



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA
DEMOCRACIA Y TECNOCIENCIA
CÓMO HACER COMPATIBLE LA SOCIEDAD
TECNOCIENTÍFICA CONTEMPORÁNEA CON IDEALES
DEMOCRÁTICOS REPUBLICANOS Y CON LA
BÚSQUEDA DE UNA LIBERTAD AUTOGESTIVA

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA

PRESENTA:

ALONSO NAVA AMEZCUA

TUTOR O TUTORES PRINCIPALES

AMBROSIO VELASCO GOMEZ
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

RAFAEL GUEVARA FEFER
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

JAVIER ECHEVERRIA EZPONDA
UNIVERSIDAD DEL PAIS VASCO

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

INDICE

	Página
Introducción	3
Capítulo I	
Sociedad Tecnocientífica	
1.- Tecnociencia	6
2.- Democracia	33
3.- Libertad	47
4.- Virtud Cívica	60
Capítulo II	
Tecnociencia: Una Herencia Moderna	
5.- Introducción	66
6.- La Reforma Protestante	69
7.- Racionalidad Instrumental	81
8.- Ethos Modernos	91
9.- Liberalismo, Capitalismo y Estado Moderno	104
10.- Democracia Liberal	134
Capítulo III	
Transformación Tecnocientífica de la Modernidad	
11.- Introducción	143
12.- La Transformación Socio-Cultural	144
13.- La Transformación del Sujeto Tecnocientífico	156
Capítulo IV	
El Porvenir de la Tecnociencia	
14.- Introducción	166
15.- Alternativa Realista o Liberal	167
16.- Alternativa Reconstructivista o Democrática	169
17.- Alternativa Escéptico-Nihilista	198
Conclusiones	202
Bibliografía	214

INTRODUCCIÓN

Vivimos en una Era crítica, llena de contradicciones e injusticias, las cuales han sido ampliamente denunciadas en el mundo académico desde hace varias décadas. Tenemos un desequilibrio ecológico producto —principalmente— de la irresponsabilidad humana, hemos puesto en peligro de extinción a especies animales que juegan un importante papel en los ecosistemas, es escandalosa la brecha cada vez más amplia entre los cada vez más ricos y el resto de la población cada vez más pobre, enfrentamos una crisis de sobrepoblación global, es inaudito que atestigüemos —al mismo tiempo— una epidemia de obesidad (y las enfermedades relacionadas con ella como la diabetes o la hipertensión arterial) y una epidemia de desnutrición, en fin, crisis, contradicciones e injusticias denunciadas de manera fluida por el mundo académico desde hace ya bastante tiempo.

Por otro lado, en la actualidad desde hace ya bastante tiempo, el término “democracia” ha adoptado un estatus sacro y hegemónico en las discusiones sobre valores políticos, sociales, morales y culturales. Incluso a pesar de la multiplicidad de sentidos que, en los distintos contextos, se le asignan —adecuada o arbitrariamente— a este concepto, sigue siendo el eje central de toda argumentación o discurso de carácter público. Lo anterior hace que se convierta en un término ambiguo, carente de un significado concreto y claro que pueda ser entendido de una forma homogénea en los distintos contextos políticos, y que se haya convertido en —desde hace ya bastante tiempo— un concepto ideológico con pretensiones de manipulación y control de masas. Se puede decir que la democracia como una ideología es en la actualidad —en términos que Marx podría utilizar— el nuevo opio del pueblo. Es la herramienta para mantener la simpatía y el apoyo popular hacia cualquier forma de gobierno, aunque para nada tome en cuenta la opinión de la población ni tenga por objetivo primordial asegurar la autonomía pública.

El presente trabajo debe partir entonces, antes que nada, de un capítulo inicial de definiciones, tendremos que definir qué entendemos por ciencia y tecnología, qué

entendemos entonces por tecnociencia y, sobre todo, qué entendemos por democracia y los distintos términos que la acompañan como libertad, autonomía, virtud cívica, entre otros. Entenderemos el término en su sentido fuerte, es decir, entenderemos a la democracia como una forma de constitución estatal, como una forma de gobierno y organización de la estructura política de una nación, y no sólo como características del “buen gobierno” o como sinónimo de derechos humanos, ni como sufragio universal, ni como políticas aisladas de algún otro sistema gubernamental. Lo anterior con el objetivo de desmitificar dicho término que, como se mencionó, es utilizado como un término carente de significado concreto pero sinónimo de bondad política, y por tanto es utilizado de manera demagógica para controlar y manipular a la ciudadanía.

