recorrido escolástico que no le dejará ni un rasguño, seguirá viviendo jugando con Internet y las cibernavegaciones”⁵.

Todd Giltin aporta en *Enfermos de información*⁶ datos interesantes para apreciar cómo la extensión y la velocidad de las telecomunicaciones -la bulimia informativa- ha prosperado tanto con la televisión como con Internet, con una fatal paradoja: ha facilitado accesos, pero se han allanado también los contenidos. En concreto, ha comparado la lista de las diez novelas más vendidas, según el New York Times, en la primera semana de octubre (fecha arbitraria) de los años 1936, 1956, 1976, 1996 y 2001 (fecha de la publicación de su trabajo). Con el fin de medir la complejidad de la estructura oracional, tomó cuatro frases cada libro: las primeras de las páginas 1, 50, 100 y 150 (120 en aquellos que no alcanzaban esa paginación) y contó el número de palabras que contenía cada una de ellas y los signos de puntuación, salvo los puntos. Los resultados fueron reveladores: entre 1936 y 2001 la longitud oracional se redujo un 43 % y el número de signos de puntuación un 32. Así el promedio de las frases contenía en las novelas de 1936 22,8 palabras y en 2001 tan sólo 13,1. No se pueden extraer grandes

⁴ SARTORI, G., *Homo videns (La sociedad teledirigida)*, Madrid, Taurus, 1998, p. 40.

⁵ SARTORI, G., *Homo videns*, pp. 187-189. Si la alta cultura, en cuanto cultura literaria, reproducía los caracteres de una buena lectura: devoción, sacrificio, orden, disciplina..., los nuevos *media* han hecho posible una cultura del entretenimiento, rizomática, en la que lo que predomina no es la profundidad, ni siquiera el mensaje sino sólo la apariencia, la superficie, el envoltorio, la imagen, la charlatanería. Es la *sociedad del espectáculo* (DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000).

⁶ Giltin, T., *Enfermos de información*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 122-127.

conclusiones de un estudio como éste, pero todo apunta a una tendencia clara: los libros parecen seguir la lógica de titulares y de pensamiento indicativo que se apodera de medios como la televisión o internet. Cada vez son más breves y más simples⁷.

La velocidad de las transmisiones, la instantaneidad de las respuestas, la escritura comprimida de los mensajes de móviles, los videojuegos; pero también los imperativos tecnoeconómicos, la racionalización de los ciclos de producción y la publicitación de novedades; en definitiva, la aceleración social global, ha tenido sus efectos antropogénicos. A pesar de sus potencialidades, los nuevos medios nos habrían conducido de hecho a una *desinformierte Informationsgesellschaft*, una *sociedad desinformada de la información*.

A conclusiones parecidas llega en *Shallows* (2010), Nicholas Carr. Durante los últimos años –confiesa– ha tenido la sensación incómoda de que alguien, o algo ha estado trasteando su cerebro, rediseñando el circuito neuronal, reprogramando la memoria. Su mente está cambiando. “*No pienso de la forma que solía pensar*”. Lo siente con mayor fuerza cuando lee. Solía ser muy fácil que se sumergiera en un libro o un artículo largo. Su mente quedaba atrapada en los recursos de la narrativa o los giros del argumento, y pasaba horas surcando vastas extensiones de prosa. Pero,

“eso ocurre pocas veces hoy. Ahora mi concentración empieza a disiparse después de una página o dos. Pierdo el sosiego y el hilo, empiezo a pensar qué otra cosa hacer. Me siento como si estuviese siempre arrastrando mi cerebro descentrado de vuelta al texto”.

Pasamos, según él, muchas horas delante de pantallas (del ordenador, del smartphone...) viendo videos en YouTube, oyendo música, leyendo y enviando emails, recibiendo mensajes de texto o fotografías. La Web se ha convertido en un medio universal de flujo y circulación de información hacia la mente.

“Los beneficios –*escribe Carr*– son reales. Pero tienen un precio. Como sugería McLuhan los medios no son solo canales de información. Proporcionan la materia del pensamiento, pero también moldean el proceso de pensamiento. Y lo que parece estar haciendo la Web es debilitar mi capacidad de concentración y contemplación. Esté online o no mi mente mi mente espera ahora absorber información en la manera en que la distribuye en la Web: en un flujo veloz de partículas.

⁷ Evidentemente lo más simple y breve no tiene por qué ser superficial, por eso con el fin de corregir sesgos interpretativos en esta investigación sociométrica, el equipo de Giltin y otros investigadores, como Numberg han hecho análisis parecidos ya no con novelas populares, sino con revistas especializadas: *New York Times Magazine*, *National Geographic* y *Science* y los resultados son análogos: la complejidad oracional ha decrecido.

En el pasado fui un buzo en un mar de palabras. Ahora me deslizo por la superficie como un tipo en una moto acuática.”⁸

Dejando, por ahora a un lado la evaluación de estos análisis tan tecnopesimistas, lo cierto es que han puesto de relieve algo que ya sabíamos, como señala Carr, desde los estudios de la Escuela de Toronto (desde McLuhan a Kerkhove): las tecnologías comunicativas tienen un claro poder antropogénico, inducen la emergencia de seres humanos con capacidades y virtudes intelectuales diferentes. Pensemos, en este sentido, en la viabilidad de una idea que ha popularizado uno de los más influyentes teóricos de la ciencia cognitiva: Andy Clark.

Desde su trabajo de 1998, publicado, junto a David Chalmers, en la revista *Analysis*, ha defendido la idea de *the extended mind*. Considera que ciertos elementos “externos” del cerebro forman literalmente parte de los sistemas cognitivos, con lo que los mismos procesos cognitivos no deben seguir siendo entendidos como algo que ocurre en el interior de los límites físicos del cerebro y/o mente individual. Por el contrario, estos procesos emergen y se prolongan, tal y como sostuvo Kapp en el XIX⁹, a lo largo de redes interactivas que integran y sincronizan funcional y estratégicamente el cerebro (y/o la mente), el cuerpo y el mundo físico y social¹⁰.

206

Clark habla de “*mindware*” para referirse al conjunto de todos los recursos que constituyen una mente, entendiendo por tales recursos una mezcla de cosas neurales, corporales y extracorpóreas. Para él, nuestros cerebros subcontratan trabajo cognitivo a paquetes de *software*, calculadoras, computadoras u otras personas. Al hacerlo, construimos

JULIO
2015

⁸ CARR, N., *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes*, Madrid, Taurus, 2011, p. 11.

