

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA



CRÍTICA DE LA TECNOCRACIA

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA PRESENTA:**

TIRSO MEDELLÍN BARQUÍN

DIRECTOR DE TESIS:

DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

MÉXICO, D.F

JULIO DE 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	2
1. Definición del concepto de tecnocracia	8
2. La unidad del fenómeno tecnocrático	14
3. Primer acercamiento a la relación entre política y tecnocracia	20
4. El concepto de ideología	30
5. La ideología en la tecnocracia	43
5.1 El predominio de la razón instrumental y del pensar formal	49
5.2 Las ideologías económicas	62
5.3 Las ideologías políticas	79
6. Segundo acercamiento a la relación entre política y tecnocracia	99
6.1 La tecnocracia en el marco de una política liberadora	99
6.2 La desideologización de la tecnocracia a través de la política	105
7. El sentido de una verdadera tecnocracia	110
Bibliografía	113

Introducción

El término “tecnocracia” hace referencia a un contenido que no siempre es claro. La principal razón de esta falta de claridad se debe, sobre todo, a la relativa ambigüedad del fenómeno real al que se pretende hacer referencia. En términos epistemológicos, el objeto de estudio no siempre ha sido bien definido. Quizás el principal riesgo que se corre al estudiar la tecnocracia es el de recortar el objeto de estudio según una idea preconcebida del mismo. Cuando se acuñó el término, se intentó hacer referencia a un fenómeno relativamente nuevo en el gobierno, pero cuya noción había evolucionado durante toda la Modernidad.

La importancia que a partir del siglo XVI fue adquiriendo la burocracia en los Estados occidentales, llegando a su máxima expresión en los sistemas totalitarios del siglo XX, con toda probabilidad influyó en la formulación del gobierno de los expertos. Los tecnócratas eran considerados un derivado de la burocracia, pero con una distinción sustancial: las decisiones y los procedimientos tendrían que ser plenamente científicos y técnicos.

Pero los avances tecnológicos del siglo XX fueron los que, sin lugar a dudas, concretaron la gradual incorporación de los conocimientos científico-técnicos al gobierno, y lo que permitió interpretar que, en los hechos, estaba aconteciendo un fenómeno de transición en el que los políticos dejarían el lugar a los tecnócratas. De esta manera, la burocracia podía ser considerada como una herramienta más para el adecuado funcionamiento del sistema, mientras que la tecnocracia se convertía en la nueva cabeza que lo dirigía y que sustituía a la política.

Sin embargo, este modelo ideal no correspondió de manera cabal con la realidad. De aquí la importancia de realizar una clara definición del concepto y del fenómeno. Esta labor se realiza en los primeros dos capítulos de la tesis, los cuales llevan por título *Definición del*

concepto de tecnocracia y *La unidad del fenómeno tecnocrático*, respectivamente. En el primero se hace un recorrido por los diversos contenidos del concepto, desde los inicios de la era moderna hasta el siglo XX, y se plantean dos definiciones, una más general y otra más concreta que busca eludir las dificultades que surgen de la primera. La segunda definición tiene pues el carácter de categoría de análisis para el resto de la exposición, lo cual no significa que invalide la anterior, sino que son parte del devenir del concepto.

En el segundo capítulo se abordan las diversas problemáticas que han aparecido en los estudios sociológicos sobre el tema, por lo cual se refiere a la estructuración del fenómeno social. Los temas que se abordan son, por ejemplo, la diferencia entre burocracia y tecnocracia, los tipos de tecnócratas, la posibilidad de definir la tecnocracia como una clase social, etc. A través del análisis de estas cuestiones se hace una delimitación efectiva de lo que se considerará empíricamente como “tecnocracia”.

En el capítulo 3, que se titula *Primer acercamiento a la relación entre política y tecnocracia*, se retoma la categoría de “campo” para la comprensión teórica del fenómeno desde la perspectiva de la sociedad. A partir de ello, se procede al análisis de lo que se considera una relación esencial de la tecnocracia, esto es, su relación con la política. Esta relación se considera en este momento sólo como oposición. Aquí la oposición es considerada de acuerdo con la primera definición dada en el capítulo 1 e intenta esclarecer el falso problema de la sustitución de los políticos por los técnicos. A través del capítulo se plantea en paralelo la conformación de la tecnocracia por su participación en los campos político, económico y técnico-científico, y el desplazamiento de lo político por lo técnico. Esto último ocurre por el desplazamiento parcial y la interrelación entre los campos, lo cual está condicionado tanto por el desarrollo de las condiciones materiales (progreso tecnológico, expansión comercial, crecimiento demográfico,

etc.) como por los contenidos y las formas del pensar. Sin embargo, desde la perspectiva de los hechos observados empíricamente, se revelan ya las formas particulares de tal desplazamiento. De aquí la necesidad de tal análisis.

El paso a la explicación de las condiciones que hicieron posible que el campo técnico-científico se hiciera predominante en el mundo moderno se realiza en el capítulo 4. En él se continúa en la perspectiva de la contradicción entre la política y la tecnocracia, pero iniciando la profundización propiamente filosófica de la cuestión. Ya no se trata pues de una exposición descriptiva de la relación entre el campo político y el técnico —y en ese sentido social—, sino de una perspectiva que busca explicar el desplazamiento que, aunque parcial, ocurre entre los campos y las formaciones científico-técnica y política. Esta perspectiva servirá para aclarar el fenómeno de la tecnocracia y resolver su carácter problemático del conflicto entre lo humanista y lo técnico, entre lo político y lo científico.

Para ello es necesario esclarecer primero las características del pensamiento tecnocrático y, en especial, su forma ideológica. En el capítulo 4, *El concepto de ideología*, se repasa el devenir que ha tenido tal concepto para plantear una definición del mismo. En primer lugar se sostiene el concepto esencialmente crítico originado en el marxismo de “falsa conciencia”. Más adelante, se plantea la relación de lo ideológico con el pensar como “concepción del mundo” y con los diferentes “modos y formas de pensar”. Se expone el primero de estos conceptos en un sentido aproximado al de ideología en sentido positivo, es decir, como una forma de concebir el mundo o como una mentalidad. Sin embargo, se señala una diferencia importante entre las concepciones del mundo y las ideologías: las segundas han pasado ya por un proceso de sistematización y de inversión de la realidad, mientras que las primeras son asistemáticas y no encubren la realidad. La concepción del mundo es un pensamiento que está abierto a

conformarse como ciencia, religión, política, etc., pero que al sistematizarse y poder ser usado para invertir la realidad, sea con un afán conservador o con uno disruptivo, se vuelve ideológico. Por otro lado, las características de la ideología están determinadas por los modos y las formas del pensar particulares, como por ejemplo, el pensamiento formal es determinante para el sentido ideológico que toma el pensamiento y la conciencia de los tecnócratas.

Una vez definido el concepto de ideología, se procede a analizar la ideología de la tecnocracia. Este ámbito del pensamiento funciona como un plano paralelo pero interconectado con los campos concretos antes mencionados. La diversidad de los campos es también la diversidad del pensamiento y, en consecuencia, de las ideologías. Esto es conveniente aclararlo debido a que la tecnocracia, como expresión de la racionalidad instrumental y del imperio de la técnica, ha sido considerada como una ideología en sí misma. La diversidad y las diferencias entre la composición del fenómeno de la tecnocracia no permite pensar en una esencia ideológica de lo tecnocrático sin más. Este planteamiento coincide por tanto con la consideración positiva del desarrollo técnico y científico, y atribuye su potencial alienante al dogmatismo ideológico en que se ha convertido. En otras palabras, el pensamiento y la praxis técnicos y científicos se vuelven ideológicos al regirse por la racionalidad instrumental.

Ahora bien, la tecnocracia opera en el cruce de al menos tres campos: el principal es el de la técnica y la ciencia, pero también son fundamentales el de la política y el de la economía. El carácter particular de las ideologías de los tecnócratas se define, en consecuencia, por las ideologías de estos tres campos. Los tres apartados contenidos en el capítulo 5 abordan las ideologías propias del pensamiento en dichas formaciones y campos, con la finalidad de esclarecer las posibilidades y las realizaciones diversas de la ideología entre los tecnócratas.

Como el título lo indica, el capítulo 6 trata de un segundo acercamiento a la relación entre la política y la tecnocracia. El planteamiento teórico expuesto en el capítulo 5 permite considerar la posibilidad de una desideologización del pensamiento y la actividad de los expertos en los ámbitos del gobierno y de la política, o, en general, como ciencia y técnica. Esto, a su vez, permite replantear el problema del desplazamiento de los campos y de las formas de pensar, puesto que ya no hay razón para creer que la tecnocracia es en esencia ideológica. En otras palabras, los tecnócratas pueden escapar a la visión instrumentalizada del mundo y lo podrán hacer en la medida en que asuman visiones no ideológicas de los otros campos en que participan, esto es, en la medida en que los campos desplazados o conquistados por la racionalidad instrumental recuperen el espacio que les era propio.

Por lo anterior, se concluye en el apartado 6.2 exponiendo, como un problema que queda abierto, la forma en que la tecnocracia podría desideologizarse. Esto puede leerse en el sentido del fin de las ideologías, esto es, como el fin de los grandes discursos “politizados” de la izquierda y la derecha, sin embargo, “desideologización” significa aquí simplemente la superación de la ideología como sistema de ideas que invierte la realidad en beneficio de ciertos intereses. Para tal superación se propone la vía de la inclusión de prácticas y nociones políticas en la espacio de la praxis científico-técnica, aunque no se considera una vía única y cerrada. También se plantea la necesidad de incorporar principios, prácticas y valores éticos para que la tecnocracia contribuya y aporte a la transformación del sistema actual.

El breve capítulo 7, *El sentido de una nueva tecnocracia*, aborda la perspectiva de un cambio como el que se propone en el fenómeno de la tecnocracia. Un cambio semejante sólo puede tener sentido en el horizonte de una transformación histórica de las sociedades y los estados contemporáneos. Esto puede significar una redefinición de lo que sería la tecnocracia,

esta vez, comprometida con los cambios que, como mínimo, son necesarios para la vida de los seres humanos y que no pueden seguir postergándose, pero, como máximo, comprometida con los ideales éticos que postulan la completa liberación de los seres humanos y los pueblos.

1. Definición del concepto de tecnocracia

Como todo concepto, el de tecnocracia es un concepto abierto que ha estado en continuo devenir a través de los diversos acercamientos al fenómeno tecnocrático. Creado entre las décadas de 1920 y 1930 en los Estados Unidos, dicho fenómeno responde a una transformación de los medios institucionales de gobierno ocurrida en los Estados más desarrollados del momento. El surgimiento de la tecnocracia como fenómeno social estuvo condicionado por diversos hechos históricos por los cuales se fue constituyendo una nueva estructura en torno a la dirección de las instituciones y al gobierno de los Estados. Desde la segunda década del siglo XX, en algunos países ya era posible plantear el problema de la nueva estructura y la nueva clase que, al parecer de los sociólogos, llegarían a desplazar a los políticos del ámbito que tradicional e históricamente les había pertenecido. A la percepción de este problema siguió la creación del nuevo término. Pero a pesar de que el vocablo y el fenómeno son relativamente recientes, el concepto que está en la base de ambos tiene su origen en los comienzos de la Modernidad.

Una de sus primeras expresiones se encuentra en la utopía de Francis Bacon acerca de una sociedad que conquistara la felicidad, la libertad y la justicia a través de los progresos técnicos y científicos. La sociedad de la *Nueva Atlántida* estaría precedida por una especie de consejo de especialistas en el cual cada miembro tendría una función específica. Los resultados de las actividades e investigaciones realizadas serían sometidos a una evaluación en la que participarían todas las comisiones que conforman el consejo. Una vez realizada la evaluación, se tomaría la decisión de qué inventos podrían ser difundidos y utilizados en su sociedad y qué temas sería conveniente continuar investigando. El planteamiento de Bacon ha sido considerado como una anticipación de lo que actualmente se denomina tecnocracia y, sin duda, es la manifestación de lo que en los cuatro siglos posteriores a su escrito fue convirtiéndose en una

visión del mundo y del ser humano. Desde el punto de vista epistemológico, el conocimiento científico y técnico son las bases de esa nueva cosmovisión, a la vez que uno de los fundamentos de la tecnocracia. Pero si Bacon fue, entre otros, precursor del giro hacia el pensamiento técnico y científico, su utopía no podía decir mucho acerca de la forma de las relaciones sociales de un gobierno de los especialistas. Su planteamiento era, en este respecto, tan abstracto como lo es una utopía.

Una segunda determinación del concepto surgió al enfatizar que los especialistas tienen que asumir el gobierno desplazando a los políticos, los cuales son incapaces, por ignorancia de la técnica y de la ciencia, de gobernar de la mejor manera posible un Estado. Una de las primeras propuestas en este sentido fue la de Saint-Simon, quien partiendo del nacimiento de la clase burguesa y su oposición a la nobleza, así como de la industrialización que en los siglos XVIII y XIX generó una amplia clase proletaria, propuso la idea de que el poder debería ser tomado por la clase de los industriales. Esto significaba que el gobierno estaría en manos de los más preparados para conducir a la sociedad por el camino del progreso, de la paz y la igualdad. Saint-Simon propuso, en consecuencia, la creación de una comisión de finanzas compuesta por los mejores industriales, la cual se ocuparía de planear el presupuesto y evaluar su uso. El industrial estaría, de esta manera, sobre los políticos, y la sociedad lograría “pasar del sistema feudal al sistema industrial, del sistema gubernamental al sistema administrativo”.¹

Engels interpretó el planteamiento de Saint-Simon como “la transformación de gobierno político sobre hombres en administración de cosas y procesos de producción —es decir, la supresión del Estado”.² Es cuestionable si debe entenderse, como la hizo Engels, que el gobierno

¹ Saint-Simon, *Catecismo político de los industriales*, p.115.

² F. Engels, *Anti-Duhring*, p. 255. En realidad fue Comte quien hizo referencia al “gobierno de las cosas”, pero sin decir que se trate de una “administración de los hombres”. “En esta política [científica] —escribe Comte—, se considera la especie humana como sometida a una ley natural de desenvolvimiento susceptible de ser determinada

de los industriales suponía para Saint-Simon la abolición del Estado. Pero, en todo caso, la propuesta de que la clase de los industriales conduciría a la disolución del Estado no se confirmó en los hechos.³ De hecho, la tecnocracia como fenómeno político y social tiene, por el contrario, una de sus principales causas en la consolidación del Estado moderno, en el funcionario y en la estructura burocrática, y tanto más en el comunismo de Estado que en el capitalismo liberal. La cercanía con el poder por parte de los tecnócratas ha estado condicionada por la estructura del Estado y por los políticos.

De cualquier manera, las bases conceptuales del término tecnocracia quedan sentadas: en primer lugar, la creencia de que el conocimiento técnico y científico, así como el progreso alcanzado por ellos, serán el criterio para una nueva organización política y social; en segundo lugar, la idea de que ello supone la suplantación de la política por la técnica, del político por el científico, y que el nuevo régimen, al ser ordenado bajo principios y conocimientos positivos, precisos y exactos, se reducirá a la mera administración de las cosas. El orden de la ciencia —entiéndase, de la producción científica y de la economía científica— debe llevar, según esta creencia, a una sociedad mejor. Desde esta perspectiva, es necesario que los científicos y los técnicos sean los nuevos gobernantes.

Estos dos elementos básicos del concepto reaparecen al momento de crearse los términos “tecnócrata” y “tecnocracia” hacia las décadas de 1920 y 1930, por lo cual es relevante la importancia que tienen tales ideas para su formulación, aun cuando no correspondan completamente con la realidad del fenómeno tecnocrático. En la primera mitad del siglo XX se hablaba de la tecnocracia de una manera lineal. Su acepción más general es la del “gobierno de

por la observación, de modo que prescribe la acción política que puede ser ejercida de la manera menos equívoca en cada época. Lo arbitrario desaparece, pues, necesariamente. *El gobierno de las cosas reemplaza al de los hombres*”. Las cursivas son mías. *Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, p. 85.

³ Debe entenderse por industriales todo aquel que trabaja en la producción o en la distribución de bienes. De aquí que Saint-Simon fuera considerado socialista.

los técnicos” sin más. Pero, por su misma abstracción, carecía de precisión y faltaba a la verdad de los hechos. Las dos ideas mencionadas arriba determinaban en gran medida el concepto, sin que se pusiera aún suficiente énfasis en la correspondencia con la forma real en que los técnicos y los científicos tomaban parte en el gobierno. Conforme los teóricos se acercaron al tema, fueron analizándose los hechos y fue construyéndose el concepto. Así, por ejemplo, Gournay matiza la definición tradicional al decir que es “el gobierno mediante la técnica” o, también, “una forma de gobierno en la que las decisiones esenciales se fundarían exclusivamente sobre consideraciones técnicas”, o incluso que es “el gobierno científico de las sociedades”.⁴

En la medida en que se convirtieron en objeto de estudio, el concepto y el fenómeno de la tecnocracia fueron determinándose. Surgieron entonces diversos ámbitos desde los cuales podría ser estudiada, según se pusiera el énfasis en la estructura o en la ideología, según se concibiera desde el punto de vista de la administración o desde el punto de vista de la ciencia y la tecnología, o, finalmente, según se planteara en relación con el sistema político, con el sistema económico o con el sistema tecnológico de producción. Ante tal diversidad de enfoques, que

⁴ En J. Meynaud, *La tecnocracia, ¿mito o realidad?*, p. 36. Otras definiciones, algunas con un sentido más general y otras con un sentido más concreto, son las siguientes: “aquella sociedad en la cual quienes la gobiernan se justifican a sí mismos por apelación a los expertos técnicos, quienes, a su vez, se justifican a sí mismos por apelación a las formas científicas de conocimiento. Y contra la autoridad de la ciencia no hay apelación” (T. Roszack, en Menéndez-Pelayo, *Burocracia y tecnocracia*, p. 32); “se puede considerar como tecnocrático un sistema de dirección y de gestión política sustentado total o parcialmente sobre supuestos técnicos o sobre representaciones generales derivadas de una concepción técnica de las cosas” (Menéndez-Pelayo, *ibid.*, p. 33); “se entiende también por tecnocracia una estructura de poder en la cual los técnicos condicionan o determinan la toma de decisiones, tendiendo así a sustituir al político (o sustituyéndolo definitivamente) en la fijación de las *policies* y a los burócratas tradicionales en la operacionalización de las decisiones o en su participación en la decisión misma. La tecnocracia comprende, así, la presencia de una nueva ‘clase’ política compuesta por ‘tecnócratas’” (*ibid.*); “Entendemos por tecnócratas un conjunto de personas en disposición de condicionar o, eventualmente, de determinar la decisión de instancias formalmente superiores y de llevar a cabo su operacionalización o gestión... en virtud de la presunta posesión de una capacidad técnica en un sector especializado o en las llamadas ‘ciencias de la acción’ o en la técnica del *management*” (*ibid.*, p. 62); “un sistema de dominación económica y social que confía los principales poderes políticos a los tecnólogos y técnicos” (Boirel, en *ibid.*, p. 33); “acaparamiento eventual de la función política gracias al ejercicio de una influencia fundada sobre la competencia técnica, en su caso límite una forma de gobierno donde las decisiones se basarían esencialmente sobre consideraciones técnicas” (Salomón, en *ibid.*); la “situación política en la que el poder efectivo pertenece a técnicos denominados tecnócratas”, (*Diccionario de la lengua filosófica*, en Meynaud, *op. cit.*, p. 33).

como un todo complejo componen el objeto de estudio de la tecnocracia, es necesario distinguir el fenómeno concreto que no puede ser definido en su totalidad y el concepto que busca tomar lo esencial del mismo.

Considerado lo anterior, pueden distinguirse dos definiciones de tecnocracia según el grado de generalidad del concepto. La primera de ellas, que corresponde al concepto general, dice que la tecnocracia *es el sistema de gobierno en el que los técnicos poseen el poder y ejercen el gobierno estatal, y se funda en la premisa de que el conocimiento y la acción técnico-científicos constituyen la manera más eficiente y eficaz de dirigir las instituciones y las políticas en una sociedad moderna.*

El contenido de esta definición es, sin embargo, problemático más que definitivo, pues no permite una vía de solución en la relación entre la política y la técnica, sino que sostiene una oposición que sólo puede conducir a la exclusión de una u otra de los espacios de poder. En segundo, lugar, se funda en una concepción del mundo particular, para la cual el conocimiento y la acción que tienen bases técnicas o científicas son mejores que otros saberes, conocimientos, pensamientos, prácticas o técnicas del ser humano. Por último, sólo tiene validez para sociedades específicas, las sociedades modernas, entendidas como aquellas con un alto desarrollo industrial, económico y tecnológico.

El primer problema puede resolverse mediante una definición menos general que considere el devenir del concepto y del fenómeno durante el siglo XX. En cambio, el segundo y el tercer problema tienen una raíz más profunda que sólo puede esclarecerse a la luz del análisis ideológico, como se verá en los capítulos 4 y 5.

La segunda definición corresponde a un concepto concreto, pues incorpora no sólo la idea de un gobierno de los técnicos, sino su factibilidad a la luz de la existencia de grupos

tecnocráticos en países como Francia, Estados Unidos o la URSS. La tecnocracia puede definirse de esta manera, como *el cuerpo de especialistas en ámbitos técnicos y científicos, también denominados expertos, que influye directa o indirectamente en el gobierno, a través de la localización de problemáticas, diseño de estrategias, operación de proyectos o programas y toma de decisiones en las políticas institucionales del sector público o privado.*

Esta segunda definición no excluye la colaboración entre los expertos y los políticos, aunque ello no sea aún una solución de los problemas que persisten entre el ámbito de la técnica y el ámbito de la política. En el capítulo 6 aparece este problema. La no exclusión ya es una ventaja, pero también es un punto que conduce a la cuestión de la trascendencia del problema de la tecnocracia. Si los políticos y los técnicos pueden convivir formando parte del gobierno, como siempre ha sucedido, entonces ¿cuál es la relevancia del estudio de la tecnocracia más allá de su análisis descriptivo o preceptivo? Probablemente esta es una de las razones de que los estudios sobre el tema han pasado a un segundo plano no sólo desde el punto de vista teórico, sino también desde el punto de vista editorial, pues los escritos publicados sobre el tema han disminuido de manera perceptible desde la década de 1960. Pero si la relación excluyente no es ya el problema, en cambio hay otros problemas que persisten, como por ejemplo: ¿qué papel juega la tecnocracia en la perpetuación de una ideología?, ¿cuál debe ser la relación entre la técnica y la política en un política liberadora?, ¿cómo puede contribuir la tecnocracia a una transformación del sistema político?, ¿es posible tal contribución? y, de ser así, ¿qué debe cambiar en ella?

2. La unidad del fenómeno tecnocrático

Una de las mayores dificultades al tratar el fenómeno de la tecnocracia es su delimitación. En torno a esta tarea surgieron las siguientes cuestiones: su distinción del fenómeno burocrático, la diferenciación de los tecnócratas, los diferentes modelos tecnocráticos que nacen de su relación con el sistema político, la distinción entre los técnicos y los tecnócratas, su pertenencia al sector público o privado, la existencia empírica del fenómeno o su estructuración como clase.⁵

Todos ellos apuntan a la dificultad de saber si la tecnocracia es una unidad desde el punto de vista sociológico, lo cual no excluye otra dificultad adyacente: si es además una unidad desde el punto de vista intelectual, esto es, si los tecnócratas se caracterizan por alguna concepción acerca del mundo además de la formal y técnica característica de la razón instrumental.

En los capítulos 2 y 3 se dará preeminencia al problema de la forma de la estructuración social, esto es, si los tecnócratas se conforman como clase y, por tanto, como grupo con una posición específica dentro de la sociedad, posición debida a las relaciones de producción y a partir de la cual pueden crear una identidad particular propia.

La respuesta a esta interrogante depende, en gran medida, de la perspectiva teórica desde la cual se parte y del grado de acercamiento a los hechos específicos. Así, tomando la definición de clase dada por Weber en *Economía y sociedad*,⁶ es posible considerar a los tecnócratas como una clase, pues poseen una forma específica generalizada de remuneración económica (la percepción de un sueldo), sostienen también una posición particular respecto a otros grupos sociales (las consideraciones de que son objeto por los políticos, los empresarios, etc., debido a

⁵ Sobre estas cuestiones ver: Menéndez-Pelayo, *op. cit.*, pp. 28-3, 70ss.; Meynaud, *op. cit.*, pp. 31-37, 78-84, 188, 222ss.; J.K. Galbraith, *La nueva era industrial*, p. 104; p. H. Lefebvre, *Hacia el cibernantropo: una crítica de la tecnocracia*, p. 20-21; S. Iglesias, *Teoría de la praxis*, p. 427-428.

⁶ M. Weber, *op. cit.*, p. 242.

sus conocimientos y competencias) y además un “destino personal” más o menos definido en función de su desempeño profesional dentro de cierto tipo de instituciones.

La teoría de Pierre Bourdieu admite, por otra parte, que el concepto de clase puede incluir las diferencias, pero de una manera distinta a los “tipos ideales” de Max Weber. Para Bourdieu

La clase social no se define por una propiedad (aunque se trate de la más determinante...) ni por una suma de propiedades (propiedades de sexo, de edad, de origen social o étnico —proporción de blancos y negros, por ejemplo; de indígenas y emigrados, etc.—, de ingresos, de nivel de instrucción, etc.) ni mucho menos por una cadena de propiedades ordenadas a partir de una propiedad fundamental (la posición en las relaciones de producción) en una relación de causa a efecto, de condicionante a condicionado, sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes, que confiere su propio valor a cada una de ellas y por los efectos que ejerce sobre las prácticas.⁷

Según Bourdieu, los límites de la clase son establecidos por el sociólogo en función de los fines de la investigación y la perspectiva que asume respecto al objeto de estudio. El sociólogo indica la probabilidad de que un grupo de individuos se reúna debido a la posición que ocupan en el espacio social, las relaciones que existen entre ellos a través de los diversos campos, la existencia de ciertos capitales y ciertos *habitus*.

Esta concepción de la clase puede ser más útil que una teoría esencialista como la marxista que parte de una condición fundamental desde la cual se identifica el grupo. El mismo Marx al final de *El Capital* no logró dar solución a las dificultades que nacen de tal concepción.⁸

En tanto no haya un estudio sociológico de la tecnocracia como clase que asuma la multiplicidad de variables, es innecesario recurrir a la noción de clase para abordar el fenómeno.

⁷ En Antonio Alvarez Sousa, *El constructivismo estructuralista: la teoría de las clases sociales en Pierre Bourdieu*, p. 151.

⁸ *El Capital*, T. III, p. 817.

Baste, por tanto, con indicar algunas variables que previenen frente a la tentación de hablar de la tecnocracia como un grupo bien identificado y unificado de individuos caracterizados como expertos. La tecnocracia encierra una serie de diferencias si se analiza desde el punto de vista de un grupo que posee identidad propia como clase.

Hay distintas perspectivas desde las cuales se ha afirmado que la tecnocracia es una clase. Todas ellas buscan establecer ciertas cualidades particulares de los tecnócratas o de la estructura que los integra, que permitan encontrar cierta unidad como grupo. Hay al menos tres concepciones principales al respecto: la primera es la que parte de una unidad basada en las *características intelectuales*, la segunda consiste en la *forma de organización* en cuanto technoestructura y la tercera consiste en la *coordinación para la persecución de ciertos intereses*.⁹ Estas tres razones son las que principalmente se han argüido para sostener la existencia de la clase tecnocrática y, aún más, del fenómeno mismo de la tecnocracia.