Abordaremos el problema de la democracia, sus definiciones, sus usos, sus variantes, y construiremos la definición de democracia legítima que aquí propondremos. Vamos a profundizar en el fenómeno tecnocientífico, qué es y de dónde viene, así como cuáles son sus características definitorias. Analizaremos también el problema de la libertad, concepto base de toda la historia política humana, es decir, toda propuesta política particular parte de una particular concepción de libertad, analizaremos las distintas formas de entenderla y construiremos la propuesta de libertad autogestiva adecuada a nuestra definición de democracia legítima.

Vamos a revisar también el fenómeno tecnocientífico y su antecedente: la Modernidad como fenómeno civilizatorio que se expandió a lo largo y ancho del mundo occidental. Veremos cómo la Modernidad se consagró con sus mitos e ideologías hasta llegar a ser la tecnociencia de nuestros días. En un segundo capítulo analizaremos los antecedentes del fenómeno tecnocientífico, la Modernidad como proceso civilizatorio y el liberalismo como propuesta de Estado para proteger la propiedad privada y la libertad de mercado.

Un tercer capítulo abordará la transformación socio-cultural que ha sufrido la Modernidad hasta convertirse en el fenómeno tecnocientífico actual, pero sobre todo analizaremos el entorno que este fenómeno tecnocientífico crea y por tanto la transformación del sujeto contemporáneo, transformación producto de la influencia Moderna y tecnocientífica que lo definen como un “sujeto tecnocientífico”.

Esto nos dará lugar a plantear el problema central del presente trabajo, la confrontación entre este entorno tecnocientífico y un sistema político legítimamente democrático, es decir, este trabajo girará en torno a responder una crucial pregunta en

nuestra agitada realidad socio-política, ¿es compatible la producción tecnocientífica con el legítimo estado democrático o republicano?

Partiendo de este problema central, acentuado por la crisis social y ambiental —mencionada anteriormente— producto de nuestro entorno tecnocientífico, plantearemos un cuarto capítulo para analizar las respuestas a esta crucial interrogante contemporánea: no hacer nada y adaptar *ad hoc* el término “democracia” a nuestra realidad neoliberal y tecnocientífica, o reconstruir. Deconstruir y reconstruir democráticamente, comenzando por la producción científica y tecnológica lo cual reconstruirá el mercado lo cual, reconstruirá la sociedad. Pero no sin una tercera respuesta, la siempre persistente desconfianza escéptica, que nos convoca a resistir pero bajo el manto amargo de la esperanza perdida.

Sólo resta mencionar que el presente no es un argumento proselitista a favor de la democracia, la conclusión final de este trabajo no planteará que la democracia es el único, legítimo y verdadero camino (ideología), ni que es misión divina del sujeto emprender dicha democratización. Sino tan sólo presentar los caminos de la transformación democrática, para entonces —de manera subjetiva— poder juzgar su viabilidad, poder evaluar los argumentos escépticos de la tercer respuesta y valorar entonces si en verdad es una opción concreta o sólo utopía, si es la única opción o podría existir otra. Siempre —por supuesto— partiendo de la definición de democracia que aquí construiremos, es decir de la democracia como estructura de gobierno, democracia como propuesta de Estado republicano, y no democracia en su sentido débil como simples características del buen gobierno y el bienestar público.

CAPÍTULO I

SOCIEDAD TECNOCIENTÍFICA

TECNOCIENCIA

Primero que nada, debo aclarar que el interés del presente trabajo en el fenómeno tecnocientífico es más bien en su faceta social, política y cultural. Aunque es necesario el análisis de los aspectos epistémicos de la práctica tecnocientífica, mi interés principal es contextualizar el rol y el impacto que esta modalidad de producción (tanto de bienes y servicios como de conocimientos) tiene en la sociedad, la política y en la cultura contemporánea. Me interesa más que nada lograr una visión global de una sociedad que ha sido transformada por la producción tecnocientífica, transformación evidenciada principalmente en la cultura y en la conducta de los habitantes de las grandes urbes occidentales del siglo XXI.