⁹ Ernst Kapp defendió en *Grundlinien einer Philosophie der Technik: Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten* (Braunscheig, G. Westermann, 1877) que la evidente afinidad entre lo orgánico y lo técnico respaldaba la hipótesis de que los productos de la técnica no son sino *proyecciones de los órganos humanos*. Éstos, a partir de todas sus plurales disposiciones y movimientos, actúan como auténticas protoformas con las que el hombre ha conformado inconscientemente sus primeras y necesarias herramientas. Ahora bien, éstas prolongan y refuerzan sus disposiciones orgánicas. Martillos, palancas, microscopios, etc., permiten una apropiación creativa de ciertos patrones orgánicos ingénitos en la constitución físico-mental del ser humano, lo que le permite volver con un poder incrementado sobre el entorno natural. Lo interesante de esta idea de lo técnico como *naturaleza humana autodiseminada* es que el mismo Kapp la aplica al sistema nervioso. Para él, resulta imposible sustraerse al reconocimiento de la proyección del sistema nervioso en el telégrafo eléctrico. Llega a aseverar con rotundidad que “*die Telegraphenkabel sind Nerven der Menschheit*”, *los cables del telégrafo son los nervios de la humanidad* (pp. 139-141)

¹⁰ Clark, A., y Chalmers, D. “The extended mind”, en: *Analysis*, 58 (1998), pp. 7-19; Clark, A., *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognition extension*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

circuitos (redes) más extensas y reforzadas con las que procesamos información¹¹. En este sentido, sostenemos nosotros que Internet y, más concretamente, la World Wide Web puede ser comprendida como una auténtica *mente extendida*. Prolonga, refuerza y modifica la capacidad de nuestras redes neurales para formar, almacenar y poner en circulación las ideas que resultan de la interacción con los entornos natural, social y cultural¹².

Decimos que prolonga y refuerza la capacidad de nuestras redes neurales para formar, almacenar y poner en circulación información; luego, no podemos concluir que son responsables a priori del *dadaísmo cognitivo* del que hablan Sartori, Giltin o Carr. Frente a esta tesis sostendremos que las potencialidades de Internet y la lógica de enlace que incorporan, primero: pueden generar espacios de inteligencia colectiva (socializar el conocimiento); y, segundo: dar lugar a la emergencia de un *Quinto Poder*¹³ que ha revitalizado la democracia deliberativa, hacen insostenible la antigua ilusión de que las estructuras políticas deben organizarse siguiendo el modelo selecto y jerárquico de la sociedad y cultura literaria.

Pensemos que el desarrollo de la microelectrónica y la tecnología digital, en la medida en que han supuesto un cambio radical en la forma de producir, almacenar y distribuir la información, *están modificando la base material de la sociedad*¹⁴ De hecho, su morfología reticular constituye una nueva infraestructura que modifica de forma sustancial los procesos económicos, jurídico-políticos y culturales.

207

JULIO
2015

¹¹ Para Clark, los artefactos humanos –incluyendo las técnicas comunicativas, incluida el lenguaje, al que no considera innato, son extensiones literales de la mente humana. Un ejemplo de artefacto simple lo constituye un bastón para una persona con dificultad para moverse. Esta persona es capaz de remodelar los límites de su cuerpo en relación al mundo exterior. El bastón no es simple ortopedia, un “órganon” que le ayuda a mejorar su equilibrio y movilidad, sino una genuina incorporación cognitiva y corporeizada del que resulta un nuevo circuito distribuido entre el agente y el mundo. Según Clark, la plasticidad neural –que ya defendiera Cajal frente a Golgi, en su teoría del neuronio y sus conexiones sinápticas, modifica y actualiza el esquema mental del cuerpo del usuario del bastón, desempeñando un papel central en el proceso completo de incorporación cognitiva del mundo. Cfr. *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognition extension*, p. 39.

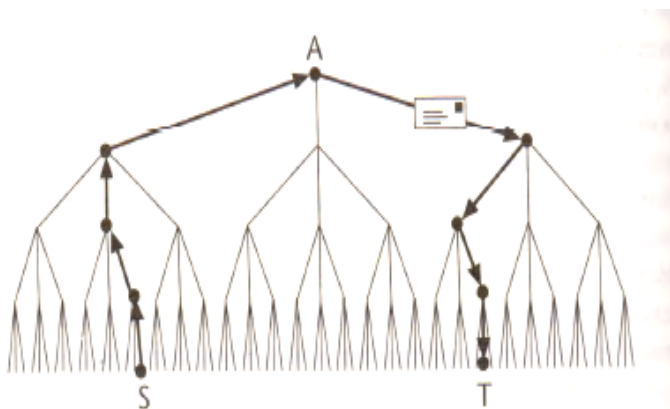
¹² Chalmers y Clark consideran que el uso de cualquier artefacto no supone una extensión de nuestra mente. Introdujeron en 1998, por ello, un principio de paridad para determinar verdaderos casos de mente extendida. Este principio señala que todo *órganon* (instrumento) que, implantado endosomáticamente, funcione como algo que refuerza el proceso cognitivo o nuestro acoplamiento al entorno, debe ser considerado como una extensión de nuestra mente. Con todo, en 2008 Clark fue más restrictivo al proponer que el artefacto que use el agente debe ser fácilmente accesible, estar disponible normalmente y fiable.

¹³ William H. Dutton ha defendido recientemente la emergencia del *Fifth Estate*. Para él, Internet puede ser tanto o más importante para el siglo XXI que lo que ha sido el *Cuarto Poder* desde el XVIII.. Véase: “The Fifth Estate Emerging through the Network of Networks”, en: *Prometheus: Critical Studies in Innovation*, 27/1 (2009), pp. 1-15.; “The Fifth Estate: A New Governance Challenge”, en: Levi-Faur, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Governance*. Oxford, Oxford University Press, 2012..

¹⁴ CASTELLS, M. *La era de la información. Vol. 1: La sociedad red*, Madrid, Alianza, 1997, p. 26.

Hablamos de morfología reticular. Pero no lo hacemos porque la organización en forma de red sea privativa de la Era de Internet, Red de Redes. No. Toda comunicación (incluida la escrita) presupone redes. Ahora bien las redes sociocomunicativas asociadas al informacionalismo son, desde la perspectiva morfológica, diametralmente distinta a las propias de cultura tipográfica.

En efecto, toda red está compuesta de nodos interconectados. Éstos pueden ser más o menos centrales en la red, pero los nodos no son sustentantes, sino enlaces; sólo existen y pueden funcionar como componentes de la red. La red es la unidad, no el nodo. Por otro lado, es la conectividad (transitividad) de los nodos la que determina su posición en la red, o sea, su importancia, influencia, relevancia o prominencia¹⁵. En este sentido, podemos distinguir, por su estructura, entre *redes centralizadas* y *descentralizadas*. En las primeras, todos los nodos, menos uno, son periféricos y sólo pueden comunicarse a través del nodo central. La caída del mismo priva del flujo informativo a todos los demás nodos. Son, por tanto, jerárquicas, unidireccionales. Han sido las redes propias de la cultura (literaria) monológica.



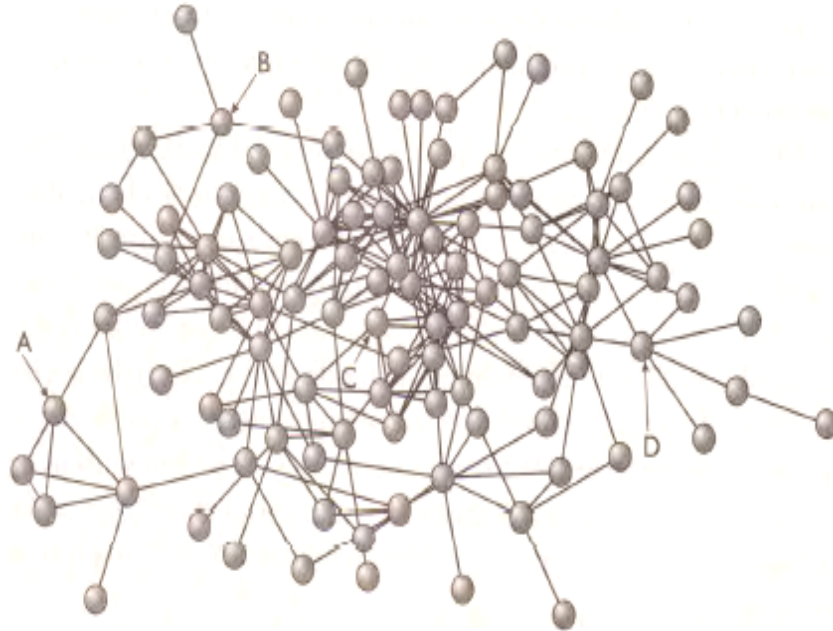
Red centralizada

(S solo puede conectarse con T por la mediación de A)