Sin embargo, las cualidades comunes de los tecnócratas deben contrastarse con las diferencias internas. Desde esta perspectiva se observan al menos los siguientes tipos de variantes: posición jerárquica dentro de la institución, cantidad de ingresos y forma en que son percibidos, pretensión y posesión real del poder para influir en el gobierno, diferencia en la formación profesional e intelectual, diferencias debidas al régimen político y económico, pertenencia al sector privado, al público o ambos y, finalmente, las diferencias internas y externas en la coordinación de las políticas hacia fines específicos de clase. Las relaciones entre todas estas variantes permiten establecer la situación concreta de los tecnócratas y sus características particulares, sin que ello suponga ignorar los rasgos comunes.

La estructura social de la tecnocracia no es, pues, la de clase en el sentido de un grupo de individuos relativamente bien estructurado en función de una propiedad común, ya sea

⁹ Al respecto ver, Meynaud, *op. cit.*, pp. 222ss.

económica o ideológica, o por la conjunción de ciertas características surgidas de la actividad profesional. La *tecnocracia* se entenderá desde el punto de vista de su estructura social, como un *grupo de individuos, definidos como expertos en los ámbitos técnicos o científicos, cuyas características comunes son: la participación en una tecnoestructura, la influencia en políticas públicas o privadas de manera que éstas tengan algún efecto sobre el gobierno de un Estado y, por último, un pensar formal que determina el modo particular de su práctica profesional.* La tecnocracia no puede estar compuesta por un solo grupo de individuos que en general se denominaría “clase”, sino, más bien, está compuesta por una variedad de grupos diferenciados que comparten las tres características mencionadas. Por ello, no se puede hablar de unidad dentro de la tecnocracia.

Ahora bien, los diversos grupos de tecnócratas se componen por individuos que poseen cierta formación práctica, técnica e intelectual, la cual entra en contacto con las condiciones específicas de la estructura institucional en la que participan. Lo esencial en esa formación, pese a las muchas diferencias que pueden existir, es la acentuación en el pensamiento formal, el conocimiento científico y la acción técnica. Considerados en abstracto, esto es, considerados en ausencia de cualquier interrelación con la realidad concreta, los elementos de tal formación se presentan como imparciales o neutrales. Sin embargo, en la práctica concreta del grupo, en el marco de una institución, de la competencia interna o externa, en la intervención de intereses particulares, de concepciones del mundo, tradiciones o ideologías, dichos elementos se muestran a la luz de una realidad concreta en la que revelan una posición.

Por el ámbito en el que funcionan estos grupos, el del gobierno o la empresa privada, la acción de los individuos y del grupo en conjunto atraviesa al menos tres campos: el técnico-científico, el político y el económico. Estos campos constituyen los espacios de funcionamiento

de los tecnócratas, de modo que en la relación dialéctica de la práctica y el pensamiento, estos adquieren contenidos concretos. Las técnicas para la elaboración de estadísticas, por ejemplo, que pueden ser neutrales desde el punto de vista técnico, sin embargo adquieren un contenido específico a la luz de los usos políticos o empresariales que pueden tener. En la medida en que el grupo de tecnócratas da sentido al uso de esas técnicas, incorpora en su acción una cierta forma de ver la realidad social, institucional y política. En esos casos, es importante la concepción que el tecnócrata posee de la realidad, los principios y valores de acuerdo a los cuales actúa y que de manera directa o indirecta contribuyen a construir el mundo social.

Desde el punto de vista intelectual, en cada uno de los campos mencionados existen corrientes teóricas que intentan explicar el campo o constituirlo de una forma determinada. Así, por ejemplo, en el campo económico existen las corrientes neoliberales, socialistas, comunistas; en el campo político, el anarquismo, el liberalismo, el fascismo, el republicanismo; y en el campo técnico-científico, el estructuralismo, el conductismo, el positivismo, etc. En un tecnócrata pueden confluir una o varias de estas corrientes, sin que pueda decirse *a priori* a cuál o cuáles corrientes se adscribirá. Esto quiere decir que el hecho de formar parte de un grupo de tecnócratas en general no hace necesario que el experto defienda alguna corriente en particular o que posea un conocimiento de la teoría que estructura intelectualmente las prácticas, las técnicas y los principios del grupo. Pero tal ignorancia no implica que la posición del tecnócrata que no tiene una postura clara o bien estructurada de la realidad social, económica y política, sea neutral respecto a esa realidad, como tampoco es neutral una acción fundada únicamente en consideraciones técnicas o científicas.

En todo caso, lo que hay que destacar por el momento es la multitud de concepciones, ideologías o teorías que puede adoptar un tecnócrata y que le sirven de fundamento para su

actividad profesional. Esto, por un lado, indica la no predeterminación de la acción de los expertos en el gobierno y, por el otro, permite considerar vías futuras hacia formas tecnocráticas que partan de nuevos enfoques teóricos y prácticos. No hay, pues, por qué considerar de manera fatalista el fenómeno de la tecnocracia, es decir, considerarlo como un camino en un solo sentido e irreversible en todos. Es cierto que tal irreversibilidad está marcada por el grado de desarrollo industrial y económico de la modernidad en un mundo global, pero el signo de la técnica, como señaló Marcuse siguiendo a Marx, aún posee su potencial liberador que los tecnócratas deben incorporar si quieren contribuir a la transformación de la sociedad hacia sistemas políticos y económicos más dignos, justos y libres.

3. Primer acercamiento a la relación entre política y tecnocracia

El mundo social del ser humano se compone por una multiplicidad de campos como espacios en los que se realiza la actividad y el pensamiento de los sujetos. Estos campos son múltiples y están en interrelación unos con otros, de modo que un mismo campo puede estar atravesado por otros campos.¹⁰ La conexión entre un campo y otro la hacen los sujetos, quienes desempeñan la acción dentro de un espacio definido de relaciones en un momento dado, pero a la vez salen o pueden salir de ese campo concreto para actuar en otro. El sujeto atraviesa cada uno de estos campos en los que se entablan ciertas relaciones particulares y cotidianas. Tales relaciones presentan a su vez ciertas características según las tres dimensiones del ser humano (subjetualidad, objetualidad y praxis): se piensa de cierta manera, se actúa de un modo concreto y se relaciona con los objetos también de una forma específica.¹¹

Uno de los campos del mundo del ser humano es el de la política. En él se realiza la praxis que constituye las formaciones sociales e históricas.¹² De acuerdo con la definición de Enrique Dussel, el campo político

es un ámbito atravesado por fuerzas, por sujetos singulares con voluntad, y con cierto poder. Esas voluntades se estructuran en universos específicos. No son un simple agregado de individuos, sino de sujetos intersubjetivos, relacionados ya desde siempre en estructuras de poder o instituciones de mayor o menor permanencia. Cada sujeto, como actor es un agente que se define en relación a los otros.¹³

Aunque, por definición, el campo de la política está abierto al conjunto de los sujetos que conforman una sociedad, a la ciudadanía en concreto, en la institucionalización del poder político

¹⁰ Ver E. Dussel, *20 tesis de política*, pp. 15-17.

¹¹ Ver S. Iglesias, "Triádica: dialéctica de tres términos", en *Obras completas*, t. I, p. 766.

¹² *Id.*, *Teoría de la praxis*, p. 89.

¹³ *Op. cit.*, p. 16.

surge la necesidad de delegar el poder sobre determinados sujetos. Estos sujetos son los “políticos”. Para la cuestión de la oposición entre la política y la tecnocracia, es necesario distinguir dos tipos de políticos. La máxima separación “entre el cuadro administrativo... y los medios materiales de administración”¹⁴ condujo, según Weber, al surgimiento de los “políticos profesionales”, los cuales pueden pasar a ser posteriormente “políticos dirigentes”. Estos dos tipos de políticos, los “profesionales” y los “dirigentes”, comprenden a los ministros, gobernadores, presidentes, secretarios, diputados, etc. Dichos políticos profesionales son quienes hacen del campo político su espacio propio de actividad profesional, a diferencia de los ciudadanos, quienes en la mayoría de los sistemas políticos actuales sólo participan en el campo político de una manera más o menos incidental. Por esta razón, cuando se habla de la suplantación de los políticos por los tecnócratas se piensa en el desplazamiento de este tipo de políticos y no en el desplazamiento del sujeto político constitutivo, que son todos los sujetos que crean la comunidad política o el pueblo.

Por su parte, el tecnócrata, como funcionario que está o puede estar en una relación de inferioridad respecto del político en la institución pública, y en una relación de interés en la empresa privada, tiene también participación en el campo político. Sin embargo, sus funciones, sus responsabilidades y, en general, todas las características del fenómeno tecnocrático mencionadas anteriormente, le impiden hacer del campo político su campo específico de desempeño profesional. Dependiendo de su posición concreta dentro de la sociedad, esto es, si pertenece a una institución pública o privada; dependiendo de su preferencia personal respecto a la elección de una profesión, por ejemplo, si es un químico especializado en el tratamiento de aguas contaminadas; o, finalmente, dependiendo de su posición dentro de una institución particular, como podría ser si tiene un puesto donde se toman decisiones de importancia o si se

¹⁴ “La política como vocación”, en *El político y el científico*, p. 91.

encuentra en un lugar subalterno; dependiendo de todo ello el tecnócrata participará en el campo económico. Si es un alto dirigente de una transnacional, su actividad en el campo económico tendrá grandes implicaciones para ciertos grupos sociales. En cambio, si su función es, por ejemplo, dirigir un equipo de encuestadores, su influjo será menor. Un tercer campo en el que participa de manera relevante el tecnócrata es el de la ciencia, la técnica y la tecnología. Este es el campo que en propiedad le corresponde por su desempeño profesional, aunque haya otros profesionales, como los académicos, los científicos dedicados a las “ciencias puras”, los investigadores, etc., que también poseen en él su espacio propio de profesionalización.

Así, como ya se mencionó, en su desempeño profesional el tecnócrata actúa al menos en tres campos: el político, el económico y el técnico-científico. Pero de acuerdo con la definición general hecha en el capítulo 1, la tecnocracia supone la invasión del tercero de estos campos sobre el primero, al igual que el tecnócrata desplaza de su campo propio al político profesional. El desplazamiento podría realizarse, pues, en dos dimensiones: la primera, la invasión de un campo por otro y, la segunda, el desplazamiento de un sujeto por otro.

Desde la perspectiva de la posibilidad de la tecnocracia, en tanto su formulación conceptual abstracta supone la apropiación del poder político y la apropiación de las funciones políticas dentro del Estado, lo anterior debe someterse a la contrastación empírica. En realidad, la dominación del campo político por los técnicos no se ha realizado en los hechos, a pesar de que hay una tendencia efectiva hacia ello. Hasta el momento, en ningún Estado se ha construido un sistema tecnocrático pleno o ideal. El hecho es que los tecnócratas no han adquirido un poder total sobre el gobierno y, en gran medida, ello se debe a la intervención de los políticos y al peso del sistema político estatal. La relación entre el político y el tecnócrata es dialéctica y multidireccional.

Como se ha señalado en los estudios sobre gestión pública, la decisión última sobre las políticas públicas no está muchas veces en manos de los técnicos, sino en las de los políticos.¹⁵ La intervención de numerosos intereses hace que los políticos estén comprometidos en la toma de decisiones y que éstas no sean las óptimas desde la perspectiva técnica. En otras ocasiones, restricciones correspondientes a la actividad política determinan la posibilidad de realizar una política pública según lo planeado y a veces la impiden por completo. Así, por ejemplo, la planeación del presupuesto en el congreso determina que un programa se realice según lo planeado; del mismo modo, la canalización de recursos hacia una campaña electoral puede anular por completo la efectividad de un proyecto. Otras veces, los contenidos ideológicos o la protección de ciertos intereses políticos o materiales impiden la adecuada operación de los programas. En los casos anteriores, la actividad tecnocrática está limitada por los compromisos e intereses políticos, de manera que el factor técnico puede llegar a ser sacrificado tanto en el momento más general de la planificación de una política pública, esto es, su diseño y su aprobación, como en el momento de la operación misma.

Lo anterior muestra el primer aspecto conflictivo entre los tecnócratas y los políticos. La acción técnica dentro del gobierno está mediada por la interrelación de campos, de manera que las decisiones tomadas con base en conocimientos técnicos o científicos son influidas por las relaciones existentes con otros campos. Y esto va más allá del problema muy general de la pretendida sustitución de los políticos por los técnicos que ha sido superada con la definición

¹⁵ Sobre los problemas que enfrenta la gestión pública y, en particular, la gestión estratégica, en las dependencias gubernamentales, ver Nancy C. Roberts, "Limitación de la acción estratégica en las dependencias", en Barry Bozeman, *La gestión pública: su situación actual*, p. 220. Ver también la referencia mucho más general de Jacques Ellul al problema de la adopción de las técnicas de las empresas privadas por el Estado. La suposición de Ellul de que a partir del surgimiento de las grandes empresas, la empresa pública y la privada pueden funcionar mediante los mismos procedimientos técnicos, es equivocada en lo particular. Ver Jacques Ellul, *La edad de la técnica*, p. 252.

concreta del concepto expuesta más arriba. Aquí aparece el conflicto aún en el reconocimiento de la mutua dependencia de políticos y expertos.

En esta relación de dependencia, los primeros tienden a reconocer la necesidad de los segundos. En la medida en que la complejidad del mundo moderno hace indispensable la participación de los expertos en la operación, la coordinación y el control de los programas institucionales y de las políticas sociales y económicas, en esa medida los políticos buscan integrarlos en el gobierno. De hecho, los políticos mismos parecen ser los impulsores de un sistema político tecnocrático al designar a expertos en los puestos públicos o impulsar la creación de mecanismos para su integración en el aparato tecnoburocrático. En esta concepción de los políticos, además de las condiciones de factibilidad, juega un papel fundamental la concepción del mundo que predomina en la Modernidad y que tiene sus principios en la razón instrumental. Los políticos mismos incorporan en su visión del mundo los valores instrumentales de la eficiencia y la eficacia, del progreso y la productividad. Es natural, por tanto, que recurran a quienes piensan y actúan en conformidad con ellos.

Pero esta dependencia no hace que la relación entre las decisiones tomadas mediante criterios políticos y las decisiones tomadas a través de criterios técnicos no sea problemática. Los criterios políticos siguen sobreponiéndose a los criterios técnicos a pesar de que los políticos son orillados por las condiciones culturales e ideológicas a acercarse cada vez más a los criterios de los segundos. En general, se puede decir que las situaciones problemáticas aparecen en el plano concreto de las acciones gubernamentales.

En cambio, la concepción de los expertos respecto a la política mantiene más marcadamente la demanda de independencia del campo técnico-científico respecto del político. Esto no quiere decir que los tecnócratas no sean conscientes de las implicaciones de sus acciones

en el ámbito gubernamental o de las dificultades que tienen que enfrentar en el espacio público, pero sí indica una pretensión idealizada de que el gobierno sería mejor si las decisiones y programas técnicos se pusieran en práctica en ausencia de factores políticos. El capitalismo y el liberalismo —este último considerado en el sentido más general— hacen uso de tal creencia cuando sostienen el Estado mínimo y el no intervencionismo haciendo notar que las empresas privadas son mucho más productivas que las públicas y que además generan más innovaciones tecnológicas. La política y el Estado deben limitarse a hacer cumplir algunas leyes que regulen la participación de los ciudadanos en algunas decisiones, como la elección de representantes, o garanticen los derechos a las libertades individuales. Fuera de ello, el liberalismo considera que la sociedad debe ser guiada por el empleo de medios técnicos y conocimientos científicos, los cuales son estimulados por la libertad y la competencia, es decir, por la “mano invisible”.¹⁶

Esta relación problemática que surge de la exterioridad de la interacción de la técnica y la política no es, sin embargo, la única. Otro problema surge de la misma relación pero desde el punto de vista interno, a saber, el de la necesidad que tiene la ciencia de incorporar la política en su misma práctica. Este hecho era relativamente irrelevante en la época en que la ciencia era independiente del desarrollo tecnológico. Las relaciones políticas dentro de la ciencia se limitaban a los procesos sociales de validación del conocimiento científico, al devenir histórico de las teorías o a las condiciones de transmisión de los saberes. Esto ha cambiado en la ciencia moderna, primero con el acercamiento entre la ciencia, la técnica y la industria durante el siglo XIX; luego, hacia mediados del siglo XX, con su vinculación con el Estado y el desarrollo de grandes proyectos militares financiados con presupuesto público (la macrociencia); por último,

¹⁶ Un punto de vista representativo de esta postura y que la aplica a la filosofía de la ciencia es la de Michael Polanyi en su escrito *La república de la ciencia: su teoría política y económica*. En el ámbito de la política y la economía esta perspectiva es sostenida de la manera más pura por los pensadores neoliberales: von Mises, Hayek, Milton Friedman, Nozick, etc.

con el fortalecimiento de la investigación y el desarrollo en las empresas privadas a partir de la década de 1980 (la tecnociencia). En cada una de estas etapas la relevancia pública de la producción científico-tecnológica se incrementa y las decisiones de los científicos adquieren mayores consecuencias políticas y humanas. Esto conlleva nuevos cuestionamientos a la ciencia que tienen que ver con la relación que deben establecer los científicos con la sociedad y con el mundo. Uno de los cuestionamientos en este sentido es el de la necesidad de democratización de la ciencia, otro es el de la apertura del conocimiento científico a otras formas de conocimiento.

Aun el Círculo de Viena se acercó al reconocimiento de elementos no estrictamente racionales en el conocimiento científico y la aplicación de la técnica. La incorporación de consideraciones no racionales en el sentido empirista del término, surge de dos perspectivas: por un lado, los límites del entendimiento humano en el sentido expuesto por Otto Neurath, y, por el otro, la naturaleza social del conocimiento, en el sentido expuesto por Karl Popper. Como señala el primero, hay muchas situaciones, entre ellas por lo general las políticas, donde es necesario recurrir a algo que auxilie al entendimiento. Para Neurath, dejar al margen la experiencia pretendiendo recurrir en todo momento a la propia razón al estilo cartesiano y kantiano, es en realidad algo irracional. En realidad, el hombre recurre a la experiencia, a la tradición y, en casos extremos, al azar, para resolver y decidir sobre los problemas prácticos que enfrenta. Apelar a estos “motivos auxiliares” es válido desde el punto de vista de la racionalidad; aún más, es necesario, e indica hacia la validez y la utilidad del acercamiento entre la ciencia y la tradición.¹⁷ Por su parte, Popper expresó un concepto de racionalidad y de ciencia muy afín al de Neurath.

Llamamos ‘verdadero racionalismo’ al de Sócrates, esto es, a la conciencia de las propias limitaciones; a la modestia intelectual de aquellos que saben con cuánta frecuencia yerran

¹⁷ Ver “The lost wanderers of Descartes and the auxiliary motive”, en *Philosophical papers*, pp. 1-12

y hasta qué punto dependen de los demás aún para la posesión de este conocimiento; a la comprensión de que no debemos esperar nada de la razón, de que todo argumento raramente deja aclarado un problema.¹⁸

No obstante, pese a la visión crítica del racionalismo que llegó a plantearse en el Círculo de Viena o, en forma personal, por Popper, no hubo una renuncia a la creencia en la superioridad de la racionalidad científica.¹⁹

En todo caso, más allá de la filosofía de la ciencia, tradicionalmente los científicos se han opuesto a la democratización y a la apertura, al debate con los no expertos acerca de la forma en que los conocimientos científicos deben aplicarse en la práctica. El conocimiento científico supone dificultades de comunicación y de entendimiento con otras formas de pensar la realidad.²⁰ Por otro lado, los espacios del conocimiento han estado reservados culturalmente a las élites. De este modo, los expertos, como los científicos, se han rehusado a la discusión de los conocimientos científicos con grupos no científicos o desde perspectivas no científicas. Esto se convierte en un problema relacionado con la política en la medida en que las decisiones científicas, por su influencia en la sociedad, no pueden seguir estando al margen de la discusión pública al menos dentro de regímenes democráticos.²¹ Pero los científicos y los técnicos no aceptan este debate político acerca de la ciencia y la tecnología tan fácilmente. Aunque cada vez es más aceptada esta necesidad dentro de los ámbitos de producción científica, es decir, en el debate entre colegas o partidarios de diferentes teorías, aún no es generalizada la idea de que

¹⁸ Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. II, p. 395.

¹⁹ En el caso del Círculo de Viena, en un texto colectivo de la Asociación Ernst Mach, escriben: “La intuición... no es rechazada como tal por la concepción científica del mundo. Sin embargo, se aspira a, y exige de, todo conocimiento intuitivo, una posterior justificación racional, paso a paso. Al que busca le están permitidos todos los medios; lo encontrado, sin embargo, debe resistir la contrastación.” Hans Hahn, Otto Neurath y Rudolf Carnap, “La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena”, en *Redes*, p. 114.

²⁰ Stephen P. Turner, *Liberalism 3.0*, pp. 47ss.

²¹ Ver Ambrosio Velasco, “Ciencia, democracia y multiculturalismo”, en J. Miguel Esteban y Sergio F. Martínez, *Normas y prácticas en la ciencia*, pp. 169-179.

también la producción científico-técnica debe someterse a un debate público con no especialistas o con otros campos de conocimiento.

En resumen, existen diversas formas en que la tecnocracia se relaciona con la política. La más general, pero por lo mismo la menos factible, es la que se basa en la creencia de que los políticos serán sustituidos por los técnicos o expertos. Esta oposición adquiere rasgos concretos al observar las relaciones que suceden de hecho en la práctica institucional. Los políticos siguen teniendo la decisión última, pero saben que necesitan de la participación de los expertos para gobernar. Los tecnócratas, en cambio, saben de las dificultades que suponen la lucha de intereses dentro de la política, creen en la superioridad de la técnica y, por tanto, en que un gobierno basado en criterios puramente científico-técnicos sería mejor, aunque no buscan poseer el poder político directo. Aceptan, pues, ciertas restricciones, pese a que preferirían no tenerlas. Desde luego, hay tecnócratas o grupos tecnocráticos que luchan por el poder político, pero no es la regla. La contraposición entre la tecnocracia y la política se sitúa aquí en el plano de la diferencia de criterios en la práctica gubernamental.

Otra forma de oposición es la que tiene que ver con los procesos políticos dentro de la ciencia y de la técnica. Ésta, aunque no nace de la cuestión tecnocrática, se extiende de manera natural a ella. Radica en que por tradición se ha considerado que el conocimiento científico es, por definición, extraño a la política. Pero además de la creencia en la imparcialidad del conocimiento científico, el prejuicio del elitismo también conduce a su exclusividad. Aún hoy es arraigada la idea de que no se puede debatir acerca de cuestiones científicas si no se es un especialista en cierta rama de la ciencia. Estas dos creencias hacen que la ciencia se resista a la incorporación de un debate público y político con especialistas que partan de otras formas de conocimiento o con personas que no son especialistas.

Por último, la contraposición entre política y tecnocracia se puede ubicar en el espacio de la interrelación de los campos. En la formulación clásica del problema tecnocrático implicaría la invasión de un campo por otro o el desplazamiento de los sujetos de un campo por los de otro. En realidad, esto nunca sucede de manera completa. Sirve, sin embargo, para describir el espacio de oposición entre los tecnócratas y los políticos.

4. El concepto de ideología

Otra manera de observar el problema de la política y la tecnocracia es a través del concepto de ideología. Esta perspectiva es esencial para el estudio de la cuestión debido a que introduce un concepto que permite comprender la raíz de tal problemática. Ya no se trata de ver las dificultades fácticas señaladas en el capítulo 3 o de observar las dificultades inherentes a la tradición de la ciencia para aceptar o ampliar la discusión de su práctica y sus conocimientos. Ahora se intenta profundizar en ellas y mostrar sus orígenes intelectuales, culturales o, en estricto sentido, ideológicos. Es preciso, por tanto, definir antes los conceptos relacionados con esta perspectiva.

El concepto de ideología tiene un origen ambiguo que ha permanecido históricamente en los estudios sobre el tema. El sentido original lo creó Destutt de Tracy en sus *Elementos de ideología* y se refería a una ciencia de las ideas que tuviera su principio metodológico en la fisiología y en el estudio de las sensaciones. Fue Napoleón quien le dio el sentido negativo al considerar que esta ciencia era una metafísica que no toma en consideración el “corazón humano” y “las lecciones de la historia” para fundar “la legislación de los pueblos”.²² A partir de ahí, la ideología se convirtió en una palabra que designa la oposición entre el conocimiento científico y su incompatibilidad con la realidad. El ideólogo, en la Francia de principios del siglo XIX, era aquel que pretendiendo hacer ciencia, terminaba haciendo metafísica. La ideología se convirtió, en expresión de Mannheim, en “la idea de mi contrario”.

El concepto continuó su devenir hasta tener en el pensamiento de Marx y Engels su exposición más influyente en *La ideología alemana* y en el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*. A partir de estas obras el concepto comenzó a designar la posición de una persona o un grupo de personas que son incapaces, en virtud de las ideas que

²² Néstor Capdevila, *El concepto de ideología*, p. 32.

defienden, de reconocer el origen de sus creencias y, por tanto, de reconocer su falta de correspondencia con la realidad. El aspecto negativo de la ideología adquiere, pues, una nueva acentuación, pero a la vez, Marx destaca la pertenencia de lo ideológico a la conciencia y, sobre todo, la dependencia que el origen de la conciencia tiene en los factores materiales: su determinación como conciencia de clase.²³

La crítica marxista a la burguesía como ideología indica la inversión de la realidad por la filosofía alemana, al considerar ésta que las ideas, y no las relaciones sociales de producción, son el fundamento de la historia. En términos metafóricos se trata de la inversión de la relación entre estructura y superestructura, la creencia de que la filosofía, la política, la religión, etc., son las condiciones del desarrollo social e histórico.²⁴ Tal inversión es la expresión de una “falsa conciencia”. Pero este concepto se ha interpretado de maneras muy diversas, muchas de ellas erróneas.²⁵ La ambigüedad surge de inmediato, pues si la ideología es una forma de la conciencia, entonces ¿cómo es que siendo conciencia puede ser falsa? Se trataría más bien de algo distinto de la conciencia. Este cuestionamiento se resuelve si se considera la ideología no como una cuestión epistemológica, sino como una relación de la conciencia con la realidad.²⁶

²³ Ver “La ideología alemana”, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, T.I, pp. 20-21. La exposición de Mannheim sobre las condiciones históricas del desarrollo del concepto de ideología sigue siendo esencial para la comprensión del problema. En ella distingue tres condiciones que fueron fundamentales para que el concepto de ideología adquiriera las determinaciones que aún ahora siguen siendo imprescindibles. La primera “consistió en el desarrollo de una filosofía de la conciencia” (que se expresa en conceptos como el de “conciencia de sí”; la segunda en la consideración de “la noción total pero supratemporal de ideología en su perspectiva histórica” (lo cual está expresado en los conceptos de “espíritu del pueblo” y “espíritu de la época”); en tercer lugar, cuando “la ‘clase’ sustituyó al ‘pueblo’ o a la nación, como portadora de la conciencia en estado de evolución histórica” (el concepto de “conciencia de clase”). Ver *Ideología y utopía*, pp. 100-102.

