

## **UN SUJETO ANDA SUELTO**

**Jesús Zamora Bonilla**

**Universidad Nacional de Educación a Distancia**

### **Uno. Ya no quedan *gentlemen* como los de antes.**

Muy probablemente, una de las mayores atrocidades cometidas recientemente en el terreno de la filosofía de la ciencia haya sido la pretensión de Popper de crear una “epistemología sin sujeto cognoscente”, pretensión justamente criticada por Fernando Broncano en el artículo que comentamos. Esta fiebre senil del platonismo que el bueno de Sir Karl experimentó hacia la última etapa de su evolución filosófica fue, también muy probablemente, una reacción exagerada a la otra gran aberración epistemológica que florecía como setas alucinógenas entre las hierbas y pastillas del festival de Woodstock y entre la arena descubierta bajo los adoquines del París del 68: la mezcla sociologista-relativista alimentada por las teorías de Thomas Kuhn y Michel Foucault, y celebrada con el libertinaje epistemológico de Feyerabend y de muchos otros que vinieron después. Al fin y al cabo, lo que andaba buscando el sexagenario Popper era alguna forma de definir el concepto de “conocimiento objetivo”, un conocimiento que estuviese a salvo de las veleidades y caprichos humanos. Lamentablemente, la teoría que desarrolló no era mucho mejor que la de su antecesor Platón, e incluso en cierto

sentido era más ingenua. Confesaré que, en realidad, si atendemos sólo al sentido estético, es una teoría que me gusta: hay algo de grandioso en esa imagen de la realidad como constituida por tres mundos (no dos, como en el Mito de la Caverna), cada uno independiente de los demás, pero que, por algún tipo de milagrosa magia (la explicación racional de la cual es lo que falta fundamentalmente en la teoría), mantienen íntimas relaciones. El problema, tanto en el caso de Platón como en el de Popper, es, obviamente, que *en la práctica* nosotros estamos encerrados en el mundo “incorrecto” (por así decir): el mundo sensible, en el caso del ateniense, y el Mundo-2 (psicológico, y tal vez social), en el caso del vienés, y los otros mundos son en realidad completamente inaccesibles desde nuestra posición: sólo podemos *imaginárnoslos*. En particular, ese popperiano Mundo-3 de las verdades objetivas, de las teorías lógicamente coherentes, etc., que de manera olímpica subsistirían imperturbables ante nuestras vacilaciones, dudas y errores, es, igual que el Mundo-1 de la realidad física, un mundo del que tan sólo podemos *hacer conjeturas* (en buen espíritu popperiano), y dichas conjeturas siempre son “de alguien”, siempre tendrán algún “sujeto”.

Ahora bien, reconocer que el Mundo-1 y el Mundo-3 son ficciones no quiere decir que sean inútiles. El Mundo-2 de Popper es, en cierto sentido, la misma realidad que el barco de Neurath, sólo que llevando a babor y a estribor sendos barcos fantasmas hacia los que los marineros tienden a remar, sin alcanzarlos nunca, y sin ni siquiera aproximarse, pero consiguiendo, gracias a esos alucinados esfuerzos, descubrir nuevas vías de agua, repararlas a veces, y sobre todo, desplegar una mejor coordinación en los movimientos de los remos. Nosotros, los marineros de ese barco, o náufragos en la Isla Desierta del Mundo-2, somos los únicos y auténticos sujetos del conocimiento. La epistemología de las últimas dos décadas ha tomado buena nota de ello, y, con Fernando Broncano como exponente principal de este tipo de análisis en el ámbito hispánico, ha