En las redes descentralizadas o multicentradas no existe un único nodo central, a pesar de que pueden existir nodos hiperenlazados (*hubs*), con lo que la caída de uno no tiene por qué llevar a una ruptura o desaparición de la red. Estamos hablando, en este caso, de redes no jerarquizadas, en las que ningún nodo o *cluster* tiene poder de filtro de la información que se

¹⁵ Vid. CHRISTAKIS, N.A. y FOWLER, J. H., *Conectados*, Madrid, Taurus, 2010, pp. 28 y ss.

transmite en la red. Desaparece, por tanto, la divisoria entre centro y periferia, característica de las redes centralizadas¹⁶.



Red descentralizada

(A, B y C, aunque con un número de enlaces muy distinto, pueden comunicarse por diferentes rutas “no controladas”)

209

JULIO
2015

Las redes, por otro lado, son dinámicas, lo que significa que, además del análisis de la estructura, es preciso tener en cuenta su evolución o modalidad de desarrollo. Podemos distinguir, entonces, entre *redes organizadas* y *autoorganizadas*. A éstas últimas las conocemos desde las investigaciones de Barabási como *scale-free network*¹⁷. Son redes que

¹⁶ No existe nunca, en cualquier caso, una distribución simétrica de oportunidades para hacer circular información. Tras estudiar el comportamiento de una comunidad de usuarios de Internet con intereses sobre temas de salud (con la particularidad de que cada usuario podía ver la actividad y opiniones de unos pocos miembros de la red (elegidos directamente por el investigador), Damon Centola en “The spread of Behavior in an Online Social Network Experiment” (*Science*, 329, 2010:4, nº 5996, pp., 1194-1197), ha demostrado que, que el *clustering* resulta fundamental. Este término mide la densidad local de las conexiones analizando si los vecinos de un determinado individuo son también vecinos entre sí. De esta manera, si en nuestra red de amistades, éstas son a su vez amigos entre ellos, tendremos un *clustering* alto. Centola observa en sus experimentos que es mucho más fácil transmitir una idea o un cambio de comportamiento en redes con alto *clustering*, “por contagio”.

¹⁷ BARABÁSI, A.L. y ALBERT R. “Emergence of scaling in random networks”, en: *Science*, vol. 286 (1999), págs.. 509-511; Barabási A.L. “The physics of the Web”, en: *Physics World*, 2001, vol. 14, nº 7, Disponible (23/08/2012):

tienen la particularidad de que los enlaces están distribuidos de forma muy dispareja y en las que cada nodo, aunque muestra patrones de crecimiento (en términos de enlaces) proporcionales a su tamaño, no existe un parámetro de escala que indique, por ejemplo, que dado un cierto número de enlaces ya no puede ganar con el tiempo más o que debe hacerlo más lentamente. Dicho de otra manera, en las redes libres de escala son siempre redes descentralizadas donde la mejor posición surge sólo como consecuencia de la actividad de los agentes y de la dinámica, la mayoría de las veces no prevista, de los acontecimientos (conexiones). No hay, pues, centros preexistentes, sino que son provisionales y resultado de las interacciones entre iguales. Son, por tanto, *poliárquicas*. Y es relevante esta propiedad, porque Internet, la World Wide Web (como Hipertexto Global) y las redes sociales asociadas a ellas, son *redes complejas aleatorias libres de escala*; su nacimiento y evolución escapan a cualquier planificación.

Es cierto, como señala Castells¹⁸, que las redes de transporte aéreo, marítimo, ferroviario, o las mismas redes de telefonía, permitieron las comunicaciones de la periferia, pero su capacidad para introducir nuevos actores y contenidos en el proceso de organización social, al margen de los centros de poder, ha sido muy limitada. Lo mismo sucedió con redes económicas, políticas y culturales del industrialismo. La conexión con el centro requería siempre la intermediación, con lo que las redes centralizadas (“fordistas”) evolucionaron hacia organizaciones poco democráticas. Otra cosa ocurre en las redes poliárquicas del *informacionalismo*. En gran parte por los cambios inducidos por las tecnologías digitales de información y comunicación, las redes han tensionado la lógica de las organizaciones de producción, poder y cultura hegemónicas hasta finales del siglo XX. Estados-nación, Iglesias, ejércitos, partidos políticos, universidades, etcétera, están en franca crisis. También, por supuesto, los *mass media*. Las nuevas redes han desencadenado fuerzas creativas y descentralizadoras (también desterritorializadoras o globales)¹⁹. Permiten procesos de producción, almacenamiento y circulación de información al margen del flujo de información y opinión controlado: por el poder político, las gerencias de los medios, los consejos editoriales o las élites culturales o científicas.

http://www.barabasilab.com/pubs/CCNR-ALB_Publications/200107-00_PhysicsWorld-PhysoftheWeb/200107-00_PhysicsWorld-PhysoftheWeb.pdf

¹⁸ CASTELLS, M., *Comunicación y poder*, pp. 48 y sigs.

¹⁹ CASTELLS, M., *Comunicación y poder*, p. 51.

No es extraño, en este contexto, que Internet pueda ser visto como un auténtico *braintrust*, que empiece a hablarse de *mentes en conexión*. El uso de nuevas tecnologías agudiza el pensamiento en red (por enlaces) y posibilita una inteligencia más relacional e incluso contextualizada. El resultado de este pensamiento dialógico puede, ser de hecho, más valioso que el pensamiento lineal y monológico predominante hasta ahora- Más aún la única forma de gestionar el caudal inmenso de información circulante. Pinker, en clara polémica con Carr, lo ha defendido: la información ha aumentando, como el mismo conocimiento, de forma exponencial y capacidad intelectual humana (natural) no lo ha hecho. Afortunadamente, sostiene, Internet y las tecnologías de la información han ayudado a gestionar, buscar y hacer circular la producción intelectual colectiva a diferentes escalas. Lejos de hacernos estúpidos, estas tecnologías son las únicas cosas que nos permitirán ser inteligentes²⁰.

El *conectivismo* puede resultar la mejor forma de organizar las estructuras de producción, circulación y asimilación del conocimiento²¹. En último término, todo pasa por aceptar los límites de las inteligencias individuales y admitir, con palabras de Foucault en su curso del 84²², que la *alteridad es el lugar esencial para la instauración de la verdad*.

Incluso en los saberes especializados. No es preciso coincidir en todos sus extremos con la *actor-network theory*, desarrollada por Latour en los últimos treinta años, para reconocer, con toda la epistemología postkuhniana, que el conocimiento científico debe ser concebida como una amplia red en la que diferentes “actores” –humanos y no-humanos: investigadores, laboratorios, técnicas, objetos, datos, documentos...-²³, establecen relaciones cooperación y competencia a fin de obtener el *crédito* (en sentido financiero y cognitivo) que les permita crear más asociaciones y expandirse.