Para adentrarnos en el estudio del fenómeno “tecnocientífico” es necesario comenzar con el análisis del mismo término “tecnociencia”. Tecnociencia es un neologismo formado por composición a través de la contracción de la palabra tecnología y la palabra ciencia. El origen del término resulta algo confuso pues no existe una opinión homogénea sobre la paternidad y origen del neologismo, el cual comenzó a utilizarse formalmente en textos académicos a finales de los años 70’s y principio de los 80’s (Hottois¹, 2006, p. 22).

Si bien el filósofo francés Bruno Latour es el responsable de popularizar dicho término principalmente dentro del mundo francófono y angloamericano al haberlo incluido en su famoso texto de 1987 *Science in Action: How to Follow Scientists and*

¹ Gilbert Hottois, *La Technoscience: de l'origine du mot à son usage actuel*, artículo contenido en el texto recopilatorio *Regards Sur le Technoscience*, 2006, París; dirigido por Jean-Yves Goffi.

Engineers Through Society, es errónea la suposición de muchos autores de que él es el acuñador oficial de este neologismo, pues algunos autores —principalmente del mundo francófono— como Hottois, Ellul o Lyotard, ya lo utilizaban mucho antes de la publicación del texto de Latour (1987).

Precisamente el autor francés Gilbert Hottois asegura haber utilizado el término “teco-ciencia” en el título de un artículo publicado en 1978, pero asegura no ser el progenitor del famoso neologismo, a pesar de que en su famoso libro póstumo *La Technique*, Jean-Pierre Sérís le atribuya esta paternidad, atribución un tanto ambigua pues al cabo de un poco más de cien páginas vuelve a adjudicar la invención del término pero en esta ocasión a Jacques Ellul (Hottois, 2006, p.29). Hottois también señala que dentro de la antología *Philosophy of Technology* del 2003 editada por Blackwell Ed., los editores R. C. Sharff y Val Dusek dan por sentado que Gastón Bachelard es el acuñador de este neologismo desde su texto de 1934 *Le Nouvel Esprit Scientifique*. En fin, sin importar esta trivial discusión sobre el creador material de tal vocablo, el concepto al que hace referencia, según la mayoría de estos autores, es al de una nueva forma de producir el conocimiento, el término evoca la idea de una ciencia teórica actuando en conjunto con el interés pragmático y transformador de la tecnología.

Pero es importante señalar, que no se trata de que la ciencia y la tecnología se hayan fundido en una sola práctica homogénea, sino de que la ciencia y la tecnología trabajan conjuntamente como instrumentos puestos al servicio de un interés ajeno a los propios de la ciencia y la tecnología. Dentro de la práctica tecnocientífica podemos continuar separando la actividad científica de la tecnológica, incluso algunos autores establecen que esta distinción podemos realizarla hasta en la actividad del investigador individual, cuando éste las mantiene a ambas como parte integral de su trabajo académico (Ibarra², 2003, p. 29). Entonces, la tecnociencia es una nueva forma de producir conocimiento y transformación artefactual, pero sin ser, ontológica ni epistémicamente, una nueva disciplina en el universo del quehacer científico y explicativo humano.

Pues bien, el fenómeno tecnocientífico debemos entenderlo antes que nada, como un sistema de ciencia y tecnología que da lugar a una nueva práctica que genera conocimiento pero también artefactos que transforman la realidad material.

² Andoni Ibarra, *El Universo de la Ciencia y la Tecnología*, artículo contenido en la recopilación: *Cuestiones Éticas de la Ciencia y la Tecnología*, 2003, Biblioteca Nueva, editado por Andoni Ibarra y León Olivé.

La ciencia consiste en un conjunto de saberes compartibles por una comunidad epistémica determinada: teorías, enunciados que las ponen en relación con un dominio de objetos, enunciados de observación comprobables intersubjetivamente; todo ello constituye un cuerpo de proposiciones fundadas en razones objetivamente suficientes (Villoro, 1996, pág. 222).

Al prestar un poco de atención a la concepción clásica de ciencia, nos encontramos con que sus principales objetivos son de carácter teórico-epistémico; nos encontramos con una práctica —generalmente colectiva— que pretende dar respuesta a los *cómos* y *porqués* que genera la realidad cotidiana.