considerado que una de sus principales tareas era el análisis de tales sujetos. El texto de Broncano acierta también al llevarnos a distinguir dos sentidos en los que la expresión “ser el sujeto de la ciencia” puede ser relevante: podemos hablar del sujeto *epistémico* (¿quién es el que sabe cuando decimos que “se sabe” tal y cual?), pero también podemos hablar del sujeto de la ciencia en el sentido de quién es quien tiene la *responsabilidad* de las acciones y decisiones que se llevan a cabo “en nombre de” la ciencia. En otras partes hemos discutido Broncano y yo, juntos o por separado, acerca de la primer cuestión, así que en este breve texto me centraré más bien en la segunda. No puedo sino estar de acuerdo con él en la tesis de que la ciencia moderna, es decir, la ciencia tal y como la conocemos, comienza, hacia la mitad de la Edad Moderna, con la constitución de algo que podemos denominar “la esfera pública”, si bien no estaría muy contento (y pienso que Fernando seguramente tampoco) con la idea de que antes de ese período no puede hablarse de “lo público”, o de la contraposición “público/privado”, sino que creo más bien que esa constitución se llevaba a cabo de formas diferentes en otras épocas (al fin y al cabo, el ágora ateniense, el foro romano, la *ecclesia* cristiana, la ciudad medieval, y muchas otras instituciones, pueden entenderse precisamente como modos alternativos de constituir “lo público”). Seguramente lo más característico de la ciencia moderna, en este sentido, sea más bien que genera un nuevo tipo de “constitución pública de la *evidencia*” (en el sentido anglosajón del término): lo importante no es que ahora esté regulado de modo público lo que se admite como prueba (al fin y al cabo, antes también lo estaba, pensemos, por ejemplo, en la reglamentación de los concilios o la de los torneos), sino el hecho de que ahora sólo se admitirá como prueba *aquello que pueda ser presentado de manera inmanente desde dentro de esa esfera*, sin acudir a una fundamentación trascendente, sea la de la autoridad divina o la de la fuerza del señor feudal (si es que hay alguna diferencia

práctica entre estas dos últimas). Naturalmente, esto es una ficción como cualquier otra: se está presuponiendo la posesión de una “luz natural” igual para todos los seres humanos, e independiente de la cultura, la raza, la época, o lo que sea, de modo que implícitamente se está presuponiendo que “cualquiera” podría participar, “en principio”, en esa esfera pública en la que se constituyen los experimentos o argumentos científicos.

Desde luego, el propio Robert Boyle sería plenamente consciente (llegado el caso) de la ficción que representaba esta idea tan kantiana de que “la objetividad consiste en lo que *cualquiera* se vería forzado a admitir”. Al fin y al cabo, el primer y genial ejemplo de institución concebida como un “control de calidad” en la realización y replicación de experimentos consistió en la idea de contar siempre como testigo con un *caballero*: un curioso “cualquiera” que no estaba “contaminado” por la incultura de los artesanos que realmente fabricaban y manipulaban los aparatos, ni por los prejuicios de los “filósofos” cuyas teorías e hipótesis podían verse confirmadas o desmentidas por los resultados de los experimentos. El caballero (*gentleman*) era alguien que no tenía nada que perder por describir sinceramente lo que observaba en el laboratorio (ni siquiera podía perder tiempo y dinero: al fin y al cabo vivía sin trabajar), pero sí tenía mucho que perder si mentía (a saber, perdería el bien que lo caracterizaba precisamente como caballero: el honor). Dicho en términos de la moderna economía del conocimiento científico, Boyle fue no solamente un genio en el diseño “tecnológico” de los experimentos, sino que concibió acertadamente el método experimental como un ejemplo de lo que hoy llamaríamos *diseño de mecanismos*, es decir, diseño de unas “reglas del juego” que definen una determinada institución, y que garantizan que se obtiene un resultado que valoraremos de forma positiva. Podríamos decir que el problema con el método experimental en los siglos posteriores, y sobre todo en nuestra época, no es tanto el problema epistemológico de qué es lo que puede “garantizar” la

replicabilidad, sino más bien el problema de cuál debe ser el “cualquiera” que ponemos a dar fe de lo que se cuece en el laboratorio. Al fin y al cabo, la solución de Boyle pudo funcionar en su época porque los fundadores de la Royal Society tenían la suerte de vivir en una época en la que había más caballeros que científicos, pero, para nuestra desgracia, hoy en día lo que hay son muchos más científicos que (verdaderos) *gentlemen*. ¡Ay! Si tuviéramos una provisión ilimitada de David Niven para llevar a los laboratorios, gente como Harry Collins o Steven Shapin no habrían tenido más remedio que mantener la boca cerrada (o no).