En definitiva, contra todo elitismo intelectual y/o político, en un mundo donde ya no hay certidumbres, ni siquiera científicas; en el que la complejidad de los problemas es un hecho y en el que los problemas y riesgos son tan globales que los podemos sufrir todos, una cultura de expertos o de liderazgo siempre será peor que aquella que promueva la integración de perspectivas plurales y globales. O sea, fundamentemos la política, pero también el

²⁰ PINKER, S., “Mind Over Mass Media”, en: *The New York Times*, June 10, 2010.

²¹ Siemens, G., *Conociendo el conocimiento*, Ediciones Nodos Ele, 2010, p. 16.

²² FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité*, II, Course au Collège de France, 1984.

²³ LATOUR, B., *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, París, Éditions La Découverte & Syros, 1999, p. 87.

conocimiento, no en lo simple, homogéneo y cerrado sino en lo complejo, heterogéneo y abierto. Las redes abiertas, no centralizadas y no jerarquizadas, tienen ventajas que debemos explorar.

La verdad como pupila de la libertad

A la hora de delimitar las relaciones entre verdad y poder, la idea de *parresía* fue cobrando una importancia capital en el último Foucault. De hecho, fue el centro de su atención en los Cursos del Collège de France de 1981-82²⁴ 1982-83²⁵ y 1983-84²⁶, así como el impartido en Berkeley en 1983²⁷, en conexión con los de “Ilustración” y “crítica”. No olvidemos, en este sentido, que el mismo Foucault en *Le gouvernement de soi et des autres* defiende que los problemas que Kant se plantea en su texto sobre la Ilustración son, para la filosofía, los mismos que en la Antigua Grecia se plantearon en torno a la *parresía*. *La actitud ilustrada* (atrevimiento a pensar sin la tutela de otro); *la crítica* (indocilidad reflexiva)” y la *parresiástica* (libertad total de palabra²⁸) configurarían un *ethos de ciudadanía activa* cuyo objetivo, como señala en “Le souci de la vérité”: “*n'est pas de modeler la volonté politique des autres*”, sino cuestionar una y otra vez lo postulado como evidente, perturbar los hábitos mentales de la gente, cuestionar lo que resulta familiar y aceptado y someter a examen público las reglas y las instituciones sobre la base de su re-problematización²⁹

212

JULIO
2015

La importancia del concepto de *parresía* radica en que en él quedaban articulados tres dominios que hasta entonces raramente la epistemología había conectado: el conocimiento (la verdad), la política (el poder) y la ética (el cuidado y gobierno de uno mismo). Pero señalo solo la rareza, porque fue nada menos que Kant –a pesar de no haberlo apreciado el mismo Foucault en sus análisis- quien fue por primera vez consciente que la verdad y las virtudes

²⁴ FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet*, París Gallimard, 2001.

²⁵ FOUCAULT, M., *Le gouvernement de soi et des autres*, París, Gallimard, 2008. Hay traducción española. Ver nota 6.

²⁶ FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité.. Le gouvernement de soi et des autres II*, París, Gallimard, 2009.

²⁷ FOUCAULT, M., *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Evanston, 1985.

²⁸ *Parresía* [*parrésia*, en francés] es una palabra de origen griego traducida por Foucault como *le dire vrai* o *le franc-parler* -el decir veraz o franco-; etimológicamente significa “hablar libremente”, “libertad total de palabra”, ya que proviene de las raíces “*pan*” (todo) y “*rema*” (lo que se dice). Los latinos lo tradujeron como *oratio libera* o simplemente *libertas* “[...] para referirse a la libertad de aquel que habla” Es, en definitiva, “*la obligación y el riesgo de decir la verdad.*” Cfr. FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros*, .Curso del Collège de France (1982-1983); Madrid, Akal, 2011, p.263.

²⁹ FOUCAULT, M., "Le souci de la vérité.", en: *Dits et écrits 1954-1988*. Vol. II 1976-1988, ed. Daniel Defert and François Ewald, Paris, Gallimard, 2001, pp.1487-1497.

epistémicas asociadas a ella presuponen siempre un espacio público y libre. O sea, la verdad no es impolítica.

Evidentemente, la novedosa conexión kantiana no podría haberse producido sin una problematización de la misma idea de la *verdad como adecuación*. En efecto, porque el de Königsberg es consciente en la *Crítica de la razón pura* (A 58-59 / B 82-83) de que solo es capaz de ofrecer una definición nominal de la verdad como *correspondencia* mente-realidad soslayando que el objeto del conocimiento es, en parte, un constructo de los esquemas formales del sujeto, puede llegar a plantear al final de esa *Crítica* (A 820-821 / B 848-849) y en el § 40 de la *Crítica del Juicio* que *un juicio es verdadero de un modo objetivo cuando “es válido para todo ser que posea razón”*, o sea, si es capaz de provocar el asentimiento potencial de todos los otros; una fórmula que anticipa la tesis de Peirce de que la verdad es la opinión destinada a ser el punto de coincidencia final (*ultimate opinion*) de todos los que investigan.

Claro que una vez que el principio de universalización asume el papel de criterio para decidir las reivindicaciones de verdad de nuestras creencias, es el *nosotros* y la *deliberación*, y no es sujeto o yo individual, el lugar en el que puede acontecer la verdad. De hecho, en la Doctrina trascendental del método manifiesta:

“También forma parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz. Como todo perfeccionamiento del que nuestro estado sea capaz tiene que derivar de esa voz, tal derecho es sagrado e irrestringible”³⁰.

Subrayo la expresión kantiana: *existe un derecho originario de todos participar con su voz (o pluma) a la razón humana común*. La libertad de palabra y con ella el disenso son, por ello, constitutivos de la Humanidad. Exigencias del propio derecho natural.

³⁰ *Crítica de la razón pura*, A 752 / B 780. Las obras originales de Kant se citarán según la edición de la Academia (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vols. I-XXII: Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. XXIII: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, vols. XXIV-: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900-). La única excepción a esta norma es la *Crítica de la razón pura*, que, según lo usual, se citará con las letras A y/o B (según se trate de la primera o segunda edición) y el número de la página correspondiente.

Las distancias entre el criticismo kantiano y el foucaultiano resultan finalmente muy cortas. En ambos, la *voluntad de razón* es siempre el compromiso de remover todas las coacciones externas e internas que impiden la formación libre de la opinión y el ejercicio efectivo de la crítica. Como sostuvo Arendt³¹, el pensar, aunque sea hecho en soledad total, supone la existencia de otros sujetos que, vía la imaginación, se hacen presentes con sus puntos de vista; todos los cuales son cotejados y contrastados con el propio³².

El principio deliberativo de la universalización de nuestros puntos de vista no implica, con todo, reemplazar siempre nuestras percepciones de las cosas por las opiniones (aunque sean mayoritarias) de los demás. Es esta una lección que debemos aprender de Kant. Lo procedimientos deliberativos, democráticos, conducen, por lo general, a la adopción de decisiones *cualitativamente* superiores a otros procedimientos, pero no podemos extraer de ahí el argumento rousseauiano sobre la infalibilidad de la voluntad general. La deliberación es siempre una disposición a asumir la crítica de otros a nuestros puntos de vista, más que a ser persuadido por la opinión de los otros. El medio deliberativo es el mejor para descubrir en común nuestros errores. De ahí el interés kantiano por el disenso y del entendimiento común como criterio de verdad externo.