²⁴ Ver el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*. Es un error interpretar que tal relación es unidireccional en el sentido de que la base determina la superestructura, es decir, que relaciones sociales de producción determinan unívocamente la política, la religión, la filosofía, etc. Sobre esto, ver Ludovico Silva, *Teoría y práctica de la ideología*, pp. 42-43; Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, p. 48ss.

²⁵ John Plamenatz dice, por ejemplo, que “Por falsa conciencia, Marx parece haber querido referirse a un conjunto de creencias equivocadas sobre asuntos importantes, compartidas por todo un grupo de personas o incluso toda una comunidad”. *La ideología*, p. 29.

²⁶ Como señala Severo Iglesias, “el término ‘conciencia falsa’ no significa un marco de referencia epistemológico, sino simplemente su inadecuación respecto a la realidad”. *Ciencia e ideología*, p. 3.

Desde esta perspectiva, la ideología aparece como una forma de la conciencia que, como consecuencia del distanciamiento respecto a la realidad, se vuelve falsa. Para Marx es toda idea que se aleja de lo concreto de las modernas relaciones sociales de producción, particularmente, de la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía, y se refugia en la abstracción de las ideas políticas, económicas, filosóficas, morales, jurídicas y religiosas como medios para conservar la condición de clase dominante. De aquí deriva la continuidad del carácter negativo del concepto de ideología, pues hace posible la dominación de una clase sobre otra en el plano de la conciencia, esto es, como profundización y soporte de la dominación real en el plano material de la vida. Así, el término se usaría para denominar el aspecto negativo de la burguesía. No obstante, seguiría implícito el sentido positivo y general como “concepción del mundo”.

Como señala Mannheim, una vez que se llega a este punto en el que se mezclan los dos sentidos, nadie puede atacar a otro por tener un pensamiento ideológico sin que a él mismo se le acuse de hacer ideología.²⁷ En el intento de solucionar esta cuestión Mannheim aportó con su clasificación del concepto, elementos para el esclarecimiento del problema, sin embargo, su formulación de la ideología total, general y relacional no logró resolverlo del todo. En cambio, concentró la cuestión en la dimensión epistemológica al plantear la sociología del conocimiento como una solución al relativismo ideológico.

El tema de la relación entre ciencia e ideología se volvió entonces central, pues la ideología total supone el trasfondo ideológico de todo conocimiento, incluso el científico. La objetividad y la imparcialidad del conocimiento científico, su “neutralidad valorativa”, quedan aparentemente minadas en su estructura. Popper afirma sobre el marxismo y la sociología del conocimiento —en realidad, de toda teoría que parta “de revelar los móviles ocultos que yacen detrás de nuestras acciones”— que “destruyen la base de la discusión racional y deben conducir,

²⁷ *Op. cit.*, p. 108.

finalmente, al antirracionalismo y al misticismo”.²⁸ Pero el centro del ataque popperiano no se dirige a la irracionalidad, sino a la debilidad del concepto de objetividad en la sociología del conocimiento. La cuestión no es si los científicos son influidos o no por prejuicios, esa influencia es, para Popper, un hecho; la cuestión es que la objetividad no se va a lograr por la neutralidad del científico, por la neutralización de los prejuicios mediante una concepción general y relacional de la ideología total propia. En su opinión, por ese camino no se conseguirá nada. La objetividad sólo puede lograrse mediante “el carácter público del método científico” y por su intersubjetividad.²⁹

El problema del planteamiento de Popper para la teoría de la ideología es que por este camino vacía al concepto de su contenido crítico. Siguiendo la problemática originada por Mannheim, lo reduce en primer lugar a una cuestión epistemológica; en segundo lugar, sustituye el problema de la “falsa conciencia” por el del prejuicio; en tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, el concepto de ideología se convierte en algo tan neutral que pierde toda significación —neutral porque los sistemas de prejuicios son naturales y, por tanto, no suponen ninguna incongruencia con el ser humano.

Sin embargo, Popper tiene razón en señalar que la ciencia se construye, al menos en parte, por la comunidad del método científico, es decir, por la posibilidad de interacción entre las diversas teorías, métodos y conocimientos. Esto es cada vez más cierto en cuanto la ciencia se ha desarrollado de tal manera que el proceso metodológico, técnico y teórico es realizado por grupos más o menos grandes de investigadores, como en la macrociencia y en la tecnociencia; y

²⁸ *Op. cit.*, p. 384.

²⁹ *Ibid.*, pp. 385-386.

aún más, cuando la ciencia entra en el campo de las decisiones políticas.³⁰ No se pretende entrar aquí al problema de la objetividad del método y el conocimiento científicos. Basta con señalar que a pesar de que la ciencia puede estar influenciada por elementos ideológicos, e incluso psicológicos o éticos, el método científico puede garantizar un cierto grado de objetividad de los conocimientos, de lo contrario no se podrían hacer predicciones, verificaciones o contrastaciones. Por otra parte, la cuestión de la decisión entre dos o más teorías que explican el mismo problema no debe entenderse necesariamente y desde un principio como un problema ideológico. De esta manera la ciencia se mantiene a salvo de las acusaciones de ideología aunque tampoco queda eximida de ella. Como señala Severo Iglesias, “no estamos, sobreentendiendo que la ideología y la ciencia están separadas absolutamente, que no tengan alguna conexión. Teóricamente no es posible identificarlas... pero tampoco es posible colocar una barrera infranqueable entre ellas”.³¹

Sin embargo, la ideología no es tanto una amenaza para la objetividad del conocimiento científico como sí lo es para los individuos que hacen ciencia, pues ésta no se reduce al conocimiento y a la teoría. La intervención del científico en cuestiones prácticas y técnicas que pueden incidir directamente sobre la sociedad, sobre los individuos y grupos concretos que la conforman, abre el terreno al planteamiento de la actividad científica como ideología. La eugenesia practicada por los científicos alemanes es un ejemplo claro de la ideologización del conocimiento científico, la práctica científica desfasada de la realidad histórica, social y humana. Como señala Capdevila, el empleo de la palabra “ideología”

³⁰ Un análisis de esto último se encuentra en Stephen Turner, quien se ocupa del problema de la objetividad dentro de comités de científicos condicionados por las implicaciones políticas de los programas elegidos. Ver *op. cit.*, pp. 54-60.

³¹ *Ciencia e ideología*, p. 105. Y agrega: “el problema más importante es saber si es posible una ideología que adopte forma de ciencia. Esto encierra un absurdo, dadas las bases de la ideología y la ciencia radicalmente diversas. Pero si se entiende a ambos fenómenos en devenir y mediación, no en la identificación o su contraposición absoluta, la conversión de las *formas de conciencia* ideológicas en científicas plantea la cuestión en términos distintos.” *Ibid.*

era superfluo en el marco de la sociología del conocimiento en la medida en que ésta describiría correlaciones entre el pensamiento y la sociedad independientemente de todo juicio normativo. Pero dicho juicio se torna inevitable cuando el contexto ya no es solamente descriptivo, sino también práctico. La palabra ‘ideología’ conserva entonces sus derechos pues caracteriza una forma políticamente conservadora de disimulación de la naturaleza histórica de lo real... La ideología es una forma de pensamiento no congruente con la realidad que se esfuerza por conservarla, mientras que la no-congruencia utópica trata de transformarla para poner de acuerdo lo real y lo ideal.³²

Reconocer la objetividad de la verdad en la ciencia como lo hace Philip Kitcher, esto es, considerando la relación entre el mundo histórico y social que el ser humano construye y al margen del cual no sería posible el conocimiento científico, sortea el problema mencionado entre ciencia e ideología. Esta interrelación entre pensamiento, conocimiento y sociedad, indica hacia la interrelación entre la teoría y la práctica, entre lo que se hace en la dimensión de las ideas y lo que se hace en la dimensión de las acciones. Por ello escribe Kitcher:

los valores epistémicos no están separados —‘por encima’— de nuestras consideraciones cotidianas. Por el contrario, tienen que estar equilibradas con los intereses prácticos. Los intentos de colocar ciertos temas y de responder a ellos pueden interferir con el bienestar humano o con el bienestar de aquellos que históricamente han estado en desventaja. En consecuencia, los ideales abstractos que a menudo condujeron a discusiones sobre las ciencias, basados como ellos en una neta separación entre lo epistémico y lo práctico, son a veces inapropiados.³³

Lo anterior implica que las opiniones que sostienen que la ideología impide la objetividad en el conocimiento científico pasan por alto el verdadero ámbito de lo ideológico, a saber, la influencia de un sistema de ideas sobre la realidad práctica del ser humano.

³² *Op. cit.*, p. 227.

³³ *Science, truth and democracy*, pp. 199-200. La traducción es mía.

Volviendo sobre las determinaciones del concepto de ideología en su desarrollo histórico se observan tres aspectos esenciales: en primer lugar, es una *forma particular de la conciencia* por la cual un individuo o un grupo tienen una visión sistemática del mundo originada en las condiciones sociales e históricas en las que viven; en segundo lugar, esta visión se aparta de dichas condiciones en la medida en que desconoce o encubre la relación que tiene con ellas, de modo que puede llegar a ser una visión que no reconoce en la realidad social las injusticias y de esa manera conserva el orden establecido, es decir, puede volverse “conciencia falsa” o “conciencia invertida”;³⁴ en tercer lugar, dicha relación se establece en la medida en que el mundo de la conciencia, el mundo de las ideas, de la teoría, de los valores y de las creencias, está en una relación de mutua determinación con el mundo de la actividad práctica. La ideología no necesariamente se origina en una conciencia invertida de la realidad,³⁵ pero en la medida en que la realidad histórica y social está en continuo devenir, el desconocimiento del origen de la propia concepción del mundo y la incapacidad inherente a la ideología para la autocrítica, puede llevar a un desfase de las ideas respecto a la transformación de las necesidades prácticas y, en consecuencia, a formas alienadas de la vida individual y social.³⁶

Una vez delimitado de esta manera el concepto de ideología, falta considerar dos conceptos relacionados íntimamente con él: el de *concepción del mundo* y el de *forma de*

³⁴ Sobre estos conceptos, ver Severo Iglesias, *op. cit.*, pp. 3-4.

³⁵ “La doctrina ética que invoca una ideología no es, ella misma, necesariamente ideológica. Puede responder a un interés general y valerse de razones válidas. La ideología consiste en la interpretación interesada de esa doctrina y en la que permite derivar de ella la justificación de un poder político... Así, una ideología, aun siendo falsa, puede incluir proposiciones éticas justificables.” Luis Villoro, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, p. 195.

³⁶ “La ideología es una estructura de conciencia, diferente a la científica y cotidiana, que anula el pensamiento crítico respecto al mundo y al hombre mismo. Se trata de una forma de conciencia social que permite a los individuos y grupos, a la vez: a) tener una *concepción coherente* del mundo, b) *ignorar las causas* que propician la génesis de dicha concepción, y c) ver el orden del hombre y el mundo de modo *invertido* a como es en realidad.” Severo Iglesias, *ibid.*, p. 3.

pensar.³⁷ En la base de la ideología se encuentra el primero de ellos. La concepción del mundo consiste en “un conjunto de *representaciones*, y mecanismo de deducción y conexión que corresponden a una determinada forma de vida. Más que la corrección de estos enlaces, es la conveniencia de su conclusión lo que allí cuenta”.³⁸ Al igual que la ideología, la concepción del mundo se caracteriza por estar presente en la dimensión práctica de los individuos y la sociedad. Sirve, pues, para dotar de sentido general a la vida de las comunidades humanas a través de la religión, la moral, la política, etc. Sin embargo, a diferencia de la ideología y la ciencia, no presenta una organización sistemática, es decir, no es un sistema de representaciones, de ideas, de valores, sino que es todo eso de un modo no reflexionado e inconsciente. De esta manera, funciona como una orientación general en la relación del hombre con el mundo. En la medida en que tal concepción se sistematiza y sirve para ciertos intereses puede convertirse en ideológica.³⁹

Es importante destacar la diferencia sostenida aquí entre concepción del mundo e ideología. Gramsci no hace mayor distinción entre una y otra,⁴⁰ y lo mismo sucede entre la mayoría de los teóricos, quienes conservaron tanto el sentido positivo como el peyorativo. Para Gramsci hay que “distinguir entre ideologías orgánicas, es decir, que son necesarias a determinada estructura, e ideologías arbitrarias, ‘queridas’. En cuanto históricamente necesarias, éstas tienen una validez que es validez ‘psicológica’; ‘organizan’ las masas humanas... En cuanto ‘arbitrarias’, no crean más que ‘movimientos’ individuales, polémicas, etc.”⁴¹ En cambio, Louis Althusser ya apunta en momentos a la solución que se sigue aquí de distinguir, siguiendo a Severo Iglesias, entre concepción del mundo e ideología.

³⁷ Ver la referencia a estos conceptos en Mannheim, *op. cit.*, p. 161 y 36ss.

³⁸ Severo Iglesias, *op. cit.*, p. 50.

³⁹ Sobre esta caracterización del concepto, ver Severo Iglesias, *ibid.*, pp. 51ss.

⁴⁰ *Cuadernos de la cárcel: el materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, p. 63.

⁴¹ *Ibid.*, p. 58.

Las representaciones de la ideología —escribe Althusser— se refieren al mundo mismo... y a la vida de los hombres... Sin embargo, estas representaciones no son conocimientos verdaderos del mundo que representan. Pueden contener elementos de conocimientos, pero siempre integrados y sometidos al sistema de conjunto de estas representaciones, que es, en principio, un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una falsa concepción del mundo, o del dominio de los objetos considerados.⁴²

Pero a pesar de que en Althusser están presentes las ideas de “sistema” y de “falsa concepción del mundo”, las considera en un sentido diferente al expuesto aquí. Para él, lo sistemático no radica tanto en la ideología, como en el sistema social, en la estructura. La concepción del mundo, por su parte, es lo mismo que la ideología en la medida en que es una concepción falseada la realidad.

Aquí se distinguirá, en cambio, entre la *concepción del mundo*, como un elemento necesario a toda sociedad y toda vida humanas, el cual carece de una sistematización particular a pesar de surgir de un orden o sistema social específicos. Pero estas concepciones siempre están en un proceso de toma de conciencia y, en consecuencia, de sistematización. Cuando tal sistematización toma caminos positivos y no alienantes, se incorpora en la actividad y el pensamiento de las diversas formaciones humanas, desarrollándose como ciencia, política, religión, etc. En cambio, cuando toma un sentido que busca invertir la realidad, sin importar que haya conciencia o no de tal inversión, entonces la sistematización de la concepción del mundo se vuelve ideología, sin importar que anteriormente tales concepciones pertenecieran a la religión, a la ciencia, etc., o que la sistematización de las concepciones fuera ideológica desde un principio.

Así, por ejemplo, la mejora de las condiciones de vida y de las capacidades técnicas, la transformación de ciertas nociones (como la del tiempo o la de la relación del hombre con Dios), el establecimiento de nuevas posibilidades económico-materiales mediante el comercio y la

⁴² *La filosofía como arma de la revolución*, p. 49.

conquista de nuevos territorios, trajo consigo durante la Modernidad una nueva concepción del mundo. Nociones como las de progreso, libertad o individuo empezaron a estar en la visión que las personas tenían del mundo y, a su vez, les daba sentido a su actividad práctica, de manera que se estableció una codeterminación de los elementos materiales con los ideales. Pero en un principio no había plena conciencia de tal transformación, como tampoco existía una sistematización ni una claridad de las representaciones que estaban cambiando. Sólo puede hablarse propiamente de un conocimiento claro del proceso y de una ideologización a partir del momento en que se sistematizan y aparecen claramente a la conciencia, si no en su origen, al menos en su formulación.

Ahora bien, la concepción del mundo supone, por otra parte, una relación con la manera en que el ser humano piensa el mundo y actúa en él, en consecuencia, con los modos de pensar y con la estructura concreta del pensamiento. Así, una concepción del mundo puede adquirir cierto contenido según que en una cultura determinada se piense de cierto modo, por ejemplo, si el pensar perceptivo-sensorial tiene un lugar predominante en un pueblo, entonces su cosmovisión se concentrará en el mito, la magia y la religión; por el contrario, si el pensar formal es preponderante, la ciencia y la técnica ocuparán un mayor lugar en su concepción del mundo.⁴³ Desde luego que estas son simplificaciones extremas que sólo pretenden ser ilustrativas. En la realidad, cada modo de pensar está interrelacionado con los otros y de ahí que únicamente sean distintos modos de una sola actividad. Lo importante, en todo caso, es destacar que una concepción del mundo está determinada por los modos generales de pensar, aun si no es esta determinación inmediata.

⁴³ Distintas perspectivas teóricas sobre los distintos modos de pensar se encuentran en Severo Iglesias, “Dialéctica del pensamiento”, en *Obras completas*, Tomo I; Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*; Edgar Morin, *El método: el conocimiento del conocimiento*, Tomo III. Se encuentran bases empíricas para distinguir entre el pensar formal y el simbólico en varias obras de Piaget, una de ellas es *La formación del símbolo en el niño*. Severo Iglesias además plantea, a diferencia de los otros autores, un modo de pensar dialéctico.

Por otro lado, dichos modos generales se expresan como formas concretas de pensar en cuanto poseen cierto contenido, cierto “estilo” y se relacionan con una realidad determinada en un momento histórico determinado. Mannheim denomina a estas formas concretas de pensar “estilos de pensamiento”.⁴⁴ Tales formas están en relación con las concepciones del mundo en cuanto la misma forma y el contenido del pensar posibilitan la unidad social en la práctica y en la conciencia. A su vez, las concepciones del mundo pueden sistematizarse y volverse ideológicas en el sentido más general de ser una conciencia que permanece en el desconocimiento del origen o de las causas de la propia visión del mundo. Sin embargo, la conciencia ideológica puede adquirir un desarrollo propio que conduce al desfase entre las ideas y la realidad histórica y social, o bien, en otras formas de discrepancia entre el pensamiento y la práctica.

Así, pues, la relación entre los tres conceptos mencionados se establece como una determinación sucesiva desde la más general conformada por las formas de pensar, a las más concretas de la concepción del mundo y la ideología.

Esta conformación de las ideologías supone la posibilidad de que en ellas tengan más peso alguno u otro de los momentos que la conforman y ello depende en gran medida del grado de conciencia que se tenga de la propia concepción del mundo y de la sistematización intelectual de la que sea objeto en cada cultura. Una visión del mundo tiende a sistematizarse a la vez que tiene un funcionamiento de hecho en las prácticas sociales. Mutuamente se determinan de manera dialéctica. Ello supone, sin embargo, que pueden tener un camino más o menos independiente. Es posible que exista un amplio desarrollo teórico acerca de una dimensión de la

⁴⁴ Mannheim escribe que “no son los hombres en general los que piensan, ni siquiera los individuos aislados, sino hombres que pertenecen a ciertos grupos y que han desarrollado un *estilo particular de pensamiento* en una interminable serie de respuestas a ciertas situaciones típicas que caracterizan su posición común”. *Op. cit.*, p. 35. Las cursivas son mías. En otro texto señala la relación entre “modos concretos de pensar” y “concepción del mundo”: “en el fondo de las diferentes *maneras de pensar* hay en definitiva diferentes *maneras de ver* el mundo. Ese impulso básico determina el carácter del estilo del pensamiento.” *Ensayos sobre sociología y psicología social*, p.88, en Severo Iglesias, *Ciencia e Ideología*, p. 80.

realidad social sin que por necesidad tenga el mismo desarrollo en el plano práctico, o viceversa. Así, el conocimiento, el pensamiento o la conciencia de la realidad no implican de manera necesaria una correspondencia práctica concreta, como tampoco una práctica posee el mismo grado de comprensión intelectual.

Esto es extensivo a las ideologías, de manera que existen ideologías más o menos conscientes, más o menos basadas en la teoría, más o menos fundadas en la práctica. Las razones de ello se encuentran en las condiciones concretas de una clase, de un grupo o de un individuo situado en un determinado contexto social e histórico. En la base de todas esas concepciones está una sistematización, sin embargo, esa sistematización de la realidad, de los fines, de los valores, de los principios, de las formas de organización, etc., no siempre son explícitas en los individuos que se guían por esa ideología. Algunos pueden concebirlas sistemática e intencionadamente o no utilizarlas para mantener o transformar una realidad falseada. Otros, en cambio, no requieren pensar con sistematicidad la realidad, pero incorporan en su acción, sin ser conscientes de ello, esos principios ideológicos, de manera que la encubren y ayudan a mantenerla o transformarla en beneficio de sus intereses o los de su grupo.

De acuerdo con lo anterior, Luis Villoro hace una clasificación de los tipos de ideología. Señala que existen ideologías pragmáticas e ideologías doctrinarias, y éstas a su vez pueden dividirse según su intención conservadora o transformadora en reiterativas y disruptivas.⁴⁵ Tales distinciones son útiles cuando se trata de identificar las ideologías de la tecnocracia. No hay un solo tipo de ideología en los tecnócratas. Algunos pueden defender una ideología o mantener una posición ideológica si tener una comprensión bien estructurada acerca de la política-económica del sistema social en el que viven, y en esa medida serán menos conscientes de las consecuencias de sus acciones, aunque no menos responsables. En cambio otros tendrán una comprensión clara

⁴⁵ Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 188-191.

del rumbo que debe tomar el sistema, los fines y los objetivos. Pero aunque esto lo hagan conscientemente, tal vez puedan no ser conscientes de la inversión de la realidad de la que están partiendo y de las injusticias que se mantienen en el fondo de su concepción y, por consiguiente, de su acción. Y esto aun si parten de una ideología reiterativa, como la del liberalismo, o si parten de una disruptiva, como la del comunismo soviético. Luis Villoro describe una caracterización ideológica hipotética:

¿Qué ideología tiene un funcionario de una gran empresa capitalista? Se reduce probablemente a unas cuantas creencias muy simples sobre los valores atribuidos al mercado y a las libertades individuales, a las que se añade la convicción de que los beneficios de la empresa ayudan a la riqueza general. Esas creencias pueden remitir a la doctrina del liberalismo económico, pero no es necesario que el funcionario en cuestión aduzca esa teoría; le basta, para justificar su acción, con aquellas pocas creencias elementales. Porque lo que le importa es tener éxito en cada situación concreta, con el convencimiento de estar justificado.⁴⁶

Entre un tipo de ideologías y otras quizás sea más común encontrar individuos que sostienen las de tipo reiterativo pragmático y, entre ellos, es de esperarse que la mayoría serán los que tienen una formación técnica especializada, es decir, aquellos que no posean una comprensión amplia acerca del mundo. En la clasificación de los tecnócratas hecha por Meynaud, quien los divide en generalistas y especialistas, los primeros tenderán a adoptar una ideología dogmática, mientras los segundos, una pragmática.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 190.

5. La ideología en la tecnocracia

Un tema inherente al tema de la tecnocracia es el de su carácter ideológico. Cuando se habla de tecnocracia constantemente aparece la referencia a la ideología, y esto no sólo en los estudios acerca del tema, sino también en el habla de los burócratas, de los ciudadanos, de los empresarios o de los gobernantes. El contenido ideológico de los tecnócratas se expresa de manera más o menos clara en la vida cotidiana, como cuando se habla de ellos identificándolos con el neoliberalismo y señalando su participación en favor de intereses económicos de clase. También se expresa cuando los empresarios o los gobernantes consideran a los tecnócratas como individuos que realizan los principios de la eficacia y la eficiencia, pero que además contribuyen al fortalecimiento de los intereses económicos y políticos establecidos. En las teorías sobre las sociedades modernas está presente la crítica a los riesgos que implica la expansión desmesurada de la técnica en todos los ámbitos de la vida humana, y en relación con ello, se considera que los tecnócratas son una expresión más del predominio de la técnica como ideología. Por tanto, es necesario esclarecer la forma en que las ideologías están presentes en la concepción del mundo y las prácticas de los tecnócratas.

Como se explicó en el capítulo 2, la tecnocracia no conforma una clase o un grupo homogéneo. Está constituida por diversidad de grupos que pueden unificarse bajo un signo común: el de la participación o influencia de los expertos en el gobierno. Tales grupos son conformados por individuos en los que confluyen diversas líneas de pensamiento, aunque su fundamento común se encuentra en un tipo determinado de racionalidad y de forma de pensar: la razón instrumental y el pensar formal.

En primera instancia, esta explicación del fenómeno pone en cuestión la idea de que la tecnocracia no sólo tiene un carácter homogéneo en su estructura o conformación social, sino

también la idea de que ella misma es la expresión ideologizada del progreso técnico y científico en las sociedades modernas. En efecto, la tecnocracia sólo es una formación particular de un problema más general que abarca casi la totalidad del mundo moderno: el del predominio de la técnica sobre cualquiera de las otras dimensiones del ser humano. Un tipo particular de técnica, como señalan Jacques Ellul y Oswald Spengler, se ha vuelto predominante a partir del Renacimiento, una orientada al dominio de la naturaleza, pero que termina también por dominar a los seres humanos. Tal predominio no sólo consiste en la explosión del desarrollo de las máquinas y la tecnología en general, sino que va acompañado de una concepción del mundo, de prácticas y de construcciones culturales específicas. La tecnocracia es un producto de esa transformación esencial ocurrida en la Edad Moderna. De hecho, su importancia proviene de ser una formación sintomática en la que se supone que ocurre un desplazamiento del campo y la práctica políticos por el campo y la práctica técnicos. No sólo sería un desplazamiento más entre los muchos que han ocurrido en esta época, sino que sería uno en un ámbito fundamental de la vida social e histórica de los seres humanos.

Debido a tal origen, la tecnocracia no sólo se ha explicado con base en el progreso técnico y científico, sino que su existencia misma ha sido identificada con esa base. Es decir, la tecnocracia ha llegado a ser considerada ella misma como ideología de la técnica o de la razón instrumental. Aunque esta interpretación no es del todo equivocada, corre el riesgo de simplificar la realidad. Del mismo modo que la tecnocracia no conforma una unidad en términos sociales concretos, tampoco constituye una sola forma ideológica.

Esta dificultad abre dos caminos: por un lado, el de *la ideología de la racionalidad instrumental en sí misma y su relación con los tecnócratas*, por otro, el de *la relación de esa ideología con las ideologías políticas y económicas*. Como se mencionó antes, los tecnócratas

interactúan en al menos tres campos, el técnico-científico, el político y el económico. De esos campos, el primero es el campo propio de la actividad tecnocrática si se atiende a la formación, a los principios de acción, a las formas de pensar y a los modos de resolver los problemas. Idealmente, en la tecnocracia ocurriría un desplazamiento del campo político por el técnico-científico. De hecho, esto sucede en la medida en que, como señaló Marcuse, la técnica funciona como instrumento de dominación y legitimación, sobrepasando a la política. Ahora bien, en ese campo propio de la tecnocracia se ha conformado en la historia moderna una concepción del mundo y una forma de pensar que se han vuelto predominantes. Tal concepción del mundo se convierte en ideología en la medida en que invierte la realidad al considerarla desde un solo punto de vista, lo cual sirve para encubrir los verdaderos motivos que dan forma a las estructuras sociales, económicas y políticas dominantes. Pero además se convierte en la ideología dominante puesto que es la técnica la que se impone como marco de valores, interpretaciones y acciones en el mundo, por encima de cualquier otra formación humana y sobre cualquier otro campo social.⁴⁷

Al dominar el campo técnico-científico en el que se establece la relación entre los conocimientos y las prácticas tecnocráticas, *la ideología de la racionalidad instrumental se convierte* en la ideología central de los tecnócratas, en el *fundamento ideológico de la tecnocracia*. Hay que advertir, sin embargo, que tal ideología depende de las condiciones históricas particulares, de manera que el conocimiento científico y técnico no es necesariamente ideológico bajo otras condiciones.