Pero volvamos a la cuestión de la “esfera pública” (expresión esta, por cierto, que no deja de traicionar un cierto resquicio de inconsciente platónico: al fin y al cabo, ¿por qué lo público tiene que ser una “esfera”, y no una estrella de David, un donuts, un laberinto, un *ring*, o simplemente un garabato?; seguramente es porque todos los puntos de la esfera equidistan del centro, pero hay pocas instituciones públicas tan igualitarias). El ejemplo de Boyle con sus *gentlemen* nos apunta directamente al tema de la responsabilidad. La cuestión no es quién es “el que sabe” que los experimentos han dado tales y cuales resultados: el diseño institucional de Boyle tiene como objetivo garantizar que *todo el mundo* (que quiera molestarse en saberlo) lo puede saber, y en esto no hay dudas de que tenemos un “sujeto plural”, encarnado sobre todo en la Royal Society, cuyos miembros serían los pocos que se molestaran en leer los *Proceedings*. La cuestión que me interesa es, más bien, la de *quién es el responsable de que en estos Proceedings diga una cosa en vez de otra*. Ese mismo diseño institucional se encarga de hacer un *reparto de responsabilidades* lo más nítido posible: el “filósofo” diseña el experimento, el “artesano” (el “técnico de laboratorio”, diríamos ahora) construye los aparatos y los manipula, y el “caballero” testifica el resultado. Cuando el suministro de caballeros se agotó (o se aburrieron de la novedad y volvieron a las cacerías), hubo que

diseñar otros mecanismos, pero en general, el sistema científico, entendido como una *institución* o un conjunto de instituciones, funciona (o debería funcionar) precisamente de tal manera que esté siempre claro quién tiene que recibir qué premios o sufrir qué castigos según qué resultados se obtengan. Hablar de “responsabilidad” en cierta esfera es pura retórica si no especificamos claramente *de qué* debe ser cada uno responsable, y cómo debe *responder* cuando llega el caso. Hablemos, pues, de eso.

### **Dos. Hijo por hijo, cliente por cliente.**

El primer documento sistemático sobre atribución de responsabilidades que se conserva es el famoso *Código de Hammurabi*. Como se sabe, en él se codifica la noción de justicia como *simetría* en el castigo: si un arquitecto construye una casa y ésta se derrumba, se le tirará la suya; si además muere un esclavo sepultado por los escombros, se matará también a un esclavo del arquitecto; y si el que muere es el hijo del dueño de la casa, se matará al hijo del arquitecto (naturalmente, si muere el propio dueño en el derrumbe, quien será ejecutado será el propio arquitecto). Además de forzarnos a imaginar a un arquitecto tan chapucero como el Numerobis de *Astérix y Cleopatra*, pero en babilonio, esta curiosa idea de la justicia nos choca por la idea de que quien es considerado como *víctima* es siempre el comprador de la vivienda, y no sus infortunados esclavos e hijos. Pero, en fin, nuestra noción de ciudadanía (¿acaso más “correcta” en un popperiano Mundo-3?) estaba todavía demasiado lejos. Lo importante es que la noción de *responsabilidad* aparece aquí de modo meridianamente claro, y no sólo al modo, digamos, popular (“el que la hace, la paga”), sino que detrás de la famosa estela negra del Museo del Louvre se percibe toda una tradición previa de reflexión meticulosa acerca de las *consecuencias lógicas* de esa idea.

A veces se afirma que una de las principales innovaciones de la Modernidad fue precisamente la de centrar la responsabilidad en el individuo: uno (p. ej., el hijo del arquitecto) no debía pagar por las culpas de otros, sino que solamente tendría que rendir cuentas de sus propias decisiones. El individuo moderno nacería, así, como un núcleo de responsabilidad totalmente cerrado. Pero esta historia es demasiado simple. También es verdad que una de las innovaciones de la Edad Moderna, y una que seguramente ha contribuido a cambiar nuestra concepción de la existencia humana en mucha mayor medida que cualesquiera elucubraciones filosóficas, fue la invención, en la propia Holanda de Spinoza, de la *sociedad anónima*, o, más exactamente, de las *sociedades mercantiles de responsabilidad limitada* (clase a la que pertenecen tanto la “sociedad anónima” como la “sociedad limitada”; la diferencia entre ambas es que, en el caso de las primeras, los propietarios de las acciones pueden venderlas con total libertad, mientras que en las segundas necesitan la aprobación de los demás socios). Como veremos, este invento consistió más bien en la *enajenación* de ciertas responsabilidades de los individuos, para ser transferidas a una entidad imaginaria. Figúrese el lector que yo decido dedicarme al negocio de la compraventa de tulipanes, previendo una escalada en sus precios, y pido prestada una enorme cantidad de dinero a amigos y conocidos, con la cual compro miles de bulbos de tulipanes y la tierra y los materiales necesarios para cultivarlos, pensando devolver el préstamo con una parte de los ingresos que obtenga al venderlos cuando florezcan. Por desgracia, mientras las plantas están creciendo, el precio de los tulipanes cae hasta una ridícula fracción del que alcanzaron la temporada anterior, y como resultado, no puedo hacer frente a mis deudas. El haber sido tan incauto me lleva a tener que hacer frente a mis deudas con todos los bienes que posea, y puedo incluso terminar en la cárcel si la venta de mis propiedades no genera dinero suficiente como para satisfacer a todos mis acreedores. Los holandeses, gente