Kant es claro en el § 2 de la *Antropología en sentido pragmático*, a la hora de construir nuestros juicios podemos proceder de dos formas: mediante el egoísmo o mediante el pluralismo. El egoísmo, que siempre es una clase de arrogancia, puede ser lógico, estético o práctico. El *egoísta lógico* tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, sin percatarse de que necesita este *criterium veritatis externum*. El *egoísta estético* es aquel al que le basta su propio gusto, aislándose con su propio juicio, aplaudiéndose a sí mismo y buscando sólo en sí la piedra de toque de lo bello. Finalmente, el *egoísta moral* es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que confunde lo bueno con lo que le conviene.

³¹ Arendt, Hannah, "Verdad y política" (publicado originalmente en 1967), en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 347-402.

³² En la deliberación política, "tener en cuenta a los otros" implica establecer mecanismos institucionales (en la esfera pública es el espacio político) para tomar colectivamente decisiones (por votación o consenso), tras la participación e interlocución activa de todos los afectados (y no solo de ciertos representantes). Véase: Habermas, J., "Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia", cap. VII de *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 363-406; "Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa", en: *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, pp.231-246.

Kant denunció siempre el ego(t)ísmo. Con todo, como señalábamos *supra*, Kant no está proponiendo, tal y como dijimos al abordar su definición de verdad como *consensus gentium*, comparar nuestros juicios con otros juicios reales. Kant, como los neokantianos contemporáneos (Apel, Habermas...) no define la verdad por el asentimiento fáctico, sino que sólo sería verdadero el juicio capaz de provocar el asentimiento potencial de todos (reales y posibles). Relevante es, en este sentido, la Reflexión 2564 (posiblemente de 1769)³³, pues anticipa fórmulas contemporáneas y lo aleja del monologismo que siempre se ha visto en su obra. Señala que el juicio de los otros es un criterio externo de verdad y que resulta necesario, por ello, conducir nuestros juicios conforme a una razón participativa (*teilnehmende Vernunft*) y comunicativa (*mitteilnehmende Vernunft*; dialógica, diría Habermas), que implica: pensar por uno mismo; pensar teniendo en cuenta el juicio de otros y, finalmente, tener el derecho a dar a conocer o hacer públicos los propios juicios.

Como le comentó Arendt a Günter Gaus³⁴, en una célebre entrevista, *hay una suerte de hostilidad a toda política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones. Kant es una de ellas*. Arendt acierta. Las virtudes epistémicas necesitan de una esfera pública libre y el ejercicio de aquéllas termina favoreciendo, alimentándolas, las virtudes republicanas. Podríamos concluir, por ello, que la verdad como *consensus gentium*, como *unanimitas votorum*, que es la fórmula que utiliza en la Reflexión 2566 (1775-76), depende siempre del encuentro con los otros en la esfera pública, de su derecho al disenso. Como escribe en esa Reflexión 2566,

“Los otros (*die Andere*) no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran Consejo de la razón humana (*Rate der Menschlichen Vernunft*) y tienen *votum consultativum*, y *unanimitas votorum est pupilla libertatis. Liberum veto*”³⁵.

La verdad es pupila de la libertad; de ahí que reconozca en la deliberación la capacidad para generar acuerdos que todos los participantes pueden aceptar libremente. En la Doctrina trascendental del método y más concretamente en “el uso polémico de la razón” (A 738-739 / B 766-767), Kant escribe:

³³ AA. XVI, 418-419

³⁴ ARENDT, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 18.

³⁵ AA XVI, 419-20

“La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso [Einstimmung] de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.”³⁶

Virtudes epistémicas y virtudes republicanas se retroalimentan. Sin embargo, Latour comenta en *La esperanza de Pandora*, con razón, que los griegos inventaron dos procedimientos para hacer valer la ley y la verdad: la democracia y la demostración; pero fueron incapaces de hacer compositibles una y otra³⁷. Por eso, la primera tentativa de Platón fue presentar a la filosofía (también podríamos decir a la ciencia –en el fondo, a la *verdad*) como sustitutivo de la política. Sólo quienes con ocasión del hábil manejo de las letras y los números son capaces de salir de la caverna disfrutan de lo eterno, oyen y ven lo ideal, saben, conocen la verdad, pueden y deben gobernar³⁸.

Desde luego, Platón sabía que donde hay certeza no hay lugar para la democracia. Ésta es el reino de la sofística, de la verosimilitud. Mantuvo, como muchos pensadores contemporáneos que democracia y verdad son incompatibles. Sólo tiene sentido acudir al método democrático cuando nos enfrentamos a decisiones sobre las que existe diversidad de opiniones (*doxai*)³⁹. La democracia, como la deliberación se encuentra -como ya vio

216

JULIO
2015

³⁶ En *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, Kant es claro: “A la libertad de pensar se opone; en primer lugar, la coacción civil. Es verdad que se dice que la libertad de hablar, o de escribir, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de pensar. Pero, ¿cuánto y con qué rectitud pensaríamos si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? (*Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten!*)

Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición.” (AA VIII, 144).

³⁷ Latour, Bruno, *La esperanza de Pandora*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 261.

³⁸ Aquí la igualdad geométrica y la gramática jugaban su papel: del mismo modo que su más estricta observancia hacían posible una buena demostración o un buen discurso, nadie debe atribuirse mayor proporción que la que le ha tocado en suerte ni alterar el orden de las cosas: la Ciudad es justa porque cada parte cumple su función en ella; y los ciudadanos son justos en la medida de su participación justa en una Ciudad justa (*República*, 519e-520a). No es extraño, por ello, que en la educación del príncipe las materias esenciales sean las argumentativas: el cálculo y la dialéctica (*República*, 522c).

³⁹ Véase: GREPPI, A., “Concepciones epistémicas y concepciones doxásticas de la democracia”, en: *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, N.º. 4, marzo – agosto 2013, pp. 42-72, p. 46. Andrea Greppi sostiene que “el

Aristóteles- en el terreno de la *res litigiosa et dubia*⁴⁰. En este sentido, “con la mayoría - escribía Platón- ni tan siquiera hablo” (*Gorgias*, 473c-474a). Hay que obedecer al que sabe (*Apología* 29b; *Critón* 44 c-d; *Eutidemo* 6e; *Teetetos* 179a). En el individuo democrático el alma, que no conoce la jerarquía de la razón, los deseos y apetitos crecen sin medida (*República*, 559c-e). Además, no es la multitud o los acuerdos quienes pueden determinar qué sea la verdad o la justicia (*Gorgias* 472a), sino ellas mismas en cuanto son reconocidas por la razón. Lo que sucede es que el camino hacia la verdad (después del “olvido”) no está abierto a todos; sólo los mejores (los racionales) pueden recorrerlo (*Fedro* 276e; *Leyes* 951b-d, 961a).

Como aseguraba Kelsen siglos más tarde “*la democracia, como relativismo político, se encuentra vinculada al relativismo filosófico*”⁴¹. El relativismo compensa su incapacidad para asegurar la existencia objetiva de un mundo único e igual para todos los sujetos con la asunción de que los individuos, como sujetos del conocimiento, son iguales y que, por consiguiente, sus opiniones no valen unas más que otras. Isonomía, isegoría e isostenía son así indisociables. “El *celo que entraña la verdad absoluta* —escribe Rawls de forma contundente— *es incompatible con [la] idea de razón pública que forma parte de la ciudadanía democrática*”⁴².