El fundamento ideológico de la tecnocracia, esto es, la racionalidad instrumental, se relaciona con la acción de los campos político y económico. Max Weber afirmó que el desarrollo

⁴⁷ Althusser indicó el carácter dominador de ciertas ideologías. En la Modernidad, la ideología predominante es la racionalidad instrumental. “Hay que señalar igualmente —escribe Althusser— que según los períodos de la historia... y en el interior de los mismos modos de producción, según las diferentes formaciones sociales existentes y de la misma manera... según las diferentes clases sociales, es esta u otra *región de la ideología* la que domina a las otras en el dominio general de la ideología.” *Op. cit.*, p. 53.

de la razón formal surgida en la modernidad coincidía con el sistema económico capitalista. En este sistema, la “racionalidad formal” rige como forma de pensar, organizar y construir la realidad. Sin embargo, el campo económico no fue el único en el que se expandió la racionalidad formal. En el proceso histórico del surgimiento del capitalismo la estructura misma de la política sufrió una transformación en el sentido de una formalización de su estructura y sus relaciones. El resultado más patente fue la conformación del Estado moderno con sus características particulares: burocratización, adopción del derecho formal, unificación territorial, recaudación de impuestos, creación de ejércitos profesionales y diplomacia. Tanto en el campo político donde se conformaron los Estados modernos, como en el campo económico en el que germinó el capitalismo, la racionalidad formal operó como fundamento intelectual.

Lo anterior ha conducido a identificar la racionalidad formal con el sistema capitalista y con los sistemas políticos, tanto el liberal como el socialista. El problema de fondo consiste en que el mundo y la sociedad han llegado a estar tan dominados por la razón instrumental que ningún campo puede escapar a ella. Sin embargo, esto no significa que la racionalidad formal de la ciencia y la técnica sea necesariamente racionalidad instrumental, es decir, ideología, ni tampoco que esta ideología sea inherente a la política y a la economía. Herbert Marcuse distinguió de manera correcta la diferencia entre dichos campos a pesar de que, en las condiciones sociales e históricas de la Modernidad, todos ellos se presentan bajo el signo dominador de la racionalidad instrumental. Por ello criticó que Max Weber identificara la racionalidad con los orígenes del capitalismo de manera que implícitamente justificaba la dominación capitalista mediante el concepto de racionalidad.⁴⁸ Marcuse señaló el error de

⁴⁸ “La sumisión a la técnica se convierte simplemente en sumisión al dominio; la racionalidad formal técnica se convierte en racionalidad política... Se cumple así el destino que Weber había previsto en una de sus formulaciones más importantes: ‘Junto con la máquina inerte, (la organización burocrática) interviene en el trabajo para construir la prisión de esa servidumbre del futuro, a la cual un día los hombres, como los félagos del antiguo Egipto, tal vez sean

considerar que la razón técnica contiene en sí misma las bases de la dominación capitalista, tanto como el error de generalizar la racionalidad formal como mera racionalidad. En efecto, si se identifica la razón técnica con el capitalismo, se vuelve muy difícil pensar un desarrollo tecnológico que se emplee para otros fines que los capitalistas, y, además, la superación del capitalismo aparece como una negación de la racionalidad formal misma. Y si, por otro lado, se extiende la racionalidad formal al grado de significar la razón pura, la dominación realizada a través de la primera es legitimada en nombre de la racionalidad. En ambas consideraciones, no sólo la racionalidad formal queda legitimada como instrumento de dominio, sino también el capitalismo. Por ello, Marcuse se interesa en salvar la racionalidad formal haciendo notar su diferencia de las casusas que la han hecho funcionar como instrumento de dominación: “si la razón técnica se revela como razón política, ocurre únicamente porque desde el comienzo era esta razón técnica y esta razón política determinada y limitada por el preciso interés de dominio”.⁴⁹ Esto significa que la razón técnica se ha convertido en dominación, no por sí misma, sino por las relaciones históricas con la política y la economía, es decir, por los procesos históricos concretos. Bajo otras condiciones la razón técnica podría ser liberadora. “La razón técnica —escribe Marcuse—... puede ser cambiada en su propia estructura. Como razón técnica puede ser transformada en técnica de la liberación”.⁵⁰

obligados a adaptarse impotentes, si para ellos una organización y un ordenamiento bueno desde el punto de vista puramente técnico, es decir racional, es el valor último y único que debe decidir acerca del tipo de dirección de sus actividades’.

Pero es justamente aquí, en este punto decisivo en que el análisis de Weber se transforma volcándose en autocrítica, donde se advierte en qué medida dicho análisis sigue siendo víctima de otra identificación: la ecuación de la razón técnica y capitalista-burguesa. Esta carencia no le permite apreciar que no es la razón técnicamente ‘pura’ sino la razón del dominio la que produce la ‘prisión de la servidumbre’ y que la realización de la razón técnica puede llegar a ser sin más el instrumento de la liberación del hombre.” Herbert Marcuse, “Industrialización y capitalismo”, en *La sociedad opresora*, pp. 33-34.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 36. El famoso ensayo de Habermas *Ciencia y técnica como ‘ideología’*, critica la creencia de Marcuse en el cambio estructural de la razón técnica. Esta crítica no destruye, sin embargo, su posición, en todo caso la complementa o extiende.

De esto último se concluye, para el análisis ideológico de la tecnocracia, que la razón formal no es por sí misma ideológica o instrumental. Sin embargo, como cualquier pensamiento, el que parte de la racionalidad formal puede volverse ideológico en la medida en que responde a ciertos intereses y establece ciertas prácticas que pueden perpetuar las formas de dominación imperantes. Pero ello sólo sucede cuando la racionalidad formal se relaciona con las ideologías de los campos políticos y económicos. En la Modernidad las ideologías de cada uno de dichos campos impulsó el desarrollo de las ideologías en los otros. Una analogía ocurre en los tecnócratas, quienes ponen la racionalidad instrumental al servicio de las ideologías políticas, en tanto los principios políticos que no eran ideológicos en su origen, como los de la democracia y la libertad, terminan por estar subordinados a los criterios instrumentales: la democracia conduce al conformismo del voto cuantificado en lugar de conducir a la actividad democrática comprometida; la libertad es reducida a la oportunidad de competencia y de consumo.

La ideología en los tecnócratas aparece, pues, por la confluencia de diversas corrientes y formas de concebir el mundo en los tres campos señalados. En el centro de esa ideología siempre está la racionalidad instrumental y el campo científico-técnico como espacio de acción de los tecnócratas. Pero en relación con ese campo y con esa ideología casi siempre aparece lo político y lo económico. Aunque las combinaciones pueden ser imprevisibles, sobre todo cuando se especifican las clasificaciones de las corrientes teóricas o ideológicas, es posible establecer caracterizaciones generales de las ideologías con el afán de simplificar el análisis. Este es el problema que surge, por ejemplo, de las numerosas clasificaciones de liberalismos y sus innumerables grados intermedios entre las corrientes que tienden a posiciones conservadoras o progresistas, entre las socialistas, republicanas o liberales, entre las que tienden a ideas de izquierda o de derecha, entre las que defienden la intervención del Estado y las que lo rechazan,

entre los liberalismos económicos y los políticos, etc. A pesar de que se sabe que existen multitud de posiciones intermedias, para evitar tales dificultades se simplificará la cuestión hablando de dos ideologías políticas generales: liberalismo y socialismo.⁵¹ En cuanto a las ideologías económicas también se hace una simplificación en: capitalismo, intervencionismo y socialismo.

5.1 El predominio de la razón instrumental y del pensar formal

La Modernidad se ha caracterizado, frente a otras etapas de la historia, por el desarrollo de la ciencia y de la técnica. Entre las condiciones que hicieron posible ese desarrollo cabe destacar aquí el perfeccionamiento del método científico que, por los resultados alcanzados, condujo a la apreciación generalizada de que el conocimiento verdadero es el científico; el nacimiento de nuevas ciencias y técnicas como la economía, la estadística o la química; el descubrimiento de nuevos horizontes en la lógica y las matemáticas que condujeron al replanteamiento y a la profundización del pensamiento formal, así como a diferentes posibilidades de aplicación; y el fortalecimiento de las relaciones entre la técnica y la ciencia como tecnología. Junto con ello hay que considerar los logros prácticos de la ciencia y la técnica, que pasan por la creación de nuevas máquinas, el descubrimiento de formas de energía desconocidas, la invención o el descubrimiento de nuevos materiales y la innovación en las formas de organización, previsión y planificación.

En la base de este progreso⁵² técnico y científico se encuentra el pensar formal con sus características propias, a saber: hacer proposiciones referidas a lo formal y no a objetos

⁵¹ Luis Villoro hace una clasificación semejante. *Op. cit.*, pp. 309-331.

⁵² Siempre es arriesgado el uso del término “progreso” por el contenido ideológico que puede fácilmente adquirir. Sin embargo, si se consideran los puntos recién señalados en su generalidad creo que es posible hacer uso del término sin la acepción mencionada. Más adelante se volverá al tema con el sentido que adquiere una vez que se lo

existentes, pensar mediante relaciones entre los objetos formales, hacer uso de constantes, proceder axiomática y deductivamente, construir definiciones formales, emplear objetos formales (números y variables).⁵³ El pensamiento técnico tiene su fundamento en este modo de pensar, pero presenta ciertas variantes, como son la proyección de experimentos o el diseño de instrumentos y máquinas; el control de los procesos y de los proyectos en general; su operación a través de medios formales, por ejemplo, el cálculo y la programación; y, por último, la planeación de los procesos y la previsión de contingencias y resultados.⁵⁴

Por la situación de este modo general de pensar dentro de un contexto concreto, que puede ser la participación en determinados campos, la pertenencia a tradiciones y costumbres, el estilo de vida ya sea personal, como el ejercicio de una profesión o un oficio, o sea de un grupo, una comunidad o una clase, en fin, por las condiciones que hacen que el pensar formal sea un pensar específico, la forma de pensar misma adquiere determinaciones concretas. Así, el pensar se presenta como un “estilo” particular por su relación con el predominio de ciertas formas de pensar vinculadas a determinados contenidos del pensamiento. Por ejemplo, el pensamiento analítico se convierte en una forma concreta de pensar tras la profesionalización: se piensa mediante el uso de conceptos particulares propios de la lógica y las matemáticas; se hacen análisis lógicos de las proposiciones; se utilizan lenguajes particulares, matemáticos y lógicos, constituidos por signos formales, etc. Todo ello va delimitando una concepción del mundo, que en este caso, puede superar el momento de la simple concepción al conformarse como pensamiento científico o como pensamiento ideológico. Como ya se ha dicho, antes de ser

recubre de las relaciones concretas que ha adquirido en la historia de su uso. No es posible negar el avance respecto a los estados anteriores de la técnica y la ciencia. Ello no implica, por otra parte, recurrir al argumento positivista de que la ciencia sólo investiga y produce resultados y que, por tanto, no es responsable del uso que se haga de ellos.

⁵³ Sobre dichas características ver Severo Iglesias, “Dialéctica del pensamiento”, en *Obras completas*, T.I, pp. 1492ss.

⁵⁴ Ver Severo Iglesias, *ibid.*, pp. 1518-1520.

sistemático, el pensamiento se construye como una concepción del mundo, la cual, a su vez, puede transformarse en ciencia o en ideología pero conservando las características de los modos y las formas de pensar.

Debido al desarrollo histórico de la Modernidad, se ha conformado una concepción del mundo originada en el predominio del modo general de pensar formal y de las formas concretas que adquirió (la técnica, la analítica, la pragmática, la positivista, la mecanicista). Desde luego, no son las únicas formas concretas, también hay pensar mítico, religioso, místico, artístico. Pero en una época en que una concepción del mundo basada en el pensar formal predomina sobre las otras, las mismas formas concretas terminan por ser influidas o desplazadas. Hay muestras claras de esa influencia en el pensar y en la práctica de los artistas, por ejemplo, en la funcionalización de los espacios en la arquitectura o la reproductibilidad técnica en las artes plásticas. Los casos paradigmáticos siguen siendo, sin embargo, la música y el cine. El mismo problema de la tecnocracia es, de hecho, un caso más, pues en ella se parte de la influencia y, en última instancia, de la sustitución del pensar formal técnico sobre el pensar político.

Ahora bien, las principales características de las formas concretas del pensar formal predominantes en la Modernidad son el cálculo, la cuantificación y la búsqueda de la eficacia, la eficiencia y la exactitud. La primera de ellas ya se expresa con claridad en el pensamiento de Hobbes. Para éste la razón es cómputo o *cálculo*.

En cualquiera materia en que exista lugar para la adición y la sustracción —dice Hobbes— existe también lugar para la razón: y dondequiera que aquélla no tenga lugar, la razón no tiene nada que hacer.

A base de todo ello podemos definir (es decir, determinar) lo que es y lo que significa la palabra razón, cuando la incluimos entre las facultades mentales. Porque razón, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las

consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos.⁵⁵

Así, el razonar es “concebir una suma total, por adición de partes” o, de otro modo, la suma de las palabras que definen los pensamientos. Hobbes intenta seguir un método que se ajusta a esta concepción de la razón, un método geométrico que proceda por definición de conceptos y axiomas para luego avanzar deductivamente.⁵⁶ Ambrosio Velasco ha indicado la relación entre este planteamiento formalista de la razón —que procede de la influencia de las ideas de Euclides y Galileo— con la teoría política del absolutismo y del liberalismo, y su planteamiento como ciencia política.⁵⁷ La teoría de Hobbes acierta al distinguir la capacidad de cálculo dentro de la razón, sin embargo, yerra al reducirla a ese único aspecto. Pero justo en esa reducción es en lo que sirve como ejemplificación de la manera en que llegó a concebirse la razón y el pensamiento en la Modernidad.

El desarrollo de la ciencia y la técnica, el surgimiento del mercantilismo y del capitalismo, la formación de los Estados absolutistas, entre otros procesos históricos, condujeron gradualmente al empleo del cálculo dentro de la vida de los individuos en general, convirtiéndose así —en cierta medida por exigencia de las nuevas condiciones sociales e históricas— en una de las características de la forma de pensar del hombre moderno. El cálculo aparece como la forma predominante del pensar para aquellos que aspiraban a poseer un dominio político o económico, y para aquellos que veían en él la base para el progreso de la humanidad.

⁵⁵ *Leviatán*, pp. 32-33.

⁵⁶ Norberto Bobbio dice que para Hobbes la razón es la “operación de cálculo con la que derivamos consecuencias a partir de los nombres convenidos para expresar y registrar nuestros pensamientos”. Y agrega: “No tiene un valor sustancial, sino sólo formal”. *Thomas Hobbes*, p. 106.

⁵⁷ Ver Ambrosio Velasco, “La revolución hobbesiana”, en *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, p. 53. Señala además que el planteamiento de Hobbes ha dejado de ser válido desde el punto de vista epistemológico: “en la filosofía de la ciencia se ha desechado la idea de una racionalidad exclusivamente metodológica y de carácter algorítmico y demostrativo. En su lugar se ha recuperado la idea de una racionalidad prudencial de carácter deliberativo”. *Ibid.*, p. 60.

Aunado al cálculo surgió el predominio de la *cuantificación*. La frase de Galileo según la cual “el mundo es un libro escrito en caracteres matemáticos” es sólo la expresión de un fenómeno que comenzaba a gestarse. Durante la historia de los últimos cinco siglos, el mundo se iría escribiendo efectivamente en caracteres matemáticos. Las mismas cualidades de los objetos serían reducidas a las propiedades más básicas (cualidades primarias), esto es, a aquellas que pueden ser medidas (las espaciales y temporales). Sólo de esta manera es posible calcular y anticipar el comportamiento de un cuerpo en el espacio o el de sus cualidades materiales: predecir los fenómenos de la naturaleza.

Este desarrollo tuvo su origen en la ciencia, aunque no fue adoptado de inmediato en el pensamiento de las mayorías. La técnica siguió un desarrollo paralelo, en parte impulsada por el perfeccionamiento de los inventos importados de Oriente, en parte por las posibilidades económicas generadas por la conquista de América y el mercadeo con Asia, y en parte por la competencia económica y militar entre los Estados imperialistas. Pero a pesar de que ciencia y técnica no se encontraron de inmediato unidas en los hechos, salvo en casos aislados, ambas emplearon el cálculo y la cuantificación como herramientas necesarias para el dominio de la naturaleza anunciado por Bacon.⁵⁸

La ciencia, por otro lado, aportó el criterio de la *exactitud* cuando estableció unidades de medida definidas de acuerdo al rigor formal de los conceptos científicos —aportación que también podría ser extensiva a la economía.⁵⁹ La técnica de la Revolución Industrial no obedecía todavía de manera generalizada a dicho criterio, debido a la falta de precisión en las herramientas

⁵⁸ “La ciencia galileana —escribe Marcuse— es la ciencia de la anticipación y proyección metódica y sistemática. Pero... de una anticipación y proyección específicas, o sea, aquella que experimenta, abarca y configura el mundo en términos de relaciones calculables, predecibles, entre unidades exactamente identificables. En este proyecto, la cuantificación universal es un prerrequisito para la dominación de la naturaleza.” *El hombre unidimensional*, p. 183.

⁵⁹ “Superada la cuantificación por la medición, en la construcción formal la adecuación entre las unidades de medida y las categorías es la exactitud.” Severo Iglesias, *op. cit.*, p. 1501.

y al poco interés de los técnicos en la ciencia. Sin embargo, la técnica fue adoptando la exactitud en los cálculos y en la proyección y elaboración de herramientas y máquinas. Durante el último cuarto del siglo XIX, el criterio de la exactitud fue llevado al campo del trabajo mismo con la medición del tiempo de los movimientos, el estudio de las tareas y la mejora y regulación de las herramientas.⁶⁰

Pero la exactitud no sólo se limitó a la ciencia y a la técnica. También se extendió a los espacios de la vida cotidiana por medio de uno de los inventos más influyentes de la Modernidad: el reloj, el cual se produjo masivamente hasta la década de 1880. Con éste, el tiempo como dimensión de la existencia humana se dividió en cantidades discretas y mensurables. “El tiempo abstracto —escribe Mumford— se convirtió en el nuevo ámbito de la existencia. Las mismas funciones orgánicas se regularon por él: se comió, no al sentir hambre, sino impulsado por el reloj. Se durmió, no al sentirse cansado, sino cuando el reloj nos lo exigió. Una conciencia generalizada del tiempo acompañó el empleo más extenso de los relojes.”⁶¹ La idea del tiempo penetró incluso en la mentalidad religiosa del ascetismo intramundano protestante, convirtiéndose en la medida del trabajo espiritual del profesional, que más que un lucro directo, buscaba agradar a Dios.⁶² Finalmente, el mismo campo económico influido por las ideas éticas y religiosas, encontró en el tiempo la medida del valor del trabajo y del hombre. En 1847 Marx escribió, criticando el sistema de producción capitalista, que “no hace falta decir que una hora de un hombre equivale a la hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre de una hora equivale a otro hombre de otra hora. El tiempo lo es todo, el hombre no es nada; a lo sumo

⁶⁰ El primero de los principios enunciados por Frederick W. Taylor es el siguiente: “El desarrollo (por parte del *management*, no del trabajador) de la ciencia, con reglas precisas por cada movimiento... y el perfeccionamiento y normalización de todos los utensilios y reglas de trabajo”. *Management científico*, p. 81. Sobre la exactitud, ver Mumford, *Técnica y civilización*, pp. 347-348.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 34.

⁶² Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 92 y 245ss.

es la armazón del tiempo. No se plantea en absoluto la cuestión de la calidad. La cantidad dice todo por sí sola”.⁶³

Las características anteriores vinculadas en el técnico y en el científico con intereses particulares condujeron a la búsqueda de la *eficacia*, esto es, a la pretensión de obtener un efecto deseado.⁶⁴ Para el ingeniero y el capitalista de los siglos XVIII y XIX, las creencias éticas y religiosas tanto como los intereses económicos la búsqueda de la eficacia se expresó en la mejora de las máquinas y en el afán de lucro. Una maquinaria más eficaz significaba una mayor productividad y, por tanto, ganancias más cuantiosas que, a su vez, podían interpretarse como una mayor entrega a la misión que Dios había dado a cada persona. Por otro lado, en las ciencias la eficacia se expresó en la mejora de la proyección y el diseño de experimentos. La misma noción del experimento que se efectúa para comprobar una hipótesis es un ejemplo de la intervención de la pretensión de eficacia en la mentalidad moderna: se busca producir el efecto deseado o supuesto.

La eficacia en la industria es inseparable de la mejora en los procesos. No sólo se trata de conseguir un efecto, sino de hacerlo de la mejor manera posible. Bajo esta consideración entra el principio de la *eficiencia*. La aportación de estas mejoras se debe en buena medida a las aportaciones del conocimiento y las teorías científicas. Antes del estrechamiento en las relaciones entre ciencia y técnica, la concepción de una máquina eficiente radicaba en la mayor concentración y en el mayor tamaño.⁶⁵ La consigna que aún en la URSS seguía existiendo pero por diferentes razones era: “más y más grande”. Como resultado de los avances científicos y

⁶³ *La miseria de la filosofía*, p. 68.

⁶⁴ Acerca de la definición de eficacia, ver Severo Iglesias, *Teoría de la praxis*, p. 64.

⁶⁵ Al respecto dice Mumford: “Como la máquina de vapor exige una atención constante por parte del que la alimenta y del ingeniero, la energía de vapor era más eficiente en grandes unidades que en pequeñas: en vez de una serie de pequeñas unidades, que trabajaran cuando se les exigiera, se mantenía en continuo movimiento una sola grandes... Los dirigentes industriales no sólo aceptaron la concentración y el gigantismo como condición de funcionamiento, exigidos por la máquina de vapor, sino que además llegaron a creer en ellos por sí mismos, como señal de progreso... se suponía que la eficiencia existía en razón directa del tamaño”. *Op. cit.*, p. 182.

tecnológicos, durante el siglo XX se transformó esta idea de la eficiencia en una búsqueda de lo orgánico, lo pequeño y lo independiente. Una de las primeras formas de esta nueva concepción fueron las cadenas de montaje y las industrias organizadas en torno a ellas. Después de la Segunda Guerra Mundial, la eficiencia se llevó de la producción hacia la misma organización de las empresas. En este contexto surgieron dos concepciones emparentadas: el funcionalismo y el operacionalismo.

El resultado de los nuevos valores empresariales e industriales y de la evolución de las ciencias hacia una “parcelación” creciente fue un *pensamiento especializado*. Éste se convirtió también en un elemento del pensar formal. El conocimiento y la información se volvieron exclusivos de los especialistas, en gran medida debido a la creencia en esa especialización convertida en concepción del mundo, pero también por la gran complejidad y extensión del saber humano. La especialización obedece tanto a exigencias provenientes de las necesidades materiales y prácticas, como a la convicción de que la mejor manera de conocer es a través de lo particular.

Por último, las transformaciones materiales e intelectuales logradas por la ciencia y la técnica, junto con el desarrollo de los estudios históricos y de la idea de una historia universal, condujeron al nacimiento del ideal del *progreso*. Esta idea no descansa solamente en un desarrollo técnico de la humanidad, sino, sobre todo, en la posibilidad de la razón de conocer las leyes universales de la naturaleza y aplicarlas para el mejor ordenamiento político de la sociedad.⁶⁶ Las primeras concepciones de la tecnocracia partieron justo de la convicción de que

⁶⁶ Esta idea del progreso mediante las ciencias está, por ejemplo, en Condorcet y en Comte. “Condorcet es... precursor del empleo de los métodos cuantitativos y estadísticos en el estudio de la sociedad y de la economía, pero sus objetivos son todavía más morales que estrictamente científicos: la matemática social liberará al hombre del instinto y de la pasión y le permitirá instaurar el imperio de la razón.” Alain Pons, “Introducción”, en Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, p. 36. Augusto Comte, en su *Curso de filosofía positiva*, señaló la importancia de las ciencias positivas y del desarrollo científico de la política para el

la aplicación de los métodos de la ciencia al gobierno significaría la superación del desorden y el anarquismo sociales que impedían el progreso. Pero más allá de los principios de ese desarrollo positivo del ser humano, esto es, de los avances de las ciencias, la idea de progreso tenía su origen en una transformación de la idea de la historia proveniente de la Ilustración. Desde la perspectiva histórica, el progreso era el avance del ser humano a través de diferentes estadios, en los cuales el último era el más perfecto respecto a los anteriores. El riesgo que encerraba esta concepción era la mirada permanente hacia el futuro como horizonte de realización de la sociedad, mientras que el pasado se reservaba a la simple documentación de hechos, pero, sobre todo, de los hechos que los vencedores registraban.

Influenciado por el marxismo y la tradición judía, Walter Benjamin señaló, entre otros, el riesgo de la idea de progreso. Para éste, el progreso se había convertido en una “tormenta” que arrastra al hombre hacia el futuro. Tal tormenta impide al hombre “despertar a los muertos y recomponer lo despedazado”.⁶⁷ Para Benjamin esto era un llamado a las clases oprimidas que debían construir la historia mediante la liberación de las injusticias cometidas en el pasado y en el presente. Una historia semejante es la verdadera historia que ocurre en un tiempo actual diferente del tiempo vacío de quienes ven la memoria como simple registro de acontecimientos y no como un presente que reclama su liberación desde el pasado. En la historia que Benjamin propone, la liberación no se logra mediante la promesa de un bienestar futuro, sino que se hace mediante las fuerzas del pasado concretizadas en el presente. Desde esta perspectiva, mientras no se transforme la visión del pasado, el ideal del progreso será la ilusión de una historia con

progreso de la humanidad. El progreso sería primero intelectual (científico y técnico), luego moral y, finalmente, político (filosofía positiva: sociología).

⁶⁷ “Tesis de filosofía de la historia”, en *Ensayos escogidos*, Tesis IX.

contenido.⁶⁸ Pero este es justamente el punto en el que el progreso se vuelve ideológico y, en consecuencia, su carácter ilusorio pasa desapercibido. En la concepción generalizada, el progreso se expresa en el afán de novedad, en el seguimiento de las modas, en la recuperación vacía del pasado.

Con lo anterior se observan las principales características de la forma de pensar del hombre moderno occidental. Se han señalado, el cálculo, la cuantificación, la exactitud, la eficacia, la eficiencia, la especialización y el ideal del progreso, aunque hay otras características que parten directa o indirectamente de las anteriores, como la funcionalización y el operacionalismo. Como se ha dicho, estas características constituyen la base de una forma de pensar que se ha generalizado entre los científicos, los técnicos, los empresarios, los burócratas, los tecnócratas y los políticos, es decir, entre cada uno de los actores sociales que determinan desde las instituciones en mayor medida el rumbo de los Estados.

Pero esta forma de pensar va más allá de los campos técnico-científico, económico y político, y entra en el ámbito de la vida cotidiana de las personas. Esa expansión del pensar formal se vio favorecida por la unión de la ciencia y de la técnica durante el siglo XIX. Con ella, el modo de pensar formal comenzó a generalizarse entre los individuos de las diversas clases y profesiones, ya fuera mediante la educación, el trabajo o la simple experiencia cotidiana.