lista, se dieron cuenta de que el mundo de los negocios era tan arriesgado que, puesto que la gente veía peligrar todo su patrimonio, su libertad e incluso su vida por un golpe de mala suerte, eran muy pocos quienes se decidían a convertirse en empresarios, pero, si las consecuencias negativas del riesgo pudieran limitarse de alguna manera, el incremento de la actividad comercial e industrial que se derivaría de ello superaría considerablemente a las pérdidas debidas a los fracasos. Este argumento justificó la invención de una institución en la que un número de socios aportan cierto capital (digamos, 10.000 euros cada uno, aunque no es necesario que las cantidades sean iguales) para crear una empresa, la cual puede actuar a continuación como una entidad con “personalidad jurídica”, esto es, con la capacidad de firmar contratos, o sea, con la capacidad de *adquirir derechos y deberes* (“responsabilidades”), de manera totalmente independiente de los deberes y derechos de los socios. Y lo más importante: en el caso de que la empresa vaya mal, no se liquidarán los bienes *de sus dueños* para hacer frente a las deudas, sino tan sólo el patrimonio *propiedad de la empresa*. Cada socio, por lo tanto, sólo puede perder como máximo la cantidad que ha aportado, pero el resto de sus bienes están a salvo; así pues, los socios tienen “responsabilidad limitada”. Y si la *gestión* de la empresa ha sido imprudente o fraudulenta, serán los *administradores*, y no los dueños, quienes deban responder personalmente. Nació así también la distinción entre la responsabilidad *civil* y la *penal*: la primera la pueden tener estas nuevas entidades (de hecho, puede tenerla cualquier cosa que nos inventemos, sobre todo si hay algún mecanismo para obligarla a pagar). La segunda, en cambio, está centrada en el individuo, pues es el único al que se puede meter en la cárcel, ejecutar, o dar de latigazos.

El ejemplo de la empresa de responsabilidad limitada nos hace ver que los “sujetos de responsabilidad” pueden ser tanto individuales como colectivos, y que el



nacimiento de uno de los segundos sólo requiere, desde el punto de vista jurídico, *la decisión convencional de actuar “como si” tales sujetos colectivos existieran*. Esto es mucho más sencillo y claro, ontológicamente hablando, que la existencia de “sujetos colectivos cognoscentes”, aunque, incluso si aceptamos la existencia de estos últimos, también creo que podemos reducirlos a la decisión *de ciertos individuos* de actuar “como si” hubiera sueltos por ahí sujetos colectivos que “supieran” (y tal vez “percibieran”, “razonaran”, “desearan”, etc.) cosas. En realidad, lo importante para que en una sociedad existan “sujetos de responsabilidad” colectivos es que los miembros de aquélla admitan que *en ellos mismos, como individuos*, pueden emerger derechos y deberes que se corresponden con deberes y derechos de aquellos sujetos colectivos. No hay ejemplo más evidente que los recibos que nos llegan cada mes de las empresas a las que hemos adquirido bienes o servicios.