La verdad es algo *demasiado sublime* para convertirlo en *leit motiv* de la acción política. Más nos valdría —escribe Rorty— abandonar el *ansia de incondicionalidad* que nos persigue desde Platón y fijarnos una meta más modesta, la de una “*nueva comunidad autocreanda, unida no por el conocimiento de las mismas verdades, sino por compartir las mismas generosas, inclusivistas y democráticas esperanzas*”⁴³.

Platón, evidentemente, combatió esta concepción doxástica de la democracia. Terminó convirtiendo a la verdad en *simple justificación ante una audiencia* o, tal y como sostiene Rorty, en un asunto de solidaridad. Lo más pernicioso, para el filósofo griego y para toda la tradición hegemónica en Occidente, consiste es convertir el *populus* (los “hombres de

ideal de una *democracia sin verdad*, que por lo demás suscribo, siempre que por verdad no se entienda la creencia de que existe algo parecido a una *Gran Verdad Única*” (p. 69).

⁴⁰ ZAGREBELSKY, G., *Contra la ética de la verdad*, Trotta, Madrid, 2010, p. 137.

⁴¹ KELSEN, H., “Los fundamentos de la democracia”, en: *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Debate, Madrid, 1988, p. 225.

⁴² RAWLS, J. *Justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 157

⁴³ RORTY, R., “Universalidad y verdad”, en RORTY, R. y HABERMAS, J. (eds.), *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amurrtortu, Buenos Aires, 2007, p. 17.

bronce”) en medida de lo verdadero y justo. La *polis* debía ser *organizada* en sus estructuras políticas siguiendo el modelo geométrico, jerárquico; o sea, en función de la pertenencia o no al selecto club de la alta cultura.

Como ha señalado Foucault, el tránsito desde el momento pericleano al platónico produce una metátesis de la idea misma de *parresía*. Hay un cierto desdoblamiento de la noción, por un lado es acción política, pero ahora también tiene una función *de psicomachia*, de formación del alma del individuo. El interlocutor no es el conjunto de ciudadanos, en su totalidad, sino el alma del príncipe, en su singularidad. La práctica parresiástica ya no se desarrolla en la escena política, sino en la práctica de la filosofía como un trabajo consigo mismo de búsqueda de la verdad absoluta. Aparece así el filósofo como parresiasta. Platón inicia de este modo un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político⁴⁴. Dio carta de naturaleza a una Constitución epistémico-política hegemónica en la cultura de Occidente basada en dos principios fundamentales; uno: *la verdad no es asunto del demos*; dos: la ciencia debe ser siempre el sustitutivo final de la *politica*. El fundamentalismo epistémico termina siendo, así, un fundamentalismo político.

Maneras (plurales) de hacer un mundo común

La mirada occidental sobre el mundo ha estado fascinada casi siempre por la unidad. Ha sufrido el *hechizo jónico*. Las nociones de *arje*, Idea, Dios, *cogito*, etc., no son sino formas canónicas de pensar lo idéntico. No obstante, el siglo XX se ha caracterizado por buscar el rescate de lo múltiple, de lo no-idéntico, de lo heterogéneo y plural⁴⁵. No se trata, en cualquier caso, de un giro propiciado por una revalorización de una sensibilidad más atenta a lo diverso, tal y como propuso Adorno en su denuncia de la incapacidad del pensamiento para aprehender conceptualmente lo más pequeño o inaprensible, o sea, para captar el *pulso de las cosas*; de lo que se trata, fundamentalmente, es *del creciente reconocimiento del primado del contexto y, con él, los hermenéuticos de tradición e interpretación*. O por decirlo al modo wittgensteiniano: nuestros juicios –incluidos los científicos– anclan en *juegos lingüísticos*, en *comunidades de sentido*, en determinadas *formas de vida*.

⁴⁴ FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 59.

⁴⁵ Muñoz, J., “Pluralidad de mundos. Notas sobre realismo y relativismo”, en: Arenas, L., Muñoz, J., Perona, A. J. (eds.), *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997, pág. 17. Véase también: *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, Antonio Machado-Mínimo Tránsito, 2002, pág. 420

Claro que los verdaderos problemas ontoepistémicos comienzan cuando se piensa y se lleva hasta el final la tesis de la naturaleza lingüística y mundo-constitutiva de esos contextos, de esos juegos, de esos paradigmas; porque: ¿qué es entonces *lo real*? ¿Se trata de una simple construcción social?

Si, como sugirió Kuhn, las comunidades científicas pueden ser aisladas e identificadas simplemente estudiando la conducta de sus miembros y sus prácticas lingüísticas e investigadoras, sin previo acceso a las teorías compartidas⁴⁶, el consenso característico de los periodos de “ciencia normal” no pueden ser concebidos como un simple resultado del compromiso con los hechos, sino como un resultado inducido en una tradición de investigación (paradigma) por el cierre de una controversia en la que los elementos retóricos, los actores y recursos movilizados no pueden ser separados de la misma discusión de la verdad. El peso de la evidencia experimental y los valores epistémicos (capacidad predictiva, simplicidad, coherencia...) han limitado hasta tal punto su papel en la “lógica” de la investigación científica que, si hemos de creer a los constructivistas sociales⁴⁷, son variables no epistémicas (intereses, necesidades financieras, carreras profesionales, etc.) las claves para explicar *causalmente* la formación y validación de las teorías científicas. Así, forzando lo que ellos mismos han llamado⁴⁸ una “interpretación radical” de Kuhn, el *constructivismo social* ha hecho de la controversia el lugar privilegiado desde donde mirar la práctica científica. Nos recomiendan que no estudiemos, por tanto, los datos o hechos en los que una teoría se apoya sino, más bien, en cómo es difundida, cuántos recursos financieros moviliza o cuántas adhesiones promueve; en último término –argumentan-, *el cierre de una controversia científica es la causa de la representación de la realidad y no su consecuencia*.

Lo paradójico es que, como han sostenido Latour⁴⁹ y Hacking⁵⁰, hay que buscar las raíces constructivistas en el mismo sujeto moderno y, en especial, kantiano. En efecto, bajo el

⁴⁶ KUHN, TH. S., *The structure of scientific revolutions*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1970. (2ª ed, rev.), pág. 175.

⁴⁷ Bajo este título agrupamos desde el Programa Fuerte de la Sociología del Conocimiento (Bloor), desarrollado en los años 70 y 80 del siglo XX, hasta los estudios de ciencia de Latour y Callon, pasando por el Programa Empírico del Relativismo de Collins y Pinch, desarrollados desde los 80 hasta hoy.

⁴⁸ Vid. Pinch, T., “Kuhn -The Conservative and Radical Interpretations: Are Some Mertonians ‘Kuhnians’ and Some ‘Kuhnians’ Mertonians?”, en: *45 Newsletter*, 2/1 (1982), págs. 10-25. Sobre la existencia de dos Kuhn, uno moderado y otro radical es útil la lectura del artículo de Tim Maudlin “Kuhn defanged: incommensurability and theory-choice”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 94 (1996), págs., 428-446.

⁴⁹ Latour, B., *Ciencia en acción*, Barcelona, Labor, 1992, post scriptum, págs. 248-249.