La expansión del modo de pensar formal a través del trabajo y la vida cotidiana en el siglo XIX se explica por el contacto con los nuevos inventos y por la disposición relativa a asimilarlos.⁶⁹ En primer lugar, a través del trabajo: “La industria doméstica —escribe Marx— se

⁶⁸ “Cuando las ideologías dan en hipostasiar las fuerzas naturales indirectamente mediante conceptos objetivados y favorecen el dominio del hombre sobre la naturaleza, la teoría del progreso hipostasía directamente el ideal del dominio de la naturaleza y acaba por degenerar ella misma en una mitología estática, derivada. El movimiento como tal, desgajado de un nexo social y de su objetivo humano, se convierte en mera apariencia de movimiento, en mala infinitud de repetición mecánica.” Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 147.

⁶⁹ Esta disposición se puede encontrar, por ejemplo, en la teoría del protestantismo de Max Weber: mayor productividad significaba menor desperdicio, más trabajo, menos vicios, etc. Todo ello, condiciones para una

convierte ahora en una prolongación de la fábrica, de la manufactura o del bazar. Además de los obreros fabriles, de los obreros de las manufacturas y de los artesanos, concentrados en el espacio y puestos bajo su mando directo, el capital mueve ahora, por medio de hilos invisibles, otro ejército de obreros, disperso en las grandes ciudades y en el campo”.⁷⁰ En segundo lugar, a través de la vida cotidiana: “Quizás la visión cotidiana de una multitud en movimiento —escribe Benjamin— fue, durante cierto lapso, un espectáculo al cual el ojo debía habituarse antes. Si se admite esta hipótesis, se puede quizás suponer que una vez cumplido ese aprendizaje, el ojo haya acogido favorablemente toda ocasión de mostrarse dueño de la facultad recién conquistada”.⁷¹ Además de estos medios de expansión del pensar formal deben considerarse la educación —que en el siglo XIX por primera vez comienza a llegar a un amplio sector de la población— la consolidación de la profesionalización y formalización del derecho, la expansión del sistema capitalista, la estructuración del Estado moderno y su papel regulador, etc.⁷²

Al suceder tal generalización del pensar formal con sus formas particulares, la visión de la realidad se fue transformando, surgiendo así una nueva concepción del mundo fundamentada en ese pensar. Sin embargo, como toda concepción del mundo, ésta no es sistemática, ni necesariamente consciente, de manera que sólo está presente como un horizonte que da sentido a la práctica y acción humanas.

Por su caracterización como un mero instrumento, Max Horkheimer denominó a dicho pensamiento formal *razón instrumental*. Él distinguió entre dos tipos de razón, una objetiva y

posible salvación. Sin embargo, la asimilación de los avances técnicos no fue fácil por diversos motivos: uno de ellos fue la oposición tanto de empresarios como de obreros. Otra fue el “shock” que causaba la transformación de la percepción y de las tradiciones. Sobre el “shock” ver, Walter Benjamin, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, *Ensayos escogidos*. Sobre la oposición de los obreros, ver Karl Marx, *El Capital*, Tomo I, pp. 354ss. y 372ss. Sobre el rechazo por los mismos industriales, ver Mumford, *op. cit.*, p. 216. El capitalismo del *laissez-faire* en realidad fue muchas veces un freno al progreso y no su impulsor debido a la ausencia de planificación y a la falta de cooperación entre las industrias entre sí y con los gobiernos.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 385. Ver también, Mumford, *op. cit.*, pp. 191ss. y 213ss.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 33.

⁷² Sobre la expansión de la técnica, ver Jacques Ellul, *op. cit.*, pp. 116ss.

otra subjetiva. El rasgo fundamental de la primera es que busca abarcar la totalidad del mundo concebido éste como realidad objetiva. La razón subjetiva, en cambio, se caracteriza por cuestionar todo sistema objetivo, sustituyéndolo por la diversidad y posible complementariedad de las perspectivas particulares en que el sujeto se coloca al observar la realidad. Según Horkheimer, la razón subjetiva conduce al pensamiento formal, es decir, al pensamiento abstracto que carece de contenidos.⁷³ Por lo general, ambos tipos de razón estuvieron entrelazados dialécticamente, pero lo que ha sucedido en la Modernidad es que una de las dos formas sustituyó a la otra, desapareciendo la dialéctica original. Lo mismo ha planteado Marcuse cuando habla del hombre unidimensional. Para éste, el pensamiento se mueve en diversas dimensiones, sin embargo, lo que ha sucedido en el sistema capitalista industrializado es que el pensamiento se ha limitado sólo a una: al pensar formal. De esta manera desaparece la dialéctica esencial al ser humano y, a su vez, desaparece la posibilidad de que los seres humanos se constituyan como aquello que son. Finalmente, Horkheimer escribe:

el contenido de la razón pasa de modo arbitrario a ver reducidas sus dimensiones a la de una sola de sus partes, al menos a la de uno solo de sus principios; lo particular pasa a ocupar el lugar de lo general... Una vez despojada de su autonomía [por carecer de la posibilidad dialéctica de la elección entre las partes], la razón se ha convertido en un mero instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como éste es realzado por el positivismo, se subraya su falta de relación con un contenido; en su aspecto instrumental, tal como éste es destacado por el pragmatismo, se subraya su capitulación ante contenidos heterónomos.⁷⁴

El carácter expansivo y excluyente del pensamiento formal, que tiene una incidencia directa en las condiciones y relaciones concretas de la sociedad, lo revela como un pensamiento

⁷³ Max Horkheimer, *op. cit.*, p. 48.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 58.

ideológico en estricto sentido. La instrumentalización de la razón es expresión de la función que el pensamiento formal y abstracto de la ciencia y la técnica cumplen en el sistema social concreto. Tal función es la de la conservación del orden de cosas establecido, de formas materiales y no materiales de dominación. La dominación es, pues, doble: en el plano de la conciencia como predominio de una sola forma de pensar, y de las condiciones materiales y las formas de vida concretas a través del uso de ese pensamiento en la política y la economía.

Esta misma problemática fue percibida desde una perspectiva muy distinta a la de la Escuela de Frankfurt. Desde un punto de vista liberal conservador, Michael Oakeshott también criticó el racionalismo del pensamiento moderno. Para éste hay dos tipos de conocimiento, uno técnico y otro práctico. El problema de la concepción del mundo del hombre contemporáneo es que en ella el conocimiento práctico ha ido siendo eliminado. Sólo lo que se conoce a través del razonamiento técnico es válido, de manera que el conocimiento obtenido por la experiencia y la tradición son excluidos. Oakeshott defiende que la política no puede fundarse en uno solo de estos conocimientos y, menos aún, en el técnico, pues éste descansa en la ilusión de la independencia respecto al conocimiento anterior, es decir, al de la tradición.⁷⁵ La técnica pura es, pues, la ilusión del racionalismo. De manera más precisa, puede decirse que el formalismo —el cual equivale al conocimiento y al pensamiento que prescinden de contenidos concretos— es la ilusión de la concepción del mundo predominante en los siglos XIX y XX.

⁷⁵ “Ahora bien —escribe Oakeshott—, he sugerido que el conocimiento implicado en toda actividad concreta nunca es sólo conocimiento técnico. Si esto es cierto, parecería que el error del racionalista es de un tipo simple: el error de tomar una parte por el todo, de dotar a una parte con las cualidades del todo. Pero el error del racionalista no termina ahí. Si su gran ilusión es la soberanía de la técnica, no está menos engañado por la certeza aparente del conocimiento técnico. La superioridad del conocimiento técnico reside en su apariencia de surgir de la ignorancia pura y terminar en un conocimiento cierto y completo, su apariencia de empezar y terminar en la certeza. Pero, de hecho, esto es una ilusión. Como ocurre con cualquier otra clase de conocimiento, el aprendizaje de una técnica no consiste en liberarse de la ignorancia pura, sino en reformar el conocimiento que ya se encuentra allí.” “El racionalismo en política”, en *El racionalismo en política y otros ensayos*, p. 31.

Cuando sucede lo anterior, esto es, cuando la concepción del mundo una vez sistematizada queda escindida de las condiciones concretas y reales de la sociedad en un momento histórico para conservar un sistema, esa concepción se convierte en ideológica. Esta es justamente la crítica de Marx a la economía política como ideología: la consideración de relaciones sociales de producción abstractas que impiden ver las relaciones sociales de producción reales a favor de una clase, la sustitución de unas por otras.⁷⁶ Sólo que la ideología no se limita a la perspectiva económica, sino que el mismo intercambio de lo concreto por lo abstracto ocurre en la política, en la vida cotidiana, en la ciencia, etc.

5.2 Las ideologías económicas

El desarrollo de la racionalidad instrumental está estrechamente ligado a las condiciones materiales que hicieron posible la sociedad moderna, en particular, al sistema económico y al político. El pensar formal no sólo tomó un lugar preponderante en las actividades del orden intelectual, sino también en las actividades prácticas y en la vida cotidiana, a través de la conformación de una nueva concepción del mundo. En esta nueva concepción, el cálculo y la objetividad en la medición del tiempo cumplieron una función central que influyó de forma decisiva en el pensamiento y la actividad económicos. Es cierto que la importancia del tiempo en la actividad económica no tuvo su origen en la era moderna, pues la producción y el intercambio siempre dependieron de la medición del tiempo, aun cuando ésta no era completamente abstracta. Por otro lado, la sistematización del trabajo a través del tiempo provenía, según Lewis Mumford, desde la Edad Media, con la disciplina monástica.

En todo caso, la concepción de un tiempo “mecánico” y abstracto, que no dependía de las condiciones externas de la naturaleza, sino de la posibilidad de medirlo, influyó de manera

⁷⁶ Ver Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, pp. 110ss.

determinante en las formas de producción y en la valoración del trabajo. Tal abstracción del tiempo, unida al desarrollo técnico del Renacimiento y a la Revolución Industrial, sentó las bases de las relaciones de producción capitalistas. Como ya había visto Adam Smith, “Es natural que una cosa que generalmente es producto del trabajo de dos días o de dos horas valga el doble que la que es consecuencia de un día o de una hora”.⁷⁷ Esto había sido así desde la antigüedad. Pero lo que cambió en los tiempos modernos fue, por un lado, la posibilidad de que la capitalización se incrementase por medio de la relación entre tiempo y productividad, y por el otro, la acumulación del capital en manos del capitalista con la correspondiente aparición de la figura del asalariado.

La condición de la explotación capitalista surgió, en efecto, de esta doble condición: la medida abstracta del tiempo y el incremento artificial de la productividad por medio de las máquinas.

Cuando se considera el tiempo —escribe Mumford—, no como una sucesión de experiencias, sino como una colección de horas, minutos y segundos, aparecen los hábitos de acrecentar y de ahorrar tiempo. El tiempo cobra el carácter de un espacio cerrado: puede dividirse, puede llenarse, puede incluso dilatarse mediante el invento de instrumentos que ahorran el tiempo.⁷⁸

Una y otra condición se determina mutuamente. Los instrumentos se inventan para aprovechar el tiempo que antes se entregaba al ocio, y el tiempo se extiende para hacer más productivo el uso de los instrumentos y de las máquinas. El tiempo es concebido como un espacio que debe ser llenado con la actividad productiva, y las máquinas permiten la intensificación del tiempo con el incremento de la producción.

⁷⁷ *La riqueza de las naciones*, p. 47.

⁷⁸ *Loc. cit.*

Esto ya apunta a la crítica marxista del proceso de producción en el capitalismo. La intensificación de la producción se refleja necesariamente en el ahorro del tiempo, con lo cual el trabajador resultará beneficiado ya sea porque trabaje menos o ya sea porque produzca más mercancías que se transformarán en dinero. Sin embargo, en el capitalismo no sucede así. Al contrario. El trabajador trabaja el mismo tiempo, produce más, y recibe el mismo salario.

La razón de ello se debe al segundo cambio mencionado anteriormente, esto es, el de la acumulación del capital en las manos del capitalista. Tal acumulación fue posible, sin embargo, debido a que a partir del Renacimiento se transformaron las formas de la *propiedad*. En términos generales, la propiedad durante la Edad Media tuvo un carácter estamental en los territorios de los nobles y cooperativista en las villas. El derecho generalizado a la propiedad privada y a la propiedad individual, y la forma particular de la explotación capitalista de la propiedad son, de hecho, específicos de la Modernidad.

Tres fenómenos fueron fundamentales para que ocurriera la conformación de la sociedad en torno a la propiedad privada. El primero de ellos fue la adopción del derecho romano en la Europa continental, con su correspondiente concepción de la propiedad. Las características del derecho público y civil romano permitieron la conciliación de los intereses de la nobleza y de la burguesía, pues esta última encontró en el derecho público las garantías para el desarrollo económico, mientras que la primera obtuvo una forma de garantizar el poder político a través del derecho civil. Mediante el derecho romano se sentaron, pues, las bases legales para el reconocimiento y la protección de las propiedades privada e individual sobre las que se desarrolló la clase burguesa, a pesar de que, por otra parte, ese mismo derecho también sirvió a los nobles como medio de controlar el poder político que podía ejercer la burguesía.⁷⁹

⁷⁹ Ver Perry Anderson, *El Estado absolutista*, p. 21ss.

El segundo fenómeno fue la conformación de la clase burguesa. Aunque el origen de los burgueses puede remontarse hasta el siglo XII, con el enriquecimiento y asentamiento de los mercaderes y artesanos alrededor de los burgos y villas,⁸⁰ sin embargo, la clase burguesa en el sentido moderno adquirió su impulso definitivo con el nacimiento de los Estados absolutistas. Los burgueses y los monarcas desarrollaron relaciones de dependencia en las que unos y otros se fortalecieron. Como señala Perry Anderson:

La aparente paradoja del absolutismo en Occidente fue que representaba fundamentalmente un aparato para protección de la propiedad y los privilegios aristocráticos, pero que, al mismo tiempo, los medios por los que se realizaba esta protección podían asegurar simultáneamente los intereses básicos de las nacientes clases mercantil y manufacturera. El Estado absolutista centralizó cada vez más el poder político y se movió hacia sistemas legales más uniformes... suprimió un gran número de barreras comerciales internas y patrocinó aranceles exteriores contra los competidores extranjeros... Proporcionó al capital usurario inversiones lucrativas, aunque arriesgadas, en la hacienda pública... Movilizó la propiedad rural mediante la incautación de las tierras eclesiásticas... Proporcionó sinecuras rentables en la burocracia... Patrocinó empresas coloniales y compañías comerciales.⁸¹

La burguesía ha sido, efectivamente, la principal beneficiaria del derecho generalizado a la propiedad individual o privada. Sin la apropiación de los medios de producción (del taller, del barco, de las herramientas, etc.) la burguesía no hubiera tenido la fuerza para desplazar a la nobleza feudal o burocrática, ni tampoco hubiera sido posible la expansión del capitalismo.

Un tercer fenómeno que abrió la posibilidad de que la propiedad se convirtiera en un elemento central de la conformación de la sociedad y de la concepción del mundo, fue la expropiación de los medios administrativos de las manos de los administradores, es decir, de la

⁸⁰ Henri Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, pp. 39ss.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 35. Ver Henri Pirenne, *op. cit.*, p. 156,

burocracia y del príncipe. Ello supone el paso del Estado absolutista al Estado burocrático. Esto permitió que el poder no estuviera de manera absoluta en manos de una o unas cuantas personas, que cualquier persona fuera propietaria de su trabajo y de aquellas cosas que su trabajo le pudiera procurar, y, finalmente, que el Estado y el cuerpo administrativo adquirieran la función principal de la protección y el resguardo de la propiedad.

En la concepción de la propiedad resultante, las teorías *iusnaturalistas* cumplieron un papel esencial para justificar el derecho de todos los seres humanos a la propiedad y para defender a los propietarios burgueses del derecho consuetudinario y religioso en el que se fundaban las posesiones de los nobles y monarcas.⁸²

John Locke es uno de los exponentes más claros de esta expresión de la propiedad en el derecho natural. Según Locke, el Estado se constituye con la finalidad de proteger la propiedad, por lo cual, nadie puede despojar a otra persona de sus posesiones sin faltar a la ley de naturaleza. Esto se aplica tanto para los ciudadanos como para los príncipes. El fundamento del derecho a la apropiación de bienes materiales es, por otro lado, el trabajo. Cualquier producto del trabajo se convierte en posesión de la persona que lo realiza. En el estado de naturaleza esto no acarrearía ningún problema, pues cada quien viviría del producto directo de su trabajo y porque la Tierra estaría tan despoblada que habría suficiente espacio para que las personas trabajaran su propiedad sin entrar en conflicto con la propiedad de los otros. Los problemas comienzan cuando se incrementa la producción y las personas no pueden consumir todo lo que producen. El desperdicio es, según apunta Locke, una violación de la ley de la naturaleza y de la razón, de modo que las personas reconocieron la utilidad de intercambiar los productos sobrantes y perecederos por productos de los cuales carecían y además vieron la utilidad de utilizar productos que pudieran conservar por mucho tiempo de manera que no se desperdiciaran y

⁸² Ver Max Weber, *op. cit.*, pp. 645-646.

mantuvieran su valor. El intercambio supuso, además, la necesidad de establecer equivalencias entre el valor de las cosas. El resultado de este proceso fue la aparición del dinero, el cual se conforma como medida del valor de los productos, es decir, la medida que hace posible la equivalencia del intercambio.⁸³ El dinero permitió evitar la violación de la naturaleza que prohíbe el desperdicio, por lo cual las personas tuvieron la oportunidad de acumular todo lo que quisieran sin causar perjuicio a los demás.

A partir de este momento la acumulación del dinero permite que el trabajo se convierta en mercancía. Quienes han acumulado suficiente dinero

procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas, suministrándoles materiales y alimentos, para sacar un provecho de la venta de su producto o del valor que el trabajo incorpora a los materiales. Al cambiar un producto acabado, bien sea por dinero, bien por trabajo, o por otras mercaderías, además de lo que sea suficiente para pagar el valor de los materiales y los salarios de los obreros, es necesario que se dé algo por razón de las ganancias que corresponden al empresario, el cual compromete su capital en esa contingencia.⁸⁴

Aquí, como se ve, la ganancia ya no parece proceder del trabajo, sino de la circulación del dinero. Hay que aclarar, sin embargo, que esta forma de relación social de producción es muy reciente, de manera que no se debe extrapolar a las economías antiguas, por lo cual evidencia una falla en la exposición liberal de Locke y Smith. La venta del trabajo como mercancía es una forma propia del capitalismo desarrollado y no una forma inmediata y natural de las relaciones de producción. Sin embargo, la justificación de Locke del derecho a la propiedad privada sirvió muy bien para dar un aparente sustento al sistema capitalista a través de los principios

⁸³ “La esencia del valor de cambio es la ‘intercambiabilidad’... Porque una mercancía puede ser cambiada por otra, significa que tienen un valor equivalente a otro. La mercancía que mide-a-otra, que en realidad puede ser cualquier mercancía... en cuanto medida es ya dinero.” Dussel, *La producción teórica de Marx*, p. 98.

⁸⁴ Adam Smith, *op. cit.*, pp. 47-48.

universales de la libertad y la igualdad. En efecto, no habría posibilidad de obtener las enormes ganancias de los capitalistas en la industria si no se reconociera la libertad y la igualdad formal entre los trabajadores y los industriales para que éstos compraran la mano de obra de aquellos. Esto mismo lo vio muy bien Karl Marx:

Para convertir el dinero en capital, el poseedor de dinero tiene, pues, que encontrarse en el mercado, entre las mercancías, con el obrero libre; libre en un doble sentido, pues de una parte ha de poder disponer libremente de su fuerza de trabajo como de su propia mercancía, y, de otra parte, no ha de tener otras mercancías que ofrecer en venta.⁸⁵

En una sociedad feudal o en una esclavista, el príncipe no percibe como ganancia un plusvalor, sino el valor de uso regular de la mercancía trabajada. El súbdito, por su parte, no recibe un pago por su trabajo, sino que se le proveen los medios de vida para que el amo pueda disponer de él.

Ahora bien, la economía clásica concibió el beneficio del capitalista, la valorización del capital, como el resultado del proceso de circulación de las mercancías. Esta concepción consideró —y, en general, sigue considerando— que la ganancia del capitalista no está en el proceso de producción, es decir, en la explotación del obrero, sino en el alza y la baja de los precios en el mercado debidos a la oferta y a la demanda. El capitalista, como dice Adam Smith, arriesga su capital al invertirlo en la producción de las mercancías, razón por la cual debe recibir una parte de la ganancia. El riesgo de perder el capital se debe a que el precio del mercado puede no corresponder con el costo de la producción, costo que estando determinado por la oferta y la demanda, es contingente. El riesgo que se corre debe, pues, ser compensado de alguna manera. Por otro lado, el beneficio que obtenga puede incrementarse si el precio de la mercancía también

⁸⁵ *El Capital*, t. I, p. 122.

se incrementa o del menor costo de la producción, de modo que el capitalista siempre intenta obtener una mayor valorización por medio del mayor incremento posible de los precios o a través del incremento de la producción.

Marx atacó esta manera de concebir el proceso de valorización del capital, porque en él se esconde una concepción ideológica de la economía. Para desenmascarar esta ideología elabora su teoría del plusvalor, la cual es antecedida por una crítica de la idea de que el plusvalor tiene su origen en la circulación y no en la producción. En contra de las ideas liberales de la economía, Marx señala que es falso que la ganancia del capitalista surja del incremento de los precios, pues el alza del precio de sus productos necesariamente se tiene que ver reflejado en una inflación de los productos de los que se sirve para su producción. “La creación de la plusvalía —escribe Marx— y, por tanto, la transformación del dinero en capital, no puede, como se ve, tener su explicación en el hecho de que el vendedor venda las mercancías por más de lo que valen o el comprador las adquiera por menos de su valor.”⁸⁶ Esto no quiere decir que el proceso de circulación no contribuya a determinar el precio de las mercancías y que, por tanto, no pueda formar parte de la ganancia del capital. Lo que significa es que la esencia del capital no radica en la variación de los precios, sino en la relación de producción entre el capitalista y el trabajador. “Como se ve, el capital no puede brotar de la circulación, ni puede brotar tampoco fuera de la circulación. Tiene necesariamente que brotar en ella y fuera de ella, al mismo tiempo.”⁸⁷

La crítica al capitalismo que hizo Marx a través de su análisis del valor se dirige justo a esta capitalización que ocurre fuera del proceso de circulación. El planteamiento de Marx

⁸⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 120. En la nota 38, aclara: “el lector se dará cuenta de que esto sólo quiere decir que la creación de capital tiene necesariamente que ser posible aun cuando el precio de las mercancías sea igual a su valor. La creación del capital no puede explicarse por la divergencia entre los precios y los valores de las mercancías. Si los precios difieren realmente de los valores, lo primero que hay que hacer es reducirlos a éstos; es decir, prescindir de esta circunstancia como de un factor fortuito, para enfocar en toda su pureza el fenómeno de la creación del capital sobre la base de la creación de mercancías, sin dejarse extraviar en su observación por circunstancias secundarias, perturbadoras y ajenas al verdadero proceso que se estudia”. *Ibid.*

consistió en mostrar la ganancia que extrae el capitalista del proceso velado de explotación del trabajo asalariado. El punto central en este proceso de explotación es la relación entre el tiempo de trabajo necesario socialmente para producir una mercancía y el tiempo de trabajo excedente. La fuerza de trabajo considerada como mercancía tiene un valor específico que es resultado del tiempo de trabajo que en promedio es necesario en una sociedad determinada para producir un artículo. El capitalista paga al obrero el tiempo de trabajo que éste ocupó en producir una cantidad específica de mercancías. Sin embargo, si las relaciones de producción entre el obrero y el industrial se limitaran a esta relación, el capitalista no recibiría ninguna ganancia del capital que invirtió o sólo la obtendría del incremento del precio. El obrero trabaja el tiempo necesario para producir algo, tiempo que se le paga íntegramente. En ello no hay aún plusvalía, sólo hay producción de valor simple.

Para que el capitalista reciba un ingreso seguro, es decir, que no esté sujeto a la regulación de los precios en el mercado, necesita una valorización del capital que ha invertido directamente del proceso de producción y no sólo de la circulación. Para ello tiene dos opciones: 1) pagar el mismo salario por el tiempo de trabajo socialmente necesario pero exigir al obrero una jornada más larga, a lo cual Marx define como plusvalía absoluta; 2) pagar el mismo salario por el tiempo de trabajo socialmente necesario, no incrementar la jornada, pero aumentar la productividad mediante la introducción de herramientas y máquinas más eficientes, lo cual constituye la plusvalía relativa.

Este espacio de tiempo que el trabajador emplea y que no es pagado es donde el capitalista obtiene el plusvalor. La productividad es un concepto que tiene una relación directa con dos conceptos característicos de la racionalidad instrumental o del pensamiento formal hecho ideología: la eficacia y la eficiencia. Marx muestra aquí el vínculo entre la dimensión ideal o

intelectual de estos conceptos y su dimensión material, entre lo que llamó la superestructura y la estructura. El incremento de la productividad tiene su fundamento conceptual en la búsqueda de la eficacia y la eficiencia, pero su soporte material y social es la acumulación del capital.

Pero Marx va más allá del reconocimiento del origen de la explotación. La forma básica de la plusvalía relativa supone las condiciones históricas de la Inglaterra de la Revolución Industrial, razón por la cual parte de una forma particular de medición del salario que consiste en el pago por jornada y no por hora. Esta forma ha sido superada de muchas maneras. Por ejemplo, en el *five dollar day* de Henry Ford. Es por esto que la dimensión más profunda de la crítica marxista está en el concepto de plusvalía como relación entre trabajo vivo y trabajo pretérito. La brecha donde aparece la plusvalía surge de la diferencia entre estos dos tipos de trabajo. En términos de Marx, “el trabajo pretérito encerrado en la fuerza de trabajo y el trabajo vivo que ésta puede desarrollar, su costo diario de conservación y su rendimiento diario, son dos magnitudes completamente distintas. La primera determina su valor de cambio, la segunda forma su valor de uso.”⁸⁸ El engaño del capitalista consiste en que paga al trabajador el trabajo pretérito o materializado transformado en valor de cambio, es decir, como trabajo hecho mercancía, mientras que recibe a cambio el trabajo vivo, la fuerza productiva del trabajador, la cual no puede reducirse en sí misma a un valor específico pero que aún así es tomada como valor de uso puesto que se hace uso de ella como medio de producción.⁸⁹

⁸⁸ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁹ Dice Marx: “En efecto, el poseedor del dinero no se enfrenta directamente, en el mercado de las mercancías, con el trabajo, sino con el obrero. Lo que éste vende es su fuerza de trabajo. Tan pronto como su fuerza de trabajo comienza a ponerse en acción, ha dejado de pertenecerle a él y no puede, por tanto, vender lo que no le pertenece. El trabajo es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero de suyo carece de valor.” *Ibid.*, p. 449. Puesto que el trabajo carece de valor en sí mismo, no puede venderse. Sólo puede venderse cuando se convierte en mercancía y se toma el tiempo como su medida de valor. Pero aún así, el tiempo no se refiere al trabajo vivo, sino al trabajo pretérito (al producto), esto es, al tiempo invertido en la realización de esta mercancía concreta; y aún más, no se trata del tiempo invertido en la realización de esta mercancía, sino al tiempo socialmente necesario (abstracto) para producir este tipo de mercancías en un momento dado y en una sociedad específica. Esta interpretación del trabajo vivo se encuentra en Dussel: “En realidad, detrás del trabajo está un horizonte... que es el fundamento

De aquí la injusticia inmanente al modo de producción capitalista. La explotación capitalista, como lo vio Marx desde sus escritos de juventud, va más allá de una injusticia en la retribución del trabajo. Es una injusticia ontológica que sufre el individuo mismo. El problema esencial es la alienación del ser humano que es desposeído de su trabajo y de su producción. Dussel ha indicado esta dimensión ontológica:

Como la compra-venta, como contrato, da el título de propiedad sobre la mercancía, es en ese momento que se produce el acto ontológico de la subsunción: el trabajo del obrero es ahora ‘trabajo como capital’ —ha sido subsumido como un momento del capital mismo, que sólo espera el comenzar a efectivizarse en el momento que el trabajador inicie su jornada de trabajo. El trabajador, de ‘nada’ exterior o alteridad no-objetivada, pasa ahora a ser una subjetividad poseída, cuyo trabajo en potencia ha dejado de ser del trabajador. En esto consiste la ‘disociación entre la propiedad y el trabajo’.⁹⁰

Paradójicamente, el principio liberal de la propiedad del trabajo es destruido por el sistema económico capitalista, de modo que se convierte en una simple forma abstracta. La propiedad, el trabajo, la igualdad, la libertad se tornan, por consiguiente, ideológicas.