Puede argumentarse que no tiene sentido afirmar que cierto sujeto posee responsabilidades y negar al mismo tiempo que posea conocimiento. Por ejemplo, si yo tengo el deber (sagrado) de pagar el recibo de mi tarjeta de El Corte Inglés, entonces El Corte Inglés tiene derecho a cobrármelo (pues *mi* deber y *su* derecho no son nada más que dos formas de describir una *única* realidad); pero, si esto es así, parece que también podemos afirmar que El Corte Inglés *sabe* cuánto tiene que cobrarme (y además nunca se ha equivocado, el muy ladino). Es incluso posible que ningún empleado de la empresa conozca expresamente mi deuda, pues al fin y al cabo todas, e incluso sus notificaciones, son tramitadas por programas informáticos, así que éste es un ejemplo claro de “sujeto colectivo cognoscente”. Pero creo que todo el mundo aceptará que *no hay absolutamente ninguna forma de distinguir* entre un estado del mundo en el que “todos actuamos *como si* (hubiera una entidad llamada) El Corte Inglés (y ésta) conociera mi deuda, pero eso es sólo algo que *meramente* nos imaginamos” y un mundo

en el que nos imaginamos exactamente lo mismo, y actuamos exactamente del mismo modo, pero eso que nos imaginábamos resulta que *es real* (con algún tipo de realidad que trasciende la experiencia de los individuos). Así pues, un sano *instrumentalismo* parece ser una buena postura en muchos ámbitos de la epistemología, y no dejará de serlo cuando nos preguntemos por la existencia de los “sujetos colectivos”.

¿Qué lecciones podemos sacar de aquí para el caso de la ciencia? La consecuencia es que lo que debemos preguntarnos es *de qué responsabilidades* estaremos hablando exactamente, *qué sujeto colectivo* es exactamente el que tiene que “responder” por ellas, y *en qué consiste* exactamente la “*respuesta*” que tendrá que dar llegado el caso. En el ámbito de las relaciones empresariales, cuatrocientos años de codificación del derecho mercantil han dado soluciones muy precisas (que no uniformes) a estas preguntas; en cambio, mi experiencia con los “estudios sociales de la ciencia” me hace sospechar que los defensores de la idea de “sujetos colectivos” en este ámbito tendrían notables dificultades para siquiera vislumbrar las líneas maestras de una explicación similar. En parte esto puede deberse a que, por suerte o por desgracia (yo creo más bien que lo primero) la ciencia moderna no ha crecido acompañada por una regulación legal explícita, un “código científico” paralelo al “código mercantil”. Pero también puede ser porque, sencillamente, *no existan en el caso de la ciencia “sujetos de responsabilidad” tan bien delimitados como en el caso de la economía* (y un “sujeto de responsabilidad” *mal* delimitado no es solamente una ficción, sino una ficción borrosa; vamos, un fantasma; lo que no quiere decir que no produzca efectos reales que deban ser identificados con claridad). Una tercera explicación puede ser la de que quienes se dedican a los “estudios sociales de la ciencia” tienen en general unos tremendos prejuicios contra la idea de que hay que buscar explicaciones simples y, en la medida de lo posible, identificar y aislar los diversos factores causales que andan entremezclados

en las realidades que observamos (recuerdan en esto a aquel filósofo francés que le entregó a un alumno un manuscrito suyo para ver si lo entendía, y cuando el joven respondió que sí, le dijo: “entonces tendré que oscurecerlo más”). Sea como sea, creo que una buena línea de trabajo para los que nos dedicamos a este campo será el de intentar responder a las preguntas indicadas al principio de este párrafo. Naturalmente, no pretendo que la comparación con el caso de las empresas mercantiles tenga que ser llevada demasiado lejos; tan sólo se trata de utilizar la comparación para indagar de qué manera se han hallado en estos dos ámbitos sociales tan diferentes soluciones distintas a problemas que son estructuralmente idénticos. Y aunque sólo sea por fastidiar, dedicaré el último apartado a presentar una especial dificultad conceptual con la que nos podemos tropezar al recorrer ese camino.