⁵⁰ Hacking, I., *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001, pág. 78.

techo de la *casa solariega* de Kant, la macrosociedad de Durkheim, las *epistemes* de Foucault, la praxis de Dewey, los juegos de lenguaje de Wittgenstein o las comunidades científicas de Kuhn, podían capitalizarse como recursos explicativos y doblarle el espinazo al fundamentismo epistémico y al mononaturalismo realista. Evidentemente, solo una vez destrascendentalizado y situado social, lingüística y culturalmente aquél sujeto.

Es, en este contexto, el *yo transcendental* es sustituido por un *nosotros intrascendental*⁵¹, ya que aquél deja de ser entendido al modo realista como un *encuentro con una realidad en sí*, independiente, y pasa a concebirse como una simple *conversación entre colegas* o miembros de una *misma* comunidad cognoscitiva. La fórmula baconiana, que Kant recogiera como lema de segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “*De nobis ipsis silemus*”, se transforma en esta otra: *Solus de nobis ipsis loquemur, dictum* que sirve en bandeja el relativismo y la inconmensurabilidad, pues, el mundo pasa a ser dispensable a la hora de justificar una objetividad y verdad de unas creencias que ahora resultan productos de la convención y del acuerdo de una comunidad que comparte un mismo lenguaje, y, por ende, una misma *apertura de mundo*.

Evidentemente, son innegables los logros del constructivismo social, pero el *papel de la realidad no puede ser insignificante*. Es evidente que entre las formas aceptables de realismo no figura para Muñoz la adecuacionista, porque “*las representaciones son tales representaciones (o estados con un contenido de información semántica) en la medida en que portan efectivamente tal información y no en la medida en que refiguran correcta o incorrectamente el mundo*”.

Ahora bien, ¿cómo puede hacerse compatible el pluralismo ontoepistémico con un cierto tipo de *realismo mínimo*, de *realismo sutil* y, sobre todo, con una idea fuerte, normativa, de verdad?

Desde luego, la hipótesis goodmaniana de la *pluralidad de mundos* y, por consiguiente, de la *fabricación de hechos*, no es incompatible con la idea sostenida en *Maneras de hacer mundos* (1978) de que “*los hechos son facticios, artificiales*”, pero no

⁵¹ Fórmula pregnante que utiliza Muguerza para dar título a su trabajos conmemorativo del bicentenario de la muerte de Kant; véase: Muguerza, J., “Del yo (¿trascendental?) al nosotros ¿intrascendente?). La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo”, en: *Daimon*, 33 (2004), págs. 135-155.

ficticios. El mismo Goodman considera (cap. 6) que es menester distinguir ambas categorías, pero sin apoyarse en la idea de que la ficción se fabrica mientras que los hechos se encuentran. Su tesis básica, que hace su constructivismo compatible con el realismo es que tenemos la capacidad de fabricar hechos, pero esa capacidad no es ilimitada: *no todo mundo es posible*.

Pero, entonces, ¿cuál es el límite? Consideramos que tanto los problemas de inconmensurabilidad como la *dispensabilidad* de la verdad, en los que se han enzarzado realistas ingenuos e idealistas, surgen de una manera sesgada e *intelectualista* de contemplar la conexión entre teoría y mundo, pues conciben el conocimiento como simple representación de la naturaleza, sin reparar en lo que Hacking ha llamado nuestra *intervención* en ella.

Pero es que, además, la verdad tiene una dimensión decididamente pública; pública es la búsqueda de creencias informativamente cargadas y de los procesos fiables que llevan a ellas. Como públicas son también las reglas de juego que comparten los agentes cognitivos, lo que no deja de situarnos muy lejos de la perspectiva “ego(t)ísta”. Ahora bien, cohonestar intuiciones y prácticas, de un lado, y reglas y normas sistematizadas, de otro, conlleva ineluctablemente la puesta en cuestión común de esas instituciones y prácticas y la libre discusión pública sobre el mejor modo de entenderlas y justificarlas —o criticarlas— normativamente. O sea, con conduce a compartir de alguna manera un *mundo común*.

221

JULIO
2015

Es más, lo que llamamos “mundo” y los objetos particulares que forman parte de él no pueden ser considerados, al margen de esas redes sociocognitivas, como *ensidades* que sólo se desnudan —como en un *peep-show*— ante la mirada atenta de investigadores ejemplares. Los objetos de conocimiento científico cobran realidad en las redes en las que se enrolan, no poseen los rasgos clásicos de la objetualidad: independencia y permanencia; en definitiva, sustancialidad. Ahora bien, esto, que ciertamente no sorprende para instituciones humanas (siempre asociadas a la convención), incluso para productos humanos de síntesis, como yogures, animales clonados, etc., todavía sorprende cuando hablamos de neutrinos, microbios, ácido láctico, árboles u hormigas, que tradicionalmente han sido pensados bajo la categoría de “naturales”. Latour habla de ellos como “cuasi-objetos”⁵². Lo hace por su carácter híbrido: nosotros los construimos colectivamente, pero no pueden considerarse una fabricación social

⁵² LATOUR, B., *Ciencia en acción*, Barcelona, Labor, 1992, Post scriptum, p. 253.

sin más. No son fetiches (*ficciones sociales*), pero tampoco “cosas autosubsistentes”, *facta*. Son *factiches*, dice Latour⁵³.

Si estudiamos la ciencia en acción, es decir, redes socio-cognitivas no estabilizadas (“cajanegrizadas”) descubrimos, por tanto, que la actividad de los científicos en los centros de investigación consiste en *construir social y públicamente hechos*, enrolando humanos y no humanos, científicos y legos. El resultado final –el producto– son hipótesis o principios en los que se oculta la autoría, el proceso de construcción. Se publican como si hubiesen podido ser formulados hace siglos o por el mismo Dios. Son, como suele decirse, *verdades*: “*La molécula del ADN tiene una estructura de doble hélice*”; “*La fiebre puerperal tiene un origen microbiano*”, etc. Pero, son construcciones. Lo que sucede es, que en determinadas fases de estabilización de la red permanece oculta su génesis: no llevan su enunciación hacia las condiciones de producción y, por tanto, a su cuestionamiento. Si así fuera, se mostraría que cualquier enunciado puede ser *hecho* o *ficción*, en función de la fuerza y la forma en que se inserte en la red junto a otros enunciados. Por sí mismo, no es ni *factum* ni *fetiché*: son otros los que lo convierten en una cosa o la otra⁵⁴. Podríamos decir que, como sucede en Internet, los objetos se transforman en *ensidades* (nodos) cuando son estans hiperenlazados, cuando se transforman en un auténtico *hub*⁵⁵. Estaríamos, en todo caso, ante un proceso de *referencia circulante* en el que un signo es usado en una red socio-cognitiva para apoyar o apoyarse en otros textos, archivos, documentos y artículos, forzando a los agentes de esa red a transformar en *conocimiento* lo que en principio es solo *opinión*.

A pesar de todo, como ha argumentado recientemente Bernard Williams⁵⁶, reconduciendo críticamente la lectura posmoderna de Nietzsche, la cooperación social requiere confianza entre los miembros de la comunidad y la condición de posibilidad de esa mutua confianza no es otra que dos virtudes epistémicas presupuestas en el mismo concepto de verdad: la veracidad y la exactitud. ¿Qué sociedad habría en aquellos casos en que los padres ofreciesen a sus hijos informes contradictorios en presencia de objetos como el fuego? Sin la predisposición a adquirir información correcta y a socializar la que ha resultado exitosa

⁵³ David Locke en su *Science and Writing* (1992), habló de *quasifacts*. Véase: *La ciencia como escritura*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 20.