Ahora bien, las formas con las que el liberalismo pretendió evitar las contradicciones latentes y patentes del capital fueron múltiples. Quizás la más perfecta de ellas fue la idea del mercado como una identidad que se autorregula a través de la competencia. Es cierto que tales ideas no fueron siempre elaboraciones conscientes para encubrir el hecho de la explotación, pero justo por ello se convirtieron en ideológicas.⁹¹ La misma explotación atravesó por un proceso de reconocimiento a la vez que de construcción. Y como demostró Max Weber, el capitalismo no

absolutamente último de la reflexión dialéctica de Marx: la vida, la vida humana. Por ello, el ‘trabajo vivo’ es aquello que no puede tener valor porque es la fuente creadora de valor”. *Loc. cit.*, p. 75.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁹¹ Como señala Slavoj Žižek, “El nivel fundamental de la ideología... no es el de la ilusión que enmascara el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social.” *El sublime objeto de la ideología*, p. 61.

sólo se debió a las condiciones materiales y a las relaciones desarrolladas en torno a ellas, sino que esas relaciones dependieron de una concepción del mundo o de visiones bien sistematizadas de la realidad (con bases religiosas y políticas, principalmente). No obstante, como también señaló el mismo Weber, esa concepción del mundo, que en el análisis weberiano es el protestantismo, fue abandonada de manera gradual a causa de la inercia de los avances tecnológicos y de las necesidades materiales. En el famoso pasaje del final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber escribe que “a juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como ‘un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo’. Pero la *fatalidad* hizo que el manto se trocase en una jaula de hierro... En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos”.⁹² Lo que en la mentalidad protestante era un medio se convirtió en un fin. Con ello también las teorías económicas quedaron sujetas a esa inversión, y consciente o inconscientemente han servido a ella.

El paradigma de las teorías económicas liberales es, como se dijo, el de la circulación. Para éstas, la capitalización se produce sobre todo en el proceso de circulación, mientras que la productividad sólo incrementa la ganancia como una manera de garantizar la competitividad. Es decir, el capitalista no obtiene los mayores beneficios de hacer producir más al obrero, pues a éste siempre se le paga el valor de su trabajo, sino que la producción más eficiente se traduce en ganancia en la medida que permite tener precios más competitivos.

Es aquí donde el liberalismo económico realiza la inversión. No sólo el obrero recibe el pago por el valor real de tiempo trabajado —lo cual, como se dijo, llegó a ser cierto en algunas

⁹² *Op. cit.*, p. 286. El subrayado es mío. Weber parece hacer referencia al concepto griego de *Ananké*, que tenía el sentido de destino, fatalidad y necesidad.

economías nacionales—, sino que la sociedad misma ve mejorado su nivel de vida mediante la libre circulación del capital. Al analizar el problema de la riqueza de las naciones, Adam Smith concluye que la protección excesiva del mercado nacional por parte del Estado no puede más que retrasar el desarrollo industrial y la generación del capital. Es cierto que son necesarias algunas restricciones, pero el mercado nacional debe incentivar la producción de mercancías y su exportación para generar mayor riqueza. La libre circulación de las mercancías al interior y al exterior de la nación son, pues, la manera por la cual la sociedad en general verá mejoradas sus condiciones de existencia. De esta premisa, Adam Smith deduce el famoso argumento liberal a favor de la libertad del mercado.

Cada individuo en particular se afana continuamente en buscar el empleo más ventajoso para el capital de que puede disponer. Lo que desde luego se propone es su propio interés, no el de la sociedad; pero estos mismos esfuerzos hacia su propia ventaja le inclinan a preferir, de una manera natural, o más bien necesaria, el empleo más útil a la sociedad como tal.⁹³

La competencia entre los individuos es, pues, lo que involuntariamente genera el mayor bienestar de la comunidad. Cada uno motivado por el deseo de tener más y obligado por la competencia y la necesidad, se esfuerza por producir más y mejor. Sin embargo, esta especie de armonía preestablecida que Smith expresó con la metáfora de la “mano invisible” se enfrenta con numerosos problemas. El principal son las recurrentes crisis económicas que enfrenta el sistema capitalista, a pesar de que el *laissez faire* y el noeliberalismo niegan que las crisis sean una fisura en la teoría de la mano invisible. En efecto, para estos, las numerosas crisis económicas son el

⁹³ *Ibid.*, p. 400.

resultado de factores que impiden que la libertad de mercado se realice de la manera más pura posible, factores que se sintetizan en la intervención del Estado como regulador.

A partir del análisis de la gran depresión de 1929, crisis de desempleo, John Meynard Keynes elaboró uno de los replanteamientos más sólidos de la economía capitalista. El problema del paro involuntario planteado a partir de la crisis económica puso en cuestión los fundamentos de la teoría económica clásica, la cual suponía que el intercambio económico tiende siempre a mantenerse en equilibrio y que, por consiguiente, no podía haber crisis de sobreproducción como la ocurrida a partir de 1929, ni tampoco paros involuntarios de los trabajadores, pues estos siempre podían aceptar una reducción del salario nominal. Como indicó John Meynard Keynes, la economía clásica sólo era válida en casos de ocupación plena, pero no funcionaba para explicar ni solucionar los problemas del mercado donde hubiera desocupación. “Evidentemente... —escribe Keynes—, si la teoría clásica es aplicable sólo al caso de la ocupación plena, es una falacia aplicarla a los problemas de la desocupación involuntaria”.⁹⁴ De acuerdo con la teoría keynesiana, los mercados no siempre pueden autorregularse pues no es posible que en todo momento haya un equilibrio entre la oferta y la demanda, es decir, que los productos encuentren compradores. Hay casos en que los consumidores no están dispuestos a gastar y esto es más fácil que ocurra entre las personas que tienen un excedente de ingresos en relación con sus gastos, que entre los que tienen un déficit o una igualdad entre lo que reciben y lo que gastan. Esto se hace extensivo a los países, de manera que en los países ricos hay un excedente de capital que necesariamente se ahorra, lo que conduce a que haya un nivel alto de paro involuntario a menos que se encuentren incentivos a la inversión que promuevan la contratación. Por tanto, un cierto grado de desocupación es inherente a las economías más

⁹⁴ *Teoría general de la desocupación, el interés y el dinero*, p. 26.

desarrolladas.⁹⁵ La solución propuesta por Keynes señala la importancia de la intervención del Estado en la regulación de los mercados: “El estado tendrá que ejercer una influencia orientadora sobre la propensión a consumir, a través de su sistema de impuestos, fijando la tasa de interés... Creo, por tanto, que una socialización bastante completa de las inversiones será el único medio de aproximarse a la ocupación plena”.⁹⁶

La crítica de Keynes muestra el contenido ideológico del concepto fundamental del liberalismo económico. No es cierto que la libertad de mercado por sí misma pueda llevar a un bienestar generalizado de la sociedad. Por el contrario, siempre existirán sectores muy amplios de la población que carecerán de empleo y de medios suficientes para vivir de manera digna. A ello se suma el problema del imperialismo, de los estados llamados satélites y la circulación del capital financiero, todo lo cual contribuye a generar amplios sectores de desigualdad. Las empresas transnacionales que tienen la capacidad de conformar monopolios u oligopolios, desplazan la explotación hacia los países donde la mano de obra es más barata, con lo cual reaparece la primera forma de la crítica marxista de la explotación de la fuerza de trabajo.

Hay, en consecuencia, dos formas ideológicas que toma la economía: la primera de ellas es la explotación que aliena el trabajo individual, a la cual se dirige la crítica ontológica elaborada por Marx; la segunda es la falacia de la “mano invisible” y la libertad de mercado, contra la cual se esgrime la crítica económica elaborada por Keynes y otros. Ambas formas ideológicas están presentes en el servicio de los tecnócratas al sistema económico capitalista en su modo neoliberal.

Al primer problema de la alienación intentó dar solución el socialismo en sus diversas formas. Para la solución del segundo, se intentó establecer una solución que tuviera la forma

⁹⁵ Ver Keynes, *op. cit.*, p. 38.

⁹⁶ *Op. cit.*, pp.332-333.

intermedia entre la dictadura y la completa libertad del mercado, esto es, el estado de bienestar. Sin embargo, ambos proyectos fracasaron en la medida en que no pudieron superar el poder avasallador del “progreso” tecnológico y económico.

La planificación fue la estrategia representativa del sistema socialista, sin embargo, implicó una serie de dificultades técnicas y políticas. En primer lugar, la planificación dejó de obedecer a criterios científicos. Los principios ideológicos cientificistas del materialismo histórico bloquearon la posibilidad de un mayor desarrollo tecnológico y los errores reales cometidos por los tecnócratas, los burócratas, los ingenieros y científicos fueron negados en lugar de ser utilizados como posibilidades de aprendizaje. En relación con ello, y como segundo punto, el aparato de Estado, con el poder absoluto en manos del partido, utilizó la propaganda como mecanismo para encubrir la situación real de la sociedad haciendo uso de la utopía que había iniciado el movimiento revolucionario, pero que también había decaído en ideología. Además, la división de clases no desapareció, sino que se transformó en un nuevo sistema jerárquico de clases dependiente de la estructura burocrática. El resultado último fue un sistema absolutista que se asemejaba al fascismo. En lugar de que los grandes capitalistas manejaran los hilos de la sociedad o que el Estado interviniera como contrapeso pero también como protector de la clase industrial, el socialismo estatal apareció como un bloque petrificado que no permitía el cambio ni la libertad. El individuo desaparece en un sistema semejante y, en consecuencia, los grupos o las clases quedan sin fundamento para la emancipación.

La intervención del Estado en la regulación social y económica no es por sí mismo un sistema económico. El Estado de bienestar y el intervencionismo son más bien grados de la línea que comunica al capitalismo puro (entendido como *laissez faire*) y al socialismo (entendido como la socialización total de los medios de producción). Del primero conserva la mayoría de las

instituciones e instrumentos económicos, mientras que del segundo sólo toma la idea general de que el Estado debe procurar el bienestar social. De acuerdo con las dos formas ideológicas de la economía capitalista, la explotación y el mercado autorregulado, el Estado de bienestar sólo conserva la explotación. Además conserva el poder y la forma del capital financiero y su expresión como capital transnacional, los cuales caracterizan la economía capitalista de la segunda mitad del siglo XX. Con el socialismo, en cambio, se asemeja en el grado en que la estructura del Estado es utilizada para mantener el equilibrio de la sociedad y de la economía.

Sin embargo, su origen no se debió únicamente a una aspiración expresa a adoptar las ventajas de cada uno de los sistemas económicos. Las principales causas del desarrollo del Estado interventor fueron: el afán por detener la situación de paro, evitar las crisis cíclicas, la protección de la ciudadanía y del consumidor, el ejemplo de la planificación soviética, los intereses empresariales y las guerras.⁹⁷ Sin duda, por lo que respecta al bienestar social, el Estado interventor superó en gran medida los dos polos entre los que se debatió la economía del siglo XX. No obstante, cualquier proyecto de Estado con un alto grado de intervención en la economía y la justicia social ha sido incapaz de superar los grandes problemas que ya estaban presentes en el capitalismo y en el socialismo, a pesar de las grandes diferencias y particularidades de cada caso; por ejemplo, las crisis cíclicas de la economía, la imposibilidad de regular los mercados internacionales de una manera efectiva, la promoción del consumo indiscriminado, la explotación de la mano de obra de los países económicamente subdesarrollados, la represión política, etc. La amplitud de funciones por parte del Estado tampoco ha permitido solucionar otros problemas de origen más reciente, como el poder económico del crimen organizado a escala internacional, los flujos migratorios cada vez más grandes y el cambio climático.

⁹⁷ Ver John Keneth Galbraith, op. cit.; Milton y Rose Friedman, *Libertad de elegir*, pp. 266-267; John Maynard Keynes, *Teoría general de la desocupación, el interés y el dinero*; Karl Mannheim, *Libertad, poder y planificación democrática*.

El trasfondo ideológico que imposibilita una superación de tales problemáticas sigue siendo el mismo en el Estado semisocializado que en las formas más puras del capitalismo. Esto se debe a que no hay en realidad una transformación del sistema económico, y, como se verá en el siguiente capítulo, tampoco hay una transformación del sistema político. Ninguno de los tres sistemas ha podido escapar de sus formas ideológicas inherentes.⁹⁸

5.3 Las ideologías políticas

Al igual que el nacimiento del capitalismo, el liberalismo político tuvo en la clase burguesa su principal base social. El proceso por el que maduraron tanto el uno como el otro supuso una serie de acontecimientos muy variados y complejos a través de los cuales la burguesía fue fortaleciéndose y contribuyendo a la expresión de los fundamentos de una nueva sociedad. Las principales condiciones que posibilitaron el cambio de régimen fueron el resurgimiento del derecho romano en muchos de los estados europeos, la constitución de los Estados burocráticos, la unificación territorial de los Estados, las revueltas campesinas contra los nobles y el crecimiento del capital mercantil y la producción manufacturera.

La recuperación del *derecho romano* durante el Renacimiento fue una de las principales causas de la nueva mentalidad política que desembocó en el liberalismo. El derecho romano aportó las bases para la formalización del derecho, lo cual fue decisivo para la conformación de los aparatos burocráticos, e inspiró las bases iusnaturalistas de las principales teorías políticas hasta el siglo XIX. Además, contribuyó al desarrollo del derecho moderno sobre la propiedad.

⁹⁸ Cabe señalar que el planteamiento de Daniel Bell acerca del fin de las ideologías como el abandono de las posiciones extremas de izquierda y de derecha parte de la noción general de la ideología. Para él, las posiciones intervencionistas representarían justo esa mediación donde se toman elementos del capitalismo y elementos del socialismo. Sin embargo, si se considera el sentido que aquí se da al término ideología, se muestra el carácter ideológico de esas posiciones intermedias. La incapacidad para tomar una posición es, en las condiciones sociales y económicas imperantes, un síntoma de la ideologización. Ya Habermas y Marcuse habían señalado la despolitización como consecuencia de un pensamiento ideologizado.

La conformación de los Estados modernos con una burocracia administrativa dependiente del soberano fue, por otra parte, la condición para la formulación de las teorías liberales y republicanas. La presencia de una burocracia en el sentido de los nuevos estados europeos supone el traspaso de la propiedad sobre los medios administrativos. Max Weber señala que ésta es la principal característica del Estado moderno:⁹⁹ los nobles dejan de ser los propietarios de dichos medios, los cuales son apropiados por el soberano, que en la época del Estado absolutista es el rey, pero tras la independencia de las Trece Colonias y la Revolución francesa, pasan a ser los individuos constituidos como pueblo. Estos cambios permitieron el posicionamiento económico y político de la clase burguesa y el liberalismo político constituyó su fundamento intelectual.

Los orígenes metodológicos y teóricos de las filosofías políticas modernas se encuentran, por otro lado, en la ciencia y en el derecho. El iusnaturalismo, entendido como unidad metodológica, resurgió en el Renacimiento como una reacción a la tradición política proveniente de la Edad Media, la cual se basaba en la idea aristotélica de que el conocimiento de las cuestiones políticas, de la justicia y de la moralidad no podía tener la misma certeza que el conocimiento matemático. En esa medida, el derecho tenía un carácter tradicionalista e interpretativo.¹⁰⁰ La postura que emergió de la revolución científica ocurrida en el Renacimiento rechazaba las ideas basadas en las costumbres y la tradición, de modo que las teorías políticas iusnaturalistas intentaron aplicar el método matemático y formalista a las cuestiones humanas. Esta creencia en la posibilidad de crear principios políticos y éticos universales a través de la razón es una de las principales características de las teorías iusnaturalistas modernas y es expresión de la concepción del mundo que se iba construyendo en las diversas dimensiones de la

⁹⁹ “La política como profesión”, *El político y el científico*, p. 91.

¹⁰⁰ Norberto Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en *Sociedad y estado en la filosofía moderna: El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, p. 26.

vida humana. Desde el punto de vista metodológico, el giro racionalista permitió, por una parte, la democratización y secularización del poder y, por el otro, la posibilidad de fundamentar la soberanía absoluta del soberano.

El concepto de ley natural fue retomado en este contexto apelando a la idea de que existen reglas universales y absolutas, y que tales reglas pueden ser conocidas por medio de la razón. Aunque los iusnaturalistas conservaron la relación de la ley de naturaleza con Dios, la importancia de tal relación fue disminuyendo progresivamente en favor del concepto de la racionalidad, conforme la validez racional de la ley se fue tornando formal y procedimental en lugar de una cuestión de contenido.¹⁰¹ En todo caso, lo que en general está presente en el concepto es que a través de la razón los individuos son por sí mismos capaces de conocer las leyes de la naturaleza, lo cual implica que cada individuo debe regirse por dichas leyes con independencia de las relaciones que tenga con otros hombres.

Este carácter de las leyes de la naturaleza se relaciona con otra idea central del iusnaturalismo, la noción del *estado de naturaleza*. Puesto que las leyes de la naturaleza son universales e independientes de cualquier legislación humana, existen antes de que el hombre haya conformado comunidades. En una situación tal, el hombre puede actuar conforme a la ley de naturaleza, pero no está forzado a actuar según ella. En el estado de naturaleza, independientemente de la manera en que sea considerado, si es de guerra o de paz, si es de libertad y felicidad o de trabajo y sufrimiento, si es histórico o hipotético, no existen leyes positivas ni un poder común y, por consiguiente, la única ley es la de la razón y el único poder es

¹⁰¹ Ver Norberto Bobbio, “Ley natural y ley civil en la filosofía política de Hobbes”, en *Thomas Hobbes*, p. 125. Ver p. 102. Bobbio hace notar en Hobbes la interpretación epistemológica del concepto de ley de naturaleza. Locke, en cambio, conservó el aspecto teológico del concepto. Para éste, las leyes civiles adquieren su carácter vinculante debido a las leyes de naturaleza y, éstas, a su vez, por ser la voluntad de Dios respecto a su creación.

el que cada individuo posee por sí mismo. Esto cambia, sin embargo, cuando los individuos deciden organizarse en sociedad mediante un contrato.

Los motivos que según los filósofos iusnaturalistas llevaron a la realización del contrato son muy variados, sin embargo, coinciden en que la asociación política no tuvo bases comunitarias ni consuetudinarias, sino individualistas y racionales. Son los individuos considerados como unidad indivisible los que deciden entregar alguno o todos sus derechos. Para Hobbes, el derecho natural que se entrega al realizar el contrato consiste en la “voluntad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida”.¹⁰² La consecuencia de la amplitud de tal definición es que los individuos entregan todo su poder y todos sus derechos a una sola voluntad que es el Estado a condición de recibir por el contrario cierto beneficio. De aquí el fundamento del absolutismo. Por el contrario, Locke consideró que los individuos no entregan todos sus derechos ni todo su poder, sino sólo aquel derecho y aquel poder para hacer cumplir la ley natural, es decir, el poder para hacer justicia o hacer pagar las injusticias que se hayan cometido en su contra en el estado de naturaleza.¹⁰³

Para Locke, a diferencia de Hobbes, el contrato preserva la libertad individual, con lo cual entra en consideración el concepto esencial al liberalismo de que la sociedad civil debe garantizar el *bienestar común*, la *libertad* y la *propiedad*. Este último concepto es, sin embargo, el fundamento de los otros dos. La *propiedad* significa para Locke la posesión sobre el cuerpo, el trabajo, las tierras y los demás objetos.¹⁰⁴ La propiedad no es la simple posesión de bienes

¹⁰² *Op. cit.*, cap. XIV, p. 106.

¹⁰³ *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, §§85, 124, 136.

¹⁰⁴ “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean a todos los hombres comunes, cada hombre, empero, tiene una ‘propiedad’ en su misma ‘persona’. A ella nadie tiene derecho alguno, salvo él mismo. El ‘trabajo’ de su cuerpo y la ‘obra’ de sus manos podemos decir que son propiamente suyos. Cualquier cosa, pues, que él remueva del estado en que la naturaleza le pusiera y dejara, con su trabajo se combina y, por tanto, queda unida a algo que de él es, y así se constituye en su propiedad.” John Locke, *op. cit.*, §26.

materiales, es sobre todo la posesión del individuo sobre sí mismo y, en última instancia, la propiedad de Dios sobre todos los seres. Por esta razón, Locke pensaba, en primer lugar, que cualquier violación de la primera ley de la naturaleza (no dañar la vida de los otros) es una violación de la voluntad y el derecho de Dios sobre sus creaturas; y, en segundo lugar, que todos los hombres son libres e iguales en la medida en que tienen el mismo derecho a su vida, a su trabajo y a sus posesiones. La libertad e igualdad de los hombres en el estado de naturaleza, llevó a Locke a concluir que el contrato que establecen los individuos no puede ser obligatorio, sino que siempre estará condicionado a la libre voluntad de aceptarlo o rechazarlo. Ni la libertad ni la propiedad pueden ser restringidas por las leyes y, al contrario, las leyes deben garantizar y fortalecer la libertad.

Ahora bien, el contrato que funda la sociedad civil no puede depositar el poder en una sola persona. El poder sigue perteneciendo a todos y por ello es un poder común. La manifestación de ese poder radica en la creación de las leyes positivas en las que todos han consentido y que benefician a la mayoría. Naturalmente, hay un sujeto que recibe tal poder, pero Locke no consideró que fuera una persona individual, como el monarca, o una entidad impersonal, como el Estado, sino que es un sujeto que representa todas las voluntades y que en esa medida es soberano. Tal sujeto es el poder legislativo. Éste tiene como finalidad la protección de la propiedad a través de la creación de leyes positivas, y no puede haber ningún poder superior a él que hiciera posible la violación del principio de la propiedad y el del bienestar de los ciudadanos, puesto que ello supondría la violación de la ley natural. El poder legislativo y la legislación emanada de él son, en consecuencia, las garantías de la conservación de la libertad individual entendida como la propiedad del individuo sobre su cuerpo y sobre cualquier acción o producto que sean producidas por él.

Pero fue Rousseau quien llevó hasta sus últimas consecuencias el concepto de libertad, aunque por un camino distinto al que seguiría la tradición liberal. Para Rousseau el ser humano es esencialmente libre y esa es su condición natural en un hipotético estado de naturaleza. Sin embargo, la vida de los primeros hombres tuvo que haber sido más cercana a la de los animales que a la de los hombres. No habría lenguaje, pensamiento ni sociedad. Además, cada individuo se encontraría en mayores dificultades para garantizar su subsistencia que si se agrupara en sociedad. Las necesidades con las que se enfrentarían los individuos en ese estado son las que, en consecuencia, debieron haber llevado a los hombres a hacer un pacto para vivir en sociedad. Sólo que ese pacto debe garantizar ante todo la condición de ser hombre, esto es, la libertad.

‘Cómo encontrar —escribe Rousseau— una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose con los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes.’ He aquí el problema fundamental cuya solución proporciona el contrato social.¹⁰⁵

El contrato es la manera por la cual los seres humanos se constituyen en sociedad y a la vez garantizan la conservación de la libertad. Los individuos abandonan, por tanto, su condición natural en la que se comportan como animales para entrar en una condición de civilidad en la cual son propiamente seres humanos. Su libertad experimenta asimismo un cambio cualitativo, la libertad que poseían en el estado de naturaleza es la de los animales, es “el derecho ilimitado a cuanto desee y pueda alcanzar”,¹⁰⁶ por lo cual las pasiones y los placeres son los que la rigen. A tal libertad, Rousseau la llama natural. La libertad que adquieren los seres humanos tras la

¹⁰⁵ *El contrato social*, I:6, p. 41.

¹⁰⁶ *Ibid.*, I:8, p. 48.

conformación de la sociedad es distinta en tanto no se rige por las pasiones, sino por la razón, y recibe el nombre de libertad civil.

Ahora bien, en el momento en que los hombres deciden hacer un contrato social surgen dos problemas: el primero de ellos es de naturaleza política y consiste en la cuestión de la forma en que la sociedad civil puede conservar la libertad de todos; el segundo, es de naturaleza ética, y consiste en la cuestión de la manera en que la libertad hace al hombre ser lo que es.

La solución al primer problema lo encontró Rousseau en la idea de la *soberanía*. Él la definió como “la voluntad general”, la cual es inalienable e indivisible. La condición para que la soberanía sea posible consiste en la igualdad de todos los individuos contratantes, es decir, la igualdad de lo que se entrega, pero además la igualdad de los derechos y las obligaciones que se adquieren. Sólo la igualdad puede permitir que el pacto asegure la libertad, pues de lo contrario un individuo puede tomar ventaja sobre los otros y obstruirles su libertad. Para que haya libertad es necesario que todos sean iguales en cuanto a derechos y obligaciones.

Ahora bien, ¿cuál es el mecanismo que explica la razón por la cual la igualdad puede traducirse en libertad mediante el pacto? Rousseau distingue en los individuos la posesión de cierto poder para hacer, y la posesión de cierta voluntad que establece los fines a los que se dirige el poder. Solamente el poder o la fuerza son los que pueden ser cedidos a la sociedad; la voluntad no, de modo que esta permanece en cada individuo. En este sentido, la entrega de la fuerza es igual en todos, sin embargo, la voluntad conserva las diferencias y permanece en cada individuo a pesar del contrato. Pero esto no significa que la voluntad no pueda conformarse en una unidad reuniendo las diferencias. El mecanismo para lograr tal unidad es, según Rousseau, el voto y la participación en la definición de una voluntad general, con lo cual se revela su espíritu republicano. En todo caso, a través de ese mecanismo los ciudadanos constituyen una voluntad

general que es soberana y se expresa en las leyes, la cual dirige el poder que todos los individuos han entregado.¹⁰⁷ Así, el ciudadano no deja de ser libre, pues el uso de la fuerza es guiado por una voluntad general que él mismo ha contribuido a conformar. El uso de la fuerza obedece a su propia voluntad individual en la medida en que se ha integrado en la voluntad general. Así, el ciudadano, obedeciendo a todos, se obedece a sí mismo. Pero esta forma de libertad civil se ha convertido en una libertad que sólo es tal en la medida en que obedece a las leyes.