### **Tres. La deliberación pública y el dilema discursivo.**

El filósofo australiano Philip Pettit ha defendido en sus escritos recientes la idea de que una característica esencial que necesita un grupo para convertirse en un *agente* colectivo es el de que sus decisiones sean “*contestables*”, lo que quiere decir que *estas decisiones deben ser el resultado de un argumento estructurado racionalmente*, de modo que quienes no estén de acuerdo con aquéllas, puedan (en principio) ofrecer razones en contra (ver, sobre todo, su artículo “Groups with Minds of their Own”, en Schmitt F. (ed) *Socializing Metaphysics*, 2003, Rowman and Littlefield, pp. 167-93, o bien pinchar en <http://www.princeton.edu/~ppetit/papers/GroupMinds.pdf>). Es una pena que el tema no haya merecido casi ninguna atención por parte de quienes se dedican a los “estudios sociales de la ciencia”, y hasta ahora ha permanecido casi exclusivamente en el terreno de la filosofía política y la filosofía de las ciencias

sociales, pero creo que la idea dará mucho que hablar en nuestro propio campo dentro de poco. El mismo Pettit, junto con otros autores, ha dedicado gran esfuerzo a analizar un serio problema analítico que padece la propia idea de una “argumentación pública”, problema que ha recibido los nombres de “paradoja doctrinal” o “dilema discursivo”. Al contrario que Habermas, Pettit no comete la ingenuidad de suponer que los individuos que forman un colectivo, dejados llevar solamente por los intereses de la “acción comunicativa”, tendrían que llegar necesariamente a un acuerdo, de modo que sus definitivos juicios colectivos serían unánimes e internamente consistentes. Antes al contrario, lo que es de esperar es que los miembros de un grupo tengan opiniones enfrentadas en muchos temas, no sólo en cuanto a sus preferencias o valores, sino también en relación con las proposiciones meramente fácticas, que describen cómo son las cosas. La pregunta que debemos formularnos es de qué modo puede organizarse, con vistas a la emisión de un *juicio colectivo “contestable”* (es decir, apoyado por argumentos, los cuales se supone que también estarán colectivamente adoptados por el grupo), un grupo cuyos miembros tienen opiniones tal vez contrarias. Veamos cómo esta “forma de organización” no puede ser la que tal vez se nos ocurriría de modo intuitivo: que cada proposición que deba considerar el grupo sea sometida a votación, de tal modo que el grupo acepte una proposición si y sólo si una mayoría de sus miembros la acepta.

Imaginemos un comité de tres matemáticos que deben decidir si una supuesta prueba de un teorema es correcta (para que no se diga que nos echamos a temblar ante la idea de que el conocimiento matemático está “socialmente construido”). Los tres matemáticos admiten que *el teorema se admitirá como válido* (proposición T) si y sólo se cumplen dos condiciones: *las premisas del teorema son válidas* (proposición P) y *los pasos de la demostración son correctos* (proposición D). Ningún historiador de la

matemática tendrá problemas en encontrar casos históricos en los que cualesquiera de estos tres tipos de proposiciones han sido apasionadamente debatidos. A los miembros del comité los designaremos con las muy matemáticas variables  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , y al propio comité con la letra  $K$ . Supongamos que las opiniones de cada individuo son como se indica en la tabla siguiente, cuya última fila designa el resultado de la votación de cada proposición por mayoría, y por lo tanto, el supuesto “juicio colectivo”:

	P	D	T
x	sí	sí	sí
y	sí	no	no
z	no	sí	no
K	sí	sí	no

Nótese que cada miembro del comité tiene una opinión lógicamente coherente, pero no así el propio comité como un órgano colegiado: el juicio, o mejor, el argumento colectivo que el comité tendría que emitir, si a sus miembros no se les cayera la cara de vergüenza, sería algo así como “el teorema *no* es válido, *porque* las premisas son válidas y los pasos de la demostración son correctos”.

En los últimos años se ha originado una notable cantidad de interesante literatura sobre el análisis de este problema de la “agregación de juicios”, en la que la relevancia filosófica está maridada con una saludable claridad analítica (véase, por ejemplo, la estupenda página web mantenida por uno de los filósofos jóvenes más prometedores del panorama actual, Christian List: <http://personal.lse.ac.uk/LIST/doctrinalparadox.htm>), aunque, como decía, muy poco o casi nada de ella se ha dedicado a estudiar su posible relevancia para temas de filosofía o sociología de la ciencia. Mi intención en este breve

texto no es siquiera la de ofrecer un panorama de las posibilidades abiertas por esta literatura, sino sólo darla a conocer para que todos podamos tenerla en cuenta a la hora de analizar los problemas relativos a la constitución de los “sujetos colectivos”. Un análisis más preciso y detallado de algunos de estos problemas quedan necesariamente para algún trabajo más extenso.