⁵⁴ LATOUR, B., *Ciencia en acción*, p. 27.

⁵⁵ LATOUR, B. y HERMANT, E., “Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones”, en: GARCÍA SELGAS, F. J. y MONLEÓN, J. B. (eds.), *Retos de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1999, p. 71.

⁵⁶ Williams, B., *Truth and truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

mal podríamos hablar de instituciones sociales. Todo, en principio vale; pero, finalmente, no todo vale lo mismo. Y, en cualquier caso, valen mientras aporten información que podamos compartir por orientar exitosamente nuestras intervenciones en el mundo.

El deseo individual de adquirir creencias que puedan ser justificadas ante un público (nuestros hijos, nuestros conciudadanos o la comunidad científica), no puede ser separado de la necesidad (biológica y social) de adquirir y transmitir creencias que no sean falsas. La moraleja del cuento que todos aprendimos de niños sobre la conveniencia de no mentir con eso de “*¡qué viene el lobo!*” si no queremos correr el riesgo de quedarnos solos cuando más necesitamos la ayuda de los demás, parece trascender el simple ámbito de la corrección moral. Las virtudes epistémicas terminan siendo, por simples mecanismos de cooptación o selección del carácter, virtudes públicas. Nos dan acceso a un *mundo común*”.

Vivir juntos –sostuvo Arendt- significa en esencia compartir un mundo de cosas como quien comparte una mesa; como ésta, aquél une y separa a los hombres al mismo tiempo. La objetividad del mundo subyace a y queda confirmada precisamente por la multiplicidad y disparidad de perspectivas que tienen sobre él. *El ser se hace de muchas maneras pero de cualquiera*.

Este *dictum* compendia todo un *ejercicio de diplomacia* para la que el *multiculturalismo relativista* y el *mononaturalismo realista* resultan claramente insatisfactorios. Lo que hoy necesitamos es poner fin a esas dos concepciones. Es preciso superar todos los dualismos (“saber/poder”, razón/fuerza, ciencia/ideología, naturaleza/sociedad), porque han llevado tanto en el orden teórico como en el práctico-político a una misma dirección pero con un doble sentido: renunciar a cualquier modo de hacer compatibles el pluralismo con la verdad.

“En lugar de preguntar –escribe Rorty-: “¿Existen verdades ahí fuera que nunca descubriremos?”, preguntaríamos: “¿Hay modos de hablar y actuar que aún no hayamos explorado?”. En vez de preguntar si tenemos ya ante nuestros ojos la naturaleza intrínseca de la realidad (la contrapartida secular a preguntar si las cosas son, según frase de Virgilio, *juzgadas de otro modo por los dioses*), preguntaríamos si cada una de las distintas descripciones de la realidad que empleamos en nuestras

diversas actividades culturales es la mejor que cabe imaginar, el mejor medio para los fines a los que sirven tales actividades.”⁵⁷

Gestionar el conflicto de interpretaciones posmoderno no implica necesariamente renunciar a la idea de verdad⁵⁸. Renunciar a ella, creerla incompatible con la democracia, tal y como hace tanto a la concepción epistémica como la doxástica, implica renunciar a la idea de crítica. Si lo peor del fundamentalismo es su dogmatismo, lo peor del relativismo es su escepticismo y, en último término, su conformismo. Nos hace impotentes para luchar argumentativamente (racionalmente) contra la “verdad establecida”. Todo sería un simple juego de intereses y la democracia (representativa) un medio para resolver qué grupo o facción social hace prevalecer los suyos (por muy poco universalizables que sean) durante un tiempo determinado. Para una concepción falibilista de la democracia, como la que aquí defendemos, no hay democracia deliberativa sin una búsqueda de la verdad, sin crear mecanismos institucionales que impidan inmunizarnos frente a la crítica, y no es posible tener como meta la verdad si no creamos espacios políticos de disenso. Internet ha sido, a este respecto, paradigmático.

Popper, refiriéndose a la necesidad de las actitudes críticas en el mismo seno de la ciencia, como garante de la objetividad y verdad, escribe:

224

“Y –extraña ironía- la objetividad se halla íntimamente ligada al aspecto social del método científico, al hecho de que la ciencia y la objetividad científica no resultan (ni pueden resultar) de los esfuerzos de un hombre de ciencia individual por ser objetivo, sino de la cooperación de muchos hombres de ciencia...”

JULIO
2015

Pese a ello, siempre habrá quienes arriben a juicios parciales o aun arbitrarios, pero ello no puede evitarse y, en realidad, no perturba seriamente el funcionamiento de las diversas instituciones sociales creadas para fomentar la objetividad y la imparcialidad científicas; por ejemplo, los laboratorios, las publicaciones científicas, los congresos. Este aspecto del método científico nos muestra lo que puede lograrse mediante instituciones ideadas para hacer posible el control público y mediante la expresión abierta de la opinión pública.”⁵⁹

⁵⁷ RORTY, R., *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 18.

⁵⁸ Véase LATOUR, B., “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, en: *Critical Inquiry*, 30/2 (2004), pp. 235-248.

⁵⁹ POPPER, K.R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, pp. 385-386.

Los mecanismos institucionales favorecedores de la flexibilidad interpretativa forjarían un carácter republicano en el que las virtudes epistémicas de estar bien informado, independencia de juicio, imparcialidad, asunción de la crítica, etc., redundarían en la vida pública al generar un *tipo democrático de personalidad* que asumiría los principios de una nueva constitución epistémico-política:

1. La verdad no es de este mundo, pero se manifiesta a través del error. Es contrafáctica.
2. Es humano equivocarse. Somos falibles.
3. No hay ninguna autoridad ni certeza. El saber no conoce monopolios.
4. Es imposible evitar todo error.
5. Ante los errores, es preciso una rectificación, no una ocultación de los mismos.
6. Necesitamos la alteridad para desvelar errores. Siempre cuatro ojos ven más que dos. Cien mejor que uno.
7. Debemos promover instituciones que fomenten la controversia, la flexibilidad interpretativa y el disenso.
8. Estamos obligados a aprender de nuestros errores
9. Nunca estamos en la verdad, pero su búsqueda es una obligación de todos.

225

JULIO
2015

La conclusión parece clara: cualquier consenso, salvo el inefable e inalcanzable consenso final, por bien que pueda estar durante un tiempo justificado, acabará resultando falso y forzará la necesidad de nuevos consensos. El disenso y la falsedad siempre nos devuelven al terreno de la opinión y con ella al terreno de la política⁶⁰. La democracia, en este sentido, ha de ser considerada como la mejor respuesta a los desmentidos de la experiencia. Cuando más asentadas parecen estar nuestras creencias, el *mundo objetivo* se resiste, nos desafía y nos obliga a conjeturar de nuevo. Nunca podremos salir de la caverna, pero sí construir (horadando sus paredes) espacios más luminosos y habitables.

⁶⁰ HABERMAS, J. “El giro pragmático de Richard Rorty”, en RORTY, R. y HABERMAS, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, pp. 107 y sigs.