Esto último conduce al segundo problema mencionado. Cuando los seres humanos establecen leyes y actúan de acuerdo con ellas, las acciones adquieren carácter moral. La libertad, además de ser civil, es también moral. El cambio de los individuos no sucede sólo en el aspecto social, sino también en el personal. La obediencia de las leyes supone la restricción de los apetitos y las pasiones, así como la consideración racional de las elecciones. Cuando la persona se domina de tal manera que no actúa según los apetitos inmediatos, entonces se vuelve dueña de sí misma. La persona decide de manera consciente y racional lo que hace y, en esa medida, es responsable de sus acciones. Es en estos dos momentos sucesivos de la libertad en los que ésta se convierte en la esencia de los seres humanos. Por ello dice Rousseau: “Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la Humanidad e incluso a sus deberes... despojarse de la libertad equivale a despojarse del ser moral”.¹⁰⁸

Ante la posibilidad de la libertad moral como posesión y dominio de sí mismo surgen, sin embargo, impedimentos que tendrían su explicación en el desarrollo histórico de la humanidad y que desembocan en la incapacidad de los hombres para estar en contacto consigo mismos. La historia de la humanidad ha sido la historia de la pérdida de la libertad debido a que en todos

¹⁰⁷ “Pero cuando todo el pueblo se estatuye sobre sí mismo —escribe Rousseau—, no se considera más que a sí propio, y se forma una relación: la del objeto entero desde distintos puntos de vista, sin división alguna. La materia sobre la cual se estatuye es general, como la voluntad que estatuye. A este acto es a lo que yo llamo *una ley*.” *Ibid.*, II:6, pp. 69-70.

¹⁰⁸ *Ibid.*, I:4, p. 34.

lados los hombres se han alienado. Rousseau no dio una respuesta definitiva en términos morales a tal cuestión, sin embargo, *El contrato social* contiene el mejor acercamiento en la idea de una soberanía activa a través de la participación directa en el establecimiento de las leyes.¹⁰⁹ Tal parece ser la mejor solución que propone Rousseau al problema de la alienación y no la vía de la transparencia, de la soledad o de la interioridad que manifestó en otras obras.

En todo caso, en su filosofía política Rousseau replanteó dos conceptos fundamentales para la concepción política de los Estados modernos: por un lado la idea de la libertad manifestada democráticamente y, por el otro, la de una soberanía que descansa en el pueblo y no en los gobernantes. Como indica Stuart Mill: “Ahora se exigía que los gobernantes se identificasen con el pueblo; que su interés y su voluntad fuesen el interés y la voluntad de la nación”.¹¹⁰ Sin embargo, también señala que lo que se había expresado en las ideas acerca de la soberanía no correspondía con los hechos:

El pueblo que ejerce el poder no siempre es el mismo pueblo sobre el que se ejerce el poder, y el ‘gobierno de sí mismo’ del que se habla no es el gobierno de cada uno por sí mismo, sino el gobierno de cada uno por todos los demás. Además, la voluntad del pueblo significa, en realidad, la voluntad de la porción más numerosa o más activa del pueblo, de la mayoría, o de aquellos que consiguen que se les acepte como mayoría.¹¹¹

En este sentido, Isaiah Berlin también formula una crítica a la teoría rousseauiana de la libertad. Según Berlin, la división que hace Rousseau entre un yo falso y uno verdadero, el segundo de los cuales es guiado por la razón, supone que los hombres no saben lo que quieren y

¹⁰⁹ “La soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general, y a la voluntad no se la representa: es una o es otra. Los diputados del pueblo no son ni pueden ser representantes; son únicamente sus comisarios, y no pueden resolver nada en definitiva. Toda ley que el pueblo en persona no ratifica es nula; vale decir, no es una ley.” *Ibid.*, III: 15, p. 147.

¹¹⁰ *Ensayo sobre la libertad*, p. 20.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 21.

que en esa medida es posible obligar a los individuos a ser libres, es decir, a obedecer a la razón.¹¹² En ello encuentra Berlin el fundamento de los regímenes totalitarios.

En contra de la teoría rousseauiana, Stuart Mill y, posteriormente, Isaiah Berlin consideraron que la libertad última no se encuentra en el pueblo, sino en el individuo, y que, al contrario, el principio de la mayoría podía actuar en contra de la libertad. El pueblo, como lo señaló Stuart Mill, es un peligro para los individuos, es una masa que actúa según la opinión de la mayoría y que impone esa opinión a todos los individuos por medio de la exclusión social y los juicios morales. La sociedad, dice, “ejerce una tiranía más dura que muchas opresiones políticas”. Esto lo llevó a formular el problema de los límites de la libertad en los siguientes términos: “Hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual: encontrarlo y defenderlo contra toda invasión es tan indispensable para la buena marcha de los asuntos humanos como para la protección contra el despotismo político”.¹¹³

En contra de las teorías republicanas y socialistas del siglo XIX, el liberalismo político utilitarista reafirmó al individuo y lo situó como el fundamento de la sociedad y del bienestar social. Era necesario, por tanto, otro fundamento para la libertad del hombre en sociedad que estuviera basado en el principio de la utilidad. El principio utilitarista tal como lo presenta Mill, consiste en “el interés permanente del hombre como un ser progresivo”.¹¹⁴ La utilidad —y con ella la obtención del placer, la felicidad y el progreso— es el fin de los seres humanos y de la sociedad. La condición para que los individuos desarrollen una individualidad plena e integral es la libertad. La razón de ello es que la libertad permite al individuo desarrollar sus capacidades y

¹¹² Isaiah Berlin, *La traición de la libertad: Seis enemigos de la libertad humana*, p. 72.

¹¹³ Stuart Mill, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

actuar en congruencia con las decisiones que toma.¹¹⁵ Si se quiere, por tanto, que la humanidad progrese, es necesario que los individuos sean libres. Sin embargo, la libertad no asegura por sí misma la realización del principio de utilidad, pues los individuos, atendiendo a su libertad, pueden actuar de manera que dañen el bien de los otros individuos y, por consiguiente, el concepto de libertad puede oponerse en los hechos al principio utilitario. La libertad requiere entonces una restricción, a saber, la de “no perjudicar a un semejante”. Al definir negativamente la libertad, Mill parte de una definición formal y abstracta, aunque distingue tres contenidos positivos: la libertad de conciencia (libertad de pensamiento y expresión), la cual conduce al concepto de tolerancia; la libertad de decidir sobre los gustos individuales y sobre los fines; y la libertad de asociación.

Por otro lado, la libertad puede perjudicar a los individuos en diferentes grados, por lo cual la vida en sociedad requiere del establecimiento de ciertas leyes en las que convienen los individuos y por las cuales se rigen. Esto supone la distinción entre un ámbito de la moralidad y un ámbito de la vida civil. Según el grado del perjuicio, el individuo puede ser juzgado por la opinión pública o según la ley civil. Lo decisivo para Mill es que el juicio moral aporta menos a la utilidad de los individuos y los seres humanos de lo que lo hace la libertad absoluta en cuestiones morales.¹¹⁶ Sin embargo, no sucede lo mismo respecto a la ley civil, pues ésta sólo

¹¹⁵ “El hombre que permite al mundo, o al menos a su mundo, elegir por él su plan de vida, no tiene más necesidad que de la facultad de imitación de los simios. Pero aquel que lo escoge por sí mismo pone en juego todas sus facultades. Debe emplear la observación para ver, el raciocinio para prever, la actividad para reunir los materiales de la decisión, el discernimiento para decidir, y, una vez que haya decidido, la firmeza y el dominio de sí mismo para mantenerse en su ya deliberada decisión.” Stuart Mill, *Ibid.*, p. 101.

¹¹⁶ “En una palabra, siempre que existe un perjuicio definido o un riesgo definido como perjuicio, sea para un individuo o para el público, el caso se sustrae al campo de la libertad y entra en el campo de la moralidad o la ley.

Pero el daño contingente o, como podría llamarse, constructivo, que una persona cause a la sociedad por una conducta que ni viola ningún deber específico respecto al público ni ocasiona un perjuicio perceptible por ningún individuo, excepto por él mismo, es un inconveniente que la sociedad puede consentir en aras del mayor bien de la libertad humana.” *Ibid.*, p. 137.

debe restringir la libertad en aquellos casos en que es indudable el daño que se comete a los otros.

Atendiendo a los principios de la utilidad y de la libertad, la constitución de un Estado ideal debe suponer el respeto de las libertades individuales. De ello se pueden obtener dos conclusiones: por un lado, que las leyes deben impedir que el pueblo o los gobernantes limiten las libertades individuales; en segundo lugar, que las leyes deben permitir y regular la participación de los ciudadanos en las cuestiones públicas y en la elección de representantes. Si las leyes no satisfacen tales condiciones, la sociedad y el Estado se convierten en totalitarias e impiden el desarrollo de los individuos. Se plantea así una de las posiciones fundamentales del liberalismo económico y político, a saber, la reducción de las funciones del Estado.

Para gozar a la vez de las ventajas de la intervención popular y de los beneficios de una administración y una legislación hábiles... es de todo punto necesario reducir a sus límites racionales las funciones de los Cuerpos representativos.

Y no es posible acumular estas ventajas sino separando dichas funciones, confiando la crítica y la inspección a los representantes de la mayoría numérica y el manejo real de los asuntos a un pequeño número de hombres ilustrados, expertos y preparados al efecto por una educación y práctica especiales.¹¹⁷

El Estado liberal concebido por Stuart Mill debe ser un Estado democrático en el que participa la ciudadanía en la elección de los representantes y en organizaciones civiles que constituyen la base de la vida política, en tanto el gobierno y el cuerpo burocrático deben limitarse al máximo en su intervención sobre los asuntos sociales y económicos. La pequeña burocracia y los representantes del pueblo tendrían que ser, por otro lado, los mejor preparados y más experimentados, los expertos. El sistema político es el de la democracia representativa, “el

¹¹⁷ Stuart Mill, *Del Gobierno representativo*, p. 66.

gobierno de todo el pueblo por todo el pueblo”, lo cual implica que ninguna parte del pueblo puede ser excluida, ninguna minoría, como se cuida Stuart Mill de aclarar.

Este breve recorrido por las ideas de algunos de los más importantes filósofos políticos de la Modernidad revela las grandes aportaciones de la política liberal, pero también perfila los riesgos que le son inmanentes y que terminan por convertirla en extensión de una forma de dominación. Los rasgos que se han destacado en la concepción liberal son los siguientes: su fundamentación en el individuo más que en la sociedad como unidad básica de la vida humana; su pretensión de encontrar un orden racional de principios o derechos humanos que deben regir la vida humana en cualquier sociedad; la creencia en que la propiedad privada es uno de los fundamentos principales de la sociedad y uno de los derechos esenciales de los individuos y que, por tanto, debe ser protegida por el Estado; la noción de que los hombres son libres para hacer uso de sí mismos y de sus propiedades como crean correcto, y que nadie tiene el derecho de limitar esa libertad salvo el Estado en cumplimiento de la legislación; el principio de que la condición de la libertad es la igualdad ante la ley; la creencia de que, independientemente de la realidad histórica de un contrato social, la organización de los individuos en un Estado supone un acto por el cual ellos mismos han definido la voluntad que debe orientar la fuerza cedida a la comunidad, y que ese acto hace del pueblo en conjunto el soberano; que el medio para hacer valer tal soberanía es la participación directa en los asuntos políticos o la participación indirecta mediante la elección de representantes y que, como consecuencia de lo anterior, el Estado se funda en la democracia; por último, la idea de que el poder legislativo es el órgano principal en la estructura del gobierno en la medida en que representa la voluntad general y que, por lo tanto, los demás poderes deben cumplir funciones principalmente administrativas. Una consecuencia de lo anterior, pero que no es adoptada en todos los regímenes liberales ni sostenida por todas las

teorías liberales, es que el Estado debe limitarse al máximo en sus funciones, dejando la organización de la economía, de la educación, de la salud, del trabajo, y de cualquier otra necesidad a los individuos.

Una de las grandes expresiones del liberalismo político fue la conformación de los Estados Unidos. Como advirtió Tocqueville, aunque en los Estados Unidos el individualismo es la condición de la vida y la cultura, sin embargo, “es el país del mundo donde se ha sacado mayor partido de la asociación”.¹¹⁸ Tocqueville mostró que, en efecto, la organización de los individuos en asociaciones comunales fue lo que dio fortaleza al Estado. Pero esta cuestión señala dos posibles tendencias opuestas: por un lado, que los individuos organizados conserven en sus manos la mayor parte del poder y lo utilicen en la operación de los instrumentos del Estado, en consecuencia, que hagan valer la soberanía por la participación directa y asociada en las funciones públicas; por el otro, que el poder sea cedido casi por completo a un Estado centralizado que tenga una amplia gama de funciones administrativas en las cuales no participan los ciudadanos. Tocqueville consideró esto último como uno de los riesgos más importantes con los que se enfrentan la soberanía nacional y el Estado mismo, pues la falta de participación en las cuestiones públicas prepara el desinterés en los asuntos comunes. La centralización conlleva el riesgo de que los individuos pierdan una voluntad común que sólo puede desarrollarse por la participación y el debate en torno a los asuntos que conciernen a la comunidad o a la sociedad. Por ello, dice Tocqueville, “la fuerza colectiva de los ciudadanos será siempre más poderosa para producir el bienestar social que la autoridad del gobierno”.¹¹⁹ La entrega de todos los asuntos públicos al gobierno precipita tarde o temprano a la decadencia del Estado y al vacío de la soberanía. La voluntad es apropiada por la estructura burocrática y el sentimiento patriótico que

¹¹⁸ *La democracia en América*, p. 206.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 100.

reúne a los individuos desaparece. Las uniones culturales van perdiéndose, sobre todo en territorios extensos. Estas son en parte algunas de las razones de que el liberalismo cuestione tradicionalmente la intervención del Estado en los asuntos públicos. En este sentido, la base del liberalismo es republicana.

Pero en conformidad con dichas razones, hay otro motivo por el cual el liberalismo clásico se opone al intervencionismo. La raíz de tal motivo proviene de la economía capitalista: de las creencias en que los mercados se regulan por la competencia y en que los individuos persiguiendo sus propios intereses contribuyen al interés de todos.

Por esta razón, el neoliberalismo sostiene la limitación máxima posible de la intervención estatal y la máxima apertura a la libertad de mercado. Para Hayek, el Estado debe limitar sus funciones al establecimiento de un estado de derecho, es decir, legislar y vigilar que las leyes se cumplan. La objeción liberal contra el intervencionismo es que el Estado actúa sobre ámbitos en los que no hay posibilidades materiales de hacerlo apropiadamente, es decir, sin violar los principios de la democracia y la libertad individual. Por ello, la legislación debe limitarse a establecer leyes sobre aquellos puntos en los que una amplia mayoría estará de acuerdo y no en aquellos en los que se tratan cuestiones tan particulares que resulta imposible un amplio consenso.¹²⁰ Cuando sucede lo segundo, inevitablemente se llega a una situación de conflicto en la que una minoría de técnicos o especialistas determina el modo en que todos deben actuar o en la que la democracia se fuerza a tal grado que termina por romperse, sea porque no se llega a

¹²⁰ Como se observa, Hayek parte del concepto liberal de Stuart Mill acerca de la voluntad general, y no del concepto de Rousseau. Apela al consenso entendido como la opinión del mayor número según los intereses, y no como una mayoría conformada en torno a la idea de lo que racionalmente es el bien común. Puesto que el consenso no se establece en función de la racionalidad, sino de lo que la gente cree y desea, en consecuencia, los liberales consideran que es mejor limitar de antemano la capacidad del pueblo y del gobierno para restringir las libertades. Esto significa que la democracia es vista como un riesgo para la libertad y, en consecuencia, para el progreso y el bienestar, por lo cual condicionan el concepto central de la democracia, que es la voluntad general o la mayoría, a la no violación del concepto abstracto de libertad: no causar ningún perjuicio a los demás. La solución que propone Hayek es que las leyes y su discusión democrática deben referirse a cuestiones generales en las que es posible llegar a acuerdos.

acuerdos, o sea porque se manipula la opinión de la mayoría para obtener el consenso. La solución debe ser, por tanto, evitar esas situaciones en las que se pone en riesgo la libertad y la democracia. El medio para hacerlo es limitar la intervención del Estado a los problemas donde es posible un consenso y dejar, en todo lo demás, total libertad a los individuos para la solución de esos problemas.¹²¹

De esta manera, algunos de los principios del liberalismo político quedan vinculados con los principios económicos capitalistas y, de hecho, sirven para encubrir las condiciones reales de dominación. La igualdad, que era condición de la libertad, termina por estar subordinada a ella. Como señala Luis Villoro, hay al menos dos dificultades que son inherentes a las características del modelo liberal: la primera consiste en que la competencia no es realmente justa, pues la igualdad de oportunidades no es tal en las condiciones de no intervención que exige el liberalismo. El modelo liberal no considera las desventajas o las desigualdades que se generan históricamente y, por consiguiente, oculta tales desigualdades y las mantiene en favor de quienes tienen mayor poder económico. El liberalismo supone la sociedad como si en ella no se acumularan cadenas de injusticias y, por tanto, como si la igualdad de oportunidades siempre fuera la misma.¹²²

¹²¹ “El precio de la democracia —escribe Hayek— es que las posibilidades de un control explícito se hallan restringidas a los campos en que existe verdadero acuerdo y que en algunos campos las cosas tienen que abandonarse a su suerte. Pero en una sociedad cuyo funcionamiento está sujeto a la planificación central, este control no puede quedar a merced de la existencia de una mayoría dispuesta a dar su conformidad. Con frecuencia será necesario que la voluntad de una pequeña minoría se imponga a todos, porque esta minoría será el mayor grupo capaz de llegar a un acuerdo dentro de ella sobre la cuestión disputada. El gobierno democrático ha actuado con éxito donde y en tanto las funciones del gobierno se restringieron, por una opinión extensamente aceptada, a unos campos donde el acuerdo mayoritario podía lograrse por la libre discusión; y el gran mérito del credo liberal está en que redujo el ámbito de las cuestiones sobre las cuales era necesario el acuerdo a aquellas en que era probable que existiese dentro de una sociedad de hombres libres.” *Camino de servidumbre*, pp. 102-103.

¹²² Al terminar un juego —escribe Luis Villoro—, la posición de los jugadores no es la misma que en su comienzo: unos han adquirido ventajas permanentes sobre los otros. Son seguros vencedores en la siguiente partida.

El modelo liberal proclama la ‘igualdad de oportunidades’; entiende por ella la imparcialidad en el juego competitivo del mercado... El respeto a las diferencias en los planes de vida individuales ha conducido así a otro género de diferencias: las desigualdades en los recursos para competir, la cual impide, a su vez, una igualdad en las libertades.

La consecuencia necesaria de la igualdad que propone el liberalismo político-económico es la desigualdad. Los principios políticos que sostenía el liberalismo son interpretados en un sentido abstracto para justificar la dominación económica. Lo mismo puede ocurrir tanto en las posturas utilitaristas como en las posiciones más progresistas del liberalismo político que, como la de Rawls, fundamentan la justicia con argumentos racionalistas.

Aunque sea posible fundamentar racionalmente la sociedad sobre una noción de la justicia que haga que las instituciones de un sistema político sean construidas según la equidad, aun así esa fundamentación queda limitada a cierto tipo de sociedades y, sobre todo, a una idea muy particular de las concepciones del mundo en la cual no hay un proceso de comunicación sino un “traslape” de “doctrinas comprensivas”, según la terminología rawlsiana.¹²³ Incluso si tal fundamentación es válida, en último término sólo funciona en el establecimiento de los principios generales de un régimen político pactado por el pueblo, es decir, para establecer los ideales que deben regir la vida política dentro de un Estado. Por ello, comenta Rawls:

Debo señalar que, si una concepción política de la justicia cubre los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de la justicia básica..., es por sí misma de enorme importancia, aunque nos diga muy poco acerca de muchas cuestiones económicas y sociales, de las que deberán ocuparse normalmente los cuerpos legislativos. Para resolver estas cuestiones más particulares y detalladas, a menudo resulta más razonable ir más allá de la concepción política y de los valores que expresan sus principios e invocar

El Estado neutral no puede menos que consagrar, e incluso acrecentar, las desigualdades existentes.” *Op. cit.*, p. 313.

¹²³ Rawls afirma que “el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado. Deberíamos estar preparados a descubrir que, cuanto más profundo sea el conflicto, más alto tendrá que ser el nivel de abstracción al que deberemos subir para lograr una clara visión de sus raíces”. *Liberalismo político*, p. 65. Esto conduce a una abstracción de los conflictos reales y concretos que ocurren en la sociedad. Por ello, la teoría de Rawls no resulta satisfactoria en sociedades que buscan una transformación o una revolución de las estructuras existentes. “Ante el hecho de un pluralismo razonable, un punto de vista liberal quita de la agenda política las cuestiones que pueden suscitar más divisiones, que pueden causar resistencias y minar las bases de cooperación social.” *Ibid.*, p. 157. La misma postura es la que expresa Hayek.

valores no políticos que no se incluyen en este punto de vista. Pero, en la medida en que haya un sólido acuerdo sobre los elementos constitucionales esenciales y se consideren razonablemente justos los procedimientos políticos establecidos, se podrá conservar normalmente la aceptada cooperación social entre ciudadanos libres e iguales en derechos.¹²⁴

Esta limitación que establece el liberalismo a lo que debe ser objeto del debate político excluye a quienes se encuentran en el terreno de la división que menciona Rawls, por ejemplo, el obrero en el de la explotación del trabajo o el de un país que es sometido por otro debido a intereses económicos. La asociación política bajo un ideal de justicia que debe regir las relaciones sociales, puede funcionar entonces como un velo que encubre las relaciones económicas o culturales injustas que siguen siendo dispuestas por el criterio de la competencia.

En tales condiciones, a pesar de los principios fundamentales del liberalismo, las cuales contribuyeron a la superación de las formas feudales y absolutistas de dominación y explotación, el liberalismo se convierte en ideología en la medida en que encubre otras formas que subyacen al régimen económico y político existente.

El socialismo, por su parte, no ha escapado a formaciones ideológicas particulares. Sólo que el riesgo proviene por caminos diferentes. Partiendo de la idea de que el ser humano tiene su fundamento en la sociedad y no en los individuos, el socialismo cayó en una ideología contraria que anula la individualidad y fetichiza la sociedad. En el socialismo soviético, al igual que en el chino, el todo se impuso a las partes y anuló las diferencias. Para mantener el poder tras la revolución, Lenin construyó el partido como base del control social, pero rodeado de mecanismos institucionales que lo harían efectivo y extensivo a todos los individuos y organismos. “Hay ahora —decía Stalin— cinco ‘hilos conductores’ o ‘palancas’, por medio de las

¹²⁴ *Ibid.*, p. 219.

cuales se hace efectiva la dictadura del proletariado. Los sindicatos, los soviets, las cooperativas, la liga de la juventud y el partido.”¹²⁵

Es conocida la forma totalitaria que tomó el sistema socialista de control y el estancamiento de la dictadura del proletariado en mera dictadura de una nueva clase constituida por los dirigentes del partido y los altos funcionarios de la burocracia estatal. La utopía del socialismo se volvió ideología al ser utilizada como herramienta de control de las personas, el pensamiento y la conciencia.¹²⁶ El positivismo científico tomó la forma de un dogma y la ideología de la racionalidad instrumental, al igual que en el sistema capitalista, se volvió dominante y unilateral. La “concepción revolucionaria y liberadora” de la ciencia, “incluida en el socialismo científico, derivó en un simple medio para elevar la eficiencia técnica. Su campo de acción, por tanto, se redujo para ser parte de las fuerzas productivas; y la distancia de la ciencia con la verdad, el humanismo y el pensamiento, se agrandó”.¹²⁷

En el socialismo soviético se confirmaron las consecuencias totalitarias de la planificación que resaltó Hayek de manera extrema y parcial en favor del capitalismo liberal, y también observadas con anterioridad por Mannheim. Sin embargo, la vía opuesta del liberalismo del Estado mínimo tampoco ha podido superar las críticas esgrimidas por Marx acerca de la explotación del trabajador y la alienación, a pesar de las transformaciones de las condiciones laborales en muchos países del mundo, ni tampoco ha logrado superar los conflictos sobre la democracia, la cultura (y las culturas) o sobre la justicia.

El modelo intermedio entre ambos que formula la intervención del Estado para garantizar los derechos individuales y sociales, aunque ha resuelto algunos de los principales problemas,

¹²⁵ En Severo Iglesias, *Del socialismo de control al socialismo nuevo: Por el socialismo obrerista, democrático, humanista y moderno*, p. 76. Sigo en la crítica a la ideología socialista este libro de Severo Iglesias, en particular el Capítulo III, “El control en el socialismo soviético”, pp. 71-96.

¹²⁶ Sobre la ideología utópica, ver Luis Villoro, *op. cit.*, pp. 217ss.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 84.

sigue estando imposibilitado para realizar las transformaciones más radicales, pero sobre todo, sigue estando dominado por el liberalismo político-económico y por la racionalidad instrumental.¹²⁸

¹²⁸ Al Estado intervencionista, Boaventura de Sousa Santos lo llama Estado-comunidad-ilusoria: “es el conjunto de reformas recientes que buscan devolver alguna centralidad al Estado en la economía y en las políticas sociales. Lo hace sin comprender la lealtad a la ortodoxia neoliberal internacional, pero usando todo el campo de maniobra que en el plano interno, tal ortodoxia le concede coyunturalmente”. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología desde el sur*, p. 80.

6. Segundo acercamiento a la relación entre política y tecnocracia

6.1 La tecnocracia en el marco de una política liberadora

De acuerdo con la conformación de la tecnocracia según se ha expuesto, *no se debe concluir que en sí misma sea una ideología*. Más bien debe entenderse como el resultado del desarrollo de la ciencia y de la técnica en relación con condiciones económicas y políticas particulares de la Modernidad. Como se ha visto, el desarrollo de esas condiciones ha resultado en visiones ideológicas de la realidad que impiden, consciente o inconscientemente, ver, por un lado, los verdaderos problemas que enfrenta el ser humano y la sociedad —problemas que irrumpen en los fundamentos éticos de la vida y, por consiguiente, en la vida misma de los individuos como seres humanos—, y por otro lado, impiden pensar nuevas formas de solucionar dichos problemas y actuar en conformidad.

Los tecnócratas son sujetos que se encuentran en la encrucijada de esos caminos ideológicos, al igual que los políticos profesionales. Esto no es, sin embargo, justificación para permanecer en la posición en que se encuentran, en la medida en que esa posición supone el sometimiento sistemático de otros seres humanos, sociedades o culturas. Es natural que los individuos sean incapaces de ver este hecho, sobre todo si se encuentran en el centro del sistema económico o político, pero es probable que en espacios conflictivos como son los de las periferias sociales, intelectuales, geográficas, económicas, etc., experimenten las injusticias y tomen conciencia de ellas. Lo mismo puede ocurrir para los grupos de tecnócratas, pues ocupan una posición relativa según el tipo de sistema que se tome como marco: el sistema estatal-nacional, el sistema económico local o global, el sistema técnico y científico local o

internacional, etc. En una posición de relativa marginación, el impulso transformador puede ser mayor.

Pero más allá de las posibilidades del cambio según el punto de vista del sistema global concebido como centros y periferias, es posible plantear en general la necesidad de tal cambio en cuanto es forzado por las situaciones de dominio en que vive aún hoy una gran parte de la población mundial. Esta dominación es en realidad una multiplicidad de formas de dominación, pero todas ellas surgen de las condiciones generales de los Estados contemporáneos y los sistemas económicos. Tal dominación y alienación puede ir desde el consumismo o la satisfacción de necesidades como estrategia de despolitización, hasta la marginación cultural de las naciones indígenas o la educación como forma de control. Puede ser, por tanto, dominación cultural. La dominación es también económica a través de la explotación de la mano de obra por empresas transnacionales, mediante el capital financiero o el dominio del mercado nacional e internacional que cae en manos de los oligopolios. Hay dominación política cuando se concentra el poder en manos de los políticos profesionales en lugar de la ciudadanía, cuando los partidos monopolizan el espacio de la acción política, cuando el pueblo no es representado en los órganos destinados a ello o cuando la ciudadanía misma deja de participar y expresarse políticamente. Todo ello favorece los intereses particulares y, en consecuencia, el pueblo —que es fundamento del poder soberano— pierde su potencia para actuar. Hay, finalmente, dominación militar o policiaca por parte del Estado cuando injustificadamente o con fines no legítimos utiliza el monopolio de la fuerza física contra el pueblo o contra otros Estados.

En la actualidad, la mayoría de los Estados sirven a una o a varias de esas formas de dominación en beneficio de intereses específicos de una clase, de una élite, de una cultura, etc. Se presenta, por tanto, el problema de transformar refundando los Estados y los sistemas en y a

través de los cuales funcionan. Éste tiene que ser un proceso político que incorpore a todos los sujetos o actores sociales. Como señala Boaventura de Sousa, la lucha por la transformación del Estado “no puede ser llevada a cabo exclusivamente por los grupos históricamente más oprimidos...; es necesario crear alianzas con grupos y clases sociales más amplios”. Pero esta lucha no debe ser exclusivamente política, sino también “una lucha social, cultural, por símbolos, mentalidades, *habitus* y subjetividades”. Ello implica el diálogo y la comunicación intersubjetiva entre las diversas culturas y formas de pensamiento. Debe ser, por otra parte, una transformación amplia que involucre los diversos campos: “la refundación del Estado —añade Boaventura de Sousa— no implica cambiar solamente su estructura política, institucional y organizacional; más bien requiere cambiar las relaciones sociales, la cultura y, en especial, la economía”.¹²⁹

Desde esta perspectiva y debido a la necesidad de que expertos con formación técnica y científica operen las instituciones en las condiciones históricas actuales de crecimiento demográfico, de desarrollo tecnológico, de globalización, de interdependencia económica, de riesgos ecológicos, etc., los grupos tecnocráticos deberán participar y ser tomados en cuenta en la transformación política del Estado. ¿Cuál será la nueva posición de los expertos en la refundación del Estado? ¿En qué forma deberán participar en ella? ¿Qué cambios deberán experimentar dentro de la práctica tecnocrática, es decir, en la relación de la técnica y la ciencia con las decisiones y las políticas públicas?

La participación de los tecnócratas en la transformación del Estado no significa que la tecnocracia proponga los lineamientos del nuevo modelo, sino que los incorpore como una demanda de la voluntad general de la cual todos los ciudadanos forman parte, pero, sobre todo, que la consideración de la voluntad general como orientación de la actividad técnico-científica nazca de un proceso complejo de pensamiento, conciencia y comunicación con la sociedad civil

¹²⁹ *Op. cit.*, p. 83.

y con los políticos que la representan. Esto supondría que los expertos reconozcan que los instrumentos y la maquinaria (materiales e inmateriales) que hacen funcionar son medios y no fines. También implicaría que esos medios están subordinados al poder soberano del pueblo. En esa medida, sería posible encauzar el poder del pueblo que en un momento tiene que institucionalizarse como momento creador del Estado, por caminos en los que se torna positivo, es decir, por caminos en los que regresa al pueblo como “poder obediencial”. En lugar de que los ciudadanos obedezcan a los expertos, en lugar de que obedezcan a las autoridades políticas, son ellos los que deben obedecer a los ciudadanos. En este sentido, se puede decir que el pueblo es autónomo, no sólo porque se da sus propias leyes, sino porque se libera de las necesidades que el ser humano se impone a través del progreso tecnológico.¹³⁰

Así, el tecnócrata puede ser un actor de la transformación política y tiene que ser considerado así en el proceso de construcción del nuevo modelo. En otras palabras, un movimiento emergente que se disponga a la transformación y refundación del Estado tiene que considerar la perspectiva del tecnócrata como actor político, pues en la actualidad cualquier estructura estatal tiene que plantearse el problema del uso de la técnica y la ciencia. Pero esta no es una labor unidireccional y, para que sea efectiva, los técnicos y científicos que participan en el gobierno o en las instituciones privadas también tienen que cuestionarse los fines de la técnica y la ciencia para el gobierno de los Estados y, fundamentalmente, para el ser humano.

Sin embargo, cuando la ciencia y la técnica toman rasgos ideológicos, la realización de lo anterior enfrenta serias dificultades. Resulta muy complicado para los técnicos y los científicos

¹³⁰ Las comodidades y los lujos fueron según Rousseau, “el primer yugo que [los hombres] se impusieron sin pensar en ello y la primera fuente de males que ellos prepararon para sus descendientes; pues, además de que así continuaron ablandando el cuerpo y el espíritu, al convertirse tales comodidades en hábito y perder todo su atractivo, y degenerando al mismo tiempo en verdaderas *necesidades*, la privación de ellas se volvió mucho más cruel que dulce era su posesión, y se era desgraciado por perderlas sin ser feliz por poseerlas” “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros ensayos”, p. 167. Las cursivas son mías. En *El hombre unidimensional* Herbert Marcuse hace especial énfasis en el carácter alienante de la razón técnica por su capacidad para crear necesidades ficticias.

(o, en su caso, los políticos) tomar conciencia del velo que les impide ver de manera objetiva la realidad, y más cuando el velo mismo se hace pasar por objetivo o neutral (lo cual no niega que en efecto sea objetivo dentro de ámbitos de la realidad determinados). Lo que se plantea aquí es que la forma ideológica que pueden tener la técnica y la ciencia en general, pero sobre todo aplicada al campo político y al ámbito institucional, no es algo necesario, irreversible y definitivo. Esto implica una participación de los expertos en las decisiones, los programas o la operatividad del gobierno, pero una participación que esté libre de ideologías. ¿Es esto posible?

Resulta complicado, cuando menos, si se considera que una de las características de la tecnocracia, tal como existe, no es una relación de cooperación o de comunicación entre la técnica y la ciencia con la política, sino una instrumentalización de la segunda que conduce a la invasión del campo de la política por el de la técnica y al desplazamiento del sujeto político por el técnico. En general, un gobierno en el que hay una amplia participación de grupos tecnocráticos supone la despolitización de la sociedad. Tanto Marcuse como Habermas hicieron notar este rasgo de la sociedad y la política dominadas por la razón técnica o instrumental. En la actividad Estatal, dice Habermas,

La solución de tareas técnicas no está referida a la discusión pública, ya que lo único que ésta haría sería problematizar las condiciones marginales del sistema dentro de las cuales las tareas de la actividad estatal se presentan como técnicas. La nueva política del intervencionismo estatal exige por eso una despolitización de la masa de la población. Y en la medida en que quedan excluidas las cuestiones prácticas [éticas], queda también sin funciones la opinión pública.¹³¹

¹³¹ “Ciencia y técnica como ‘ideología’”, en *Ciencia y técnica como ‘ideología’*, pp. 87-88. En este trabajo no se ha seguido el desarrollo de la cuestión que hace Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, donde toma cierta distancia de su trabajo anterior sobre la ciencia y la técnica.

En efecto, las ideologías dominantes en el siglo XX han conducido a la despolitización de la sociedad, tanto de los ciudadanos en general, como de los tecnócratas en particular. Ante tal condición, surge el cuestionamiento de ¿cómo es posible una transformación del sistema, si la base para ella tiene que provenir del campo, la movilización y el pensamiento políticos? Esta pregunta sería insoluble si se considera que la racionalidad instrumental tiene que ser transformada en sí misma antes de que pueda ocurrir un cambio en cualquier otro campo. Es posible considerarlo así si se creyera que las condiciones actuales han sido el resultado de la expansión de la racionalidad instrumental por sí, es decir, por el progreso técnico, el desarrollo instrumental y la superioridad de la ciencia frente a otros saberes. Pero como se ha dicho antes, esta no es la causa de que tal ideología se haya expandido de la manera en que lo hizo durante los últimos siglos. A la par que la racionalidad instrumental se tornó dominante, ocurrió un desarrollo de las ideas y las prácticas políticas y económicas, las cuales determinaron la forma en que aquella fue adoptada en la sociedad. Esto no quiere decir que la política y la economía no fueron determinadas por tal ideología, lo único que significa es que se trató de un proceso complejo de determinaciones y desarrollos correlativos.

Hay dos consecuencias de lo anterior. La primera consiste en que la política y la economía pueden transformarse con base en principios distintos a los de la racionalidad instrumental. En ese sentido, el campo político puede liberarse de las concepciones ideológicas que predominan en él a partir de los fundamentos, los principios y las relaciones concretas que existen en ese campo. De manera paralela, los nuevos planteamientos políticos pueden influir en los otros campos y tienen que hacerlo para que las nuevas ideas políticas realmente transformen las condiciones concretas de los sistemas actuales. En este sentido, una política que tenga influencia en la vida concreta de los seres humanos tiene que ir más allá de la dimensión política

y proponer cambios en los campos técnico-científico y económico. De aquí surge la segunda consecuencia. Esta consiste en que la ideología de la racionalidad instrumental puede transformarse a partir de la relación con posturas políticas no ideologizadas. Tal relación tiene que ser una praxis y un pensamiento de nuevas teorías políticas, es decir, tiene que ser un compromiso que conduzca a la autocrítica y a la reflexión de la técnica y la ciencia mismas en relación con el mundo y la sociedad. En esa medida, existe una posibilidad de desideologización de la racionalidad instrumental en general, pero particularmente, la de los tecnócratas, quienes operan según esa ideología dentro del campo político.

6.2 La desideologización de la tecnocracia a través de la política

Como se ha dicho, en la medida en que los grupos de tecnócratas participan en los diversos campos de la sociedad y, sobre todo, en el técnico-científico, en el político y en el económico, están sujetos a visiones ideológicas de la realidad. Naturalmente, la visión ideológica que los determina en un mayor grado es la que se desarrolló en la Modernidad como racionalidad instrumental. Pero ello no los aparta de las ideologías políticas y económicas que han tenido un desarrollo propio, aunque interrelacionado con aquella. Se ha sostenido en diversas teorías que la racionalidad instrumental unifica a todas las demás en la medida en que se vuelve dominante, sin embargo, esas teorías confunden bajo un mismo proceso la diversidad de desarrollos históricos que ocurren en cada campo. Por esta diferenciación de las ideologías y de los campos, la transformación de las condiciones de dominación y alienación tienen que surgir del pensamiento y de la acción en cada campo particular y de sus relaciones con los otros campos y dimensiones de la vida humana.

Desde esta perspectiva, la refundación del Estado como proyecto liberador implica procesos de desideologización políticos y económicos que nacen de las demandas del pueblo. A esos procesos tiene que incorporarse una actividad desideologizadora de la razón instrumental en la que, por la influencia de sus acciones, los tecnócratas, los científicos y técnicos —en particular, los participantes en proyectos macro y tecnocientíficos—, participen activamente.

El problema que se plantea es, entonces, el de la factibilidad de tal desideologización. Esta cuestión se acerca a lo que algunos autores contemporáneos han llamado “filosofía política de la ciencia” y, como se ha visto, a algunos planteamientos de la Teoría Crítica. No se pretende desarrollar ampliamente las acciones que podrían conducir a la desideologización de la tecnocracia en el marco de una transformación de un sistema político y económico. Sin embargo, es posible sostener algunas condiciones básicas.

La primera de ellas consiste en la *incorporación de la praxis política* en los procesos de deliberación y decisión técnico-científicos; en particular, incorporación de procesos de participación democrática. Esto puede ocurrir de diversos modos. Por ejemplo, mediante comités formados por expertos, ciudadanos y representantes políticos en los cuales se pongan a discusión los programas técnicos y científicos que pueden tener repercusiones en la sociedad, el medio ambiente o la comunidad; o el uso del referéndum para la toma de decisiones y la organización de foros para la difusión de los resultados técnicos y científicos. La apertura al diálogo, la comunicación y el intercambio de saberes podrá ser una condición, entre otras, para que los tecnócratas en particular o los técnicos y científicos en general comprendan de una manera amplia el mundo y la sociedad, y no sólo desde la perspectiva de una sola forma de pensar, conocer o actuar.

Una segunda condición consiste en *reformular la educación de manera que incorpore el reconocimiento y la valoración de la diversidad de pensamientos, prácticas y saberes*. Esto conduce a lo que se ha llamado “ecología de saberes”, que consiste, “por una parte, en explorar prácticas científicas alternativas que se han hecho visibles a través de las epistemologías plurales de las prácticas científicas y, por otra, en promover la interdependencia entre los conocimientos científicos y no científicos”.¹³² Para ello es necesario tanto una educación plural como una práctica democrática en el plano profesional que permita establecer contacto entre los diferentes conocimientos, prácticas, pensamientos y saberes. La desideologización no puede, por tanto, reducirse a una difusión del conocimiento científico más amplia y efectiva, sino que tiene que expandirse al reconocimiento de una verdadera equidad en el plano epistemológico que permita el diálogo. Como señala Ambrosio Velasco:

Los grupos no científicos, además de aportar a la discusión consideraciones morales, políticas o de otra índole extraepistémica, también aportan consideraciones estrictamente epistémicas que deben confrontarse y debatirse ante el punto de vista de los científicos. Claro que no se trata de que el conocimiento científico en sí mismo se negocie ante el público no científico, sino de que las creencias que sirven de base para las acciones tecnocientíficas en la solución de problemas sociales reflejen efectivamente el consenso de las posiciones de los científicos y los no científicos.¹³³

De la puesta en práctica de las anteriores condiciones, es posible enunciar una tercera que sería, en cierta manera, una consecuencia a la vez que un principio de aquellas. *La apertura al diálogo y a la comunicación requiere de un fundamento ético*

¹³² Boaventura de Sousa, *op. cit.*, p. 52.

¹³³ “Ciencia, democracia y multiculturalismo”, en *Normas y prácticas en la ciencia*, p. 176. En este sentido, Habermas también indica que “La irracionalidad del dominio... sólo podría ser domada a través de una formación política de la voluntad colectiva, ligada a una discusión general y libre de dominio... La fuerza liberadora de la reflexión no puede ser sustituida por la difusión del saber técnicamente utilizable”. *Op. cit.*, p. 129.

que consiste en el reconocimiento del otro como identidad y como diferencia. Se trata, pues, de generar una conciencia ética y no sólo una relación de poder en la que exista una comunicación fundada en el mutuo reconocimiento del otro y del yo o del nosotros.

Desde el punto de vista de la subjetividad se pueden mencionar, además, dos características deseables y necesarias en los individuos que participen en la conformación de una nueva sociedad. La primera de ellas es la *disposición para el ejercicio crítico y autocrítico*, pues el diálogo que llega a consensos requiere del saber ejercer la críticas y asumirlas. Pero también requiere de la autocrítica como reconocimiento de los límites del propio discurso, pensamiento, conocimiento, etc. Estas suponen además el esfuerzo de la objetividad y la imparcialidad, sin las cuales no serían factibles procesos democráticos de toma de decisiones.

En segundo lugar, es necesaria una *voluntad de transformación* para asumir el cambio e impulsarlo. Tal voluntad puede ser individual pero, en el contexto de una reformulación del Estado, toma la forma de una voluntad general. En un gobierno democrático, el tecnócrata debe asumir en este sentido tanto la voluntad general a la que él obedece, como debe orientar su voluntad particular hacia los fines que el pueblo instituye. Esto implica que dirigirá sus actividades dentro de su ámbito profesional como tecnócrata hacia prácticas que reflejen los nuevos rumbos del Estado y la sociedad, lo cual tendrá que suceder a la par que en el plano general de la lucha del pueblo, en el plano particular de la incorporación de nuevas prácticas, de la innovación, de la apertura efectiva a nuevos saberes, etc.

La ausencia de una voluntad de transformación es uno de los principales problemas que enfrentan las sociedades modernas, lo cual se expresa en la indiferencia, el individualismo y el conformismo, en la fragmentación de la sociedad y la desaparición de los vínculos culturales y tradicionales, en la pérdida de la soberanía, etc. Una de las cuestiones principales es la forma en

que los individuos pueden recuperar la voluntad de transformación y el poder para realizarla si no existen las condiciones requeridas. En el caso de los tecnócratas, la pregunta sería: ¿por qué desearían transformar un sistema que los beneficia, en el que sus necesidades básicas y los lujos son satisfechos y donde gozan, como diría Rousseau, de consideración? Estas cuestiones conducen más allá de este trabajo, sin embargo, es importante anotar la relevancia de la voluntad en el proceso de transformación y su relación con la tecnocracia.

7. El sentido de una nueva tecnocracia

Partiendo del análisis de la estructuración social de la tecnocracia y de las ideologías, se revela el hecho de que la tecnocracia tal como funciona en la actualidad es incapaz de actuar con independencia de un pensamiento y una práctica ideologizados. Esto contribuye a profundizar las crisis sociales, culturales y vitales que viven los seres humanos en la actualidad y a impedir su liberación. Sin embargo, es claro que la tecnocracia no es la causa, sino una de las tantas manifestaciones producto de las condiciones sociales e históricas de la era moderna. Ello no libera a los tecnócratas, como a ningún otro ciudadano, de la responsabilidad respecto a la situación de alienación o dominación en que se encuentra cada pueblo.

No tendría sentido pensar que, sin embargo, es factible una transformación profunda promovida por los tecnócratas. En cambio, es más verosímil que los tecnócratas asuman las demandas contrahegemónicas que en un momento dado puedan surgir del pueblo e incorporarlas a su práctica y a su pensamiento. Los tecnócratas mismos, ante todo son ciudadanos y, en esa medida, deben vincular su saber desideologizado con las demandas del pueblo. No obstante, es posible que en ese proceso se desarrolle una lucha de clase, no de la tecnocracia como clase, sino de los individuos tecnócratas como integrantes de una clase social. Esta sería una lucha que al interior mismo de los grupos tecnocráticos y políticos tendría que librarse. Es preciso considerar, como lo hace Boaventura de Sousa al hablar de *La refundación del Estado en América Latina*, que los cambios

en realidad pueden fracasar, y esta posibilidad es todavía más inminente si la epistemología del Sur... no entra en la disputa del campo intelectual e ideológico con el objetivo de construir una hegemonía alternativa asentada en la fuerza de las luchas

populares... y, al mismo tiempo, con el propósito de dotarlas de la reflexividad necesaria para no desistir con los fracasos ni desmovilizarse con los éxitos.¹³⁴

Como señala, sería un avance el esfuerzo por repensar la realidad desde fuera de las ideologías imperantes. Sin embargo, en el caso de los tecnócratas, esto es particularmente difícil en tanto la ideología predominante que los determina es la de la racionalidad instrumental y ésta perfila, e incluso necesita, de la despolitización. No se considera aquí que ésta sea una contradicción irresoluble, es decir, que la técnica y la ciencia sean incompatibles con la política. Más bien, tal contradicción nace de las condiciones históricas, con relaciones múltiples y complejas, que han puesto a la técnica como el fundamento del mundo humano. Pero hay que observar que ello ha sucedido así debido a las contribuciones del liberalismo y del capitalismo, no sólo por el progreso tecnológico e industrial. Así, pues, tiene que haber un triple proceso desideologizador que Boaventura de Sousa denomina, para el caso de América Latina: desmercantilización (económico), democratización (político) y descolonización (cultural, social, epistemológica, etc.).

Si se emprende un proceso de desideologización semejante en los tres campos principales de la acción tecnocrática es posible un cambio cualitativo en la tecnocracia. En el apartado 6.2 se señalaron algunas condiciones para que sea posible tal cambio. Lo principal es que las prácticas técnicas y científicas relacionadas con el gobierno incorporen formas políticas de participación y deliberación. En la medida en que esto conduzca a desideologizar el pensamiento y la acción de los tecnócratas, en esa medida tomará sentido hablar de un nuevo momento de la tecnocracia.

Pero además del cambio que deben hacer los expertos, los técnicos y los científicos hacia dentro de sus respectivas áreas, esto es, además del cambio interno de la tecnocracia por los

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 158.

tecnócratas, es importante que ese cambio sea considerado por los actores de la refundación del Estado. No se trata de que los ciudadanos decidan el modo en que funcionará una burocracia o una tecnocracia, sino que establezcan los ideales, principios y valores, a los que deberán adecuarse. Los modos concretos de hacerlo tendrán que surgir, tal vez, progresivamente mediante pruebas y errores, pero en la experiencia directa de los tecnócratas, aunque condicionados siempre al diálogo, la comunicación, la deliberación y la toma de decisiones públicas. Asimismo, estarán obligados a responsabilidades y a mecanismos de rendición de cuentas.

Una nueva tecnocracia, en el sentido expresado aquí, sólo puede ser parte de un proceso de amplias perspectivas históricas que dirija la acción común hacia la refundación del Estado y la reestructuración de la sociedad y las relaciones entre los ciudadanos, las culturas y los pueblos. A pesar de ser sólo una parte, es importante considerarla como una parte necesaria de esa refundación.

Bibliografía

Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 2002.

Alvarez Sousa, Antonio. “El constructivismo estructuralista: la teoría de las clases sociales en Pierre Bourdieu”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Julio-Septiembre 1996: Número 75.

Anderson, Perry. *El estado absolutista*. México: Siglo XXI, 2002.

Benjamin, Walter. *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán, 2006.

Berlin, Isaiah. *La traición de la libertad: seis enemigos de la libertad humana*. México: FCE, 2004.

Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. México: FCE, 1992.

----- “El modelo iusnaturalista”, en Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero. *Sociedad y estado en la filosofía moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México: FCE, 1994.

Capdevila, Néstor. *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

Comte, Augusto. *Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*. Madrid: Tecnos, 2000.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2001.

Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006.

----- *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI, 2010.

Ellul, Jacques. *La edad de la técnica*. Barcelona: Octaedro, 2003.

Engels, Federico. *Anti-Duhring*. Ediciones Bandera Roja: 2003.

Friedman, Milton y Rose Friedman. *Libertad de elegir*. Barcelona: Grijalbo, 1980.

Galbraith, J.K. *La nueva era industrial*. Barcelona: Ariel, 1974.

Gramsci, Antonio. *Cuadernos desde la cárcel: el materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos Editor, 1975.

Habermas, Jurgen. *Ciencia y técnica como 'ideología'*. Madrid: Tecnos, 2009.

Hans Hahn, Otto Neurath y Rudolf Carnap, “La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena”, en *Redes: Revista de Estudios Sobre Ciencia y Tecnología*. Junio 2002: Vol. 9, No. 18.

Hayek. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Hobbes, Thomas. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México: FCE, 2001.

Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.

Iglesias, Severo. *Teoría de la praxis*. Morelia: Morevallado, 2004.

----- “Dialéctica del pensamiento”, en *Obras completas: obras filosóficas*. T. I. Morelia: Morevallado, 2007.

----- “Triádica: dialéctica de tres términos”, en *Obras completas: obras filosóficas*. T. I. Morelia: Morevallado, 2007.

----- *Del socialismo de control al socialismo nuevo: por el socialismo obrerista, democrático, humanista y moderno.* Morelia: Morevallado, 2007.

----- *Ciencia e ideología.* Versión electrónica para el tomo IV de las *Obras completas.*

Keynes, John Meynard. *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero.* Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.

Kitcher, Philip. *Science, truth and democracy.* Oxford/Mexico City: Oxford University Press, 2001.

Lefebvre, Henri. *Hacia el cibernantropo: una crítica de la tecnocracia.* Barcelona: Gedisa, 1980.

Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil.* México: Editorial Porrúa, 2008.

Mannheim, Karl. *Libertad, poder y planificación democrática.* México: FCE, 1960.

----- *Ideología y utopía.* México: FCE, 2004.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional.* México: Joaquín Mortiz, 1968.

----- “Industrialización y capitalismo”, en *La sociedad opresora.* Caracas: Editorial Tiempo Nuevo, 1970.

Marx, Carlos. *El Capital: crítica de la economía política.* T. I. México: FCE, 1964.

----- *El Capital: crítica de la economía política.* T. III. México: FCE, 1965.

----- “La ideología alemana”, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas.* T. I. Moscú: Editorial Progreso, 1973.

----- *La miseria de la filosofía*. Madrid: Sarpe, 1984.

----- “Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política”, en *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. México: Siglo XXI, 2001.

Menéndez-Pelayo, Manuel. *Burocracia y tecnocracia*. Madrid: Alianza Editoria, 1987.

Meynaud, Jean. *La tecnocracia, ¿mito o realidad?* Madrid: Tecnos, 1968.

Mill, John Stuart. *Del Gobierno representativo*. Madrid: Tecnos, 2000.

----- *Ensayo sobre la libertad*. Madrid: Mestas, 2006.

Milton, Friedman y Rose Friedman. *Libertad de elegir: hacia un nuevo liberalismo económico*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1980.

Morin, Edgar. *El método: el conocimiento del conocimiento*. T. III. Madrid: Cátedra, 2002.

Mumford, Lewis. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Universidad, 1982.

Neurath, Otto. “The lost wanderers of Descartes and the auxiliary motive”, en *Philosophical papers 1913-1946: with a bibliography of Neurath in English*. Dordrecht, Holland; Boston: D. Riedel Pub. Co., 1983.

Nancy C. Roberts, “Limitación de la acción estratégica en las dependencias”, en Barry Bozeman, *La gestión pública: su situación actual*. México: FCE, 1998.

Oakeshott, Michael. “El racionalismo en política”, en *El racionalismo en política y otros ensayos*. México: FCE, 2000.

Plamenatz, John. *La ideología*. México: FCE, 1983.

Pirenne, Henri. *Historia económica y social de la Edad Media*. México: FCE, 1986.

Pons, Alain. “Introducción”, en Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*. México: FCE, 1997.

Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Vol. II. Barcelona: Planeta-Agostini, 1992.

Rawls, John. *Liberalismo político*. México: FCE, 2006.

Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*. Madrid: Sarpe, 1983.

----- *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 2001.

Saint-Simon. *Catecismo político de los industriales*. Buenos Aires: Aguilar, 1960.

Silva, Ludovico. *Teoría y práctica de la ideología*. México: Nuestro Tiempo, 1976.

Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE, 1958.

Sousa Santos, Boaventura de. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología desde el sur*. México: Siglo XXI, 2010.

Taylor, Frederick W. *Management científico*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985.

Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. México: FCE, 2000.

Turner, Stephen P. *Liberalism 3.0*. Great Britain: Athenaeum Press, 2003.

Velasco, Ambrosio. “La revolución hobbesiana”, en Benítez, Laura, Zuraya Monroy y José A. Robles (Coord.). *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*. México: UNAM/Facultad de Psicología/Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 2003.

----- “Ciencia, democracia y multiculturalismo”, en J. Miguel Esteban y Sergio F. Martínez, *Normas y prácticas en la ciencia*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2008.

Villoro, Luis. *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. México: FCE/El Colegio Nacional, 2006.

Weber, Max. “La política como vocación”, en *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

----- *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE, 1999.

----- *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2008.

Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 2010.