Un cuerpo de conocimientos es una tecnología si y solamente si:

i) es compatible con la ciencia coetánea y controlable por el método científico y

ii) se lo emplea para controlar, transformar o crear cosas o procesos, naturales o sociales (Bunge, 2002, pág. 190).

Por su parte, la tecnología cuenta con un móvil distinto, un móvil pragmático-productivo cuyo interés primordial es la transformación de la realidad. La tecnología se puede entender como aquella práctica encaminada a modificar la realidad a través de nuestro conocimiento teórico de la misma.

Desde un punto de vista latouriano podemos entender a la tecnociencia como un producto híbrido. Como una práctica productora de nuevo conocimiento teórico pero encaminada deliberadamente hacia la transformación artefactual³ —con fines mercantiles— de la realidad. Transformación llevada a cabo no sólo para satisfacer necesidades o solucionar problemáticas sino, sobre todo para hacer más efectivos los procesos de dominio político y económico de algunos pocos sobre muchos más. Y es precisamente este último objetivo de la transformación tecnológica de la realidad el que la tecnociencia persigue, creando una práctica colectiva de una naturaleza híbrida, pretendiendo alcanzar objetivos teóricos y epistémicos que conduzcan a los objetivos de dominio económico-político en el contexto de las sociedades capitalistas contemporáneas (Linares, 2008, pp. 372-373).

³ Por artefacto nos referiremos aquí a todo objeto artificial creado por el ingenio humano, es —como el nombre lo indica— un *facto*, una cosa, hecha con *arte*, hecha con ingenio. Nos referimos a cualquier producto surgido de la transformación técnica humana, desde objetos rudimentarios como la rueda o el arado a los grandes dispositivos cibernéticos del siglo XXI. Entonces una transformación artefactual será una transformación de la realidad o del contexto, producto de la implementación técnica, como la transformación de los grandes valles en megaciudades, o la aparición de un mercado no sólo de víveres sino de dispositivos, o la transformación del sujeto Moderno en sujeto tecnocientífico.

Se trata entonces, de una nueva forma de producir conocimiento que mezcla las pretensiones epistémicas de la ciencia, al querer responder a los cómo y porqués surgidos del mundo natural. Pero siempre con la pretensión primordial de transformar y controlar ese mundo natural, a favor de intereses económicos y políticos plausibles en una realidad social de capital privado.

Si bien la historia de la ciencia y la tecnología es tan vasta como la historia de la humanidad misma y, según algunos autores, esta misma historia siempre ha estado ligada al desarrollo del comercio y la industria (Bernal, 1959, p. 49), la historia del fenómeno tecnocientífico (o por lo menos la historia que nos interesa por el momento) se remonta tan sólo a la segunda mitad del siglo XX.

Es preciso aclarar antes que nada, una diferencia un tanto ambigua por su referencia únicamente cuantitativa y operatoria, sin referencia a los primordiales aspectos cualitativos de las distintas formas de producir conocimiento, pero substancial al momento de establecer el surgimiento de la práctica tecnocientífica. La diferencia entre *Small Science* y *Big Science*. La primera hace referencia a la ciencia individual, más que colectiva, del siglo XIX y principios del XX, una ciencia de laboratorios personales o universitarios sin mucho presupuesto ni injerencia institucional⁴. La segunda nos remite a la práctica científica y tecnológica surgida a finales de la primera mitad del siglo XX, a consecuencia —más que nada— de los avatares de la Segunda Guerra Mundial. Una práctica denominada Big Science porque a diferencia de la anterior, es una práctica colectiva de enormes magnitudes, involucrando un gran número de científicos de distintas disciplinas, coordinadores científicos y no científicos técnicos y operadores, gestores, etc., es decir, un gran número de actores y por ello un presupuesto gigantesco acarreado, por supuesto —a diferencia de la Small Science—, una injerencia institucional casi total por parte de las autoridades universitarias, los empresarios dueños del capital y sobre todo de los Estados.

Esta práctica científica y tecnológica fue el resultado de una contienda total, la cual dejó ver que dicha confrontación no podría ser ganada tan sólo con los instrumentos bélicos tradicionales, sino sólo a través de la innovación científica y tecnológica que proporcionara ventaja sobre el adversario. Esta necesidad primordial de ganar la guerra

⁴ Para ver más sobre este tipo de práctica científica y su desarrollo hasta principios del siglo XX, remitirse a textos de historia de la ciencia tales como: Shapin, S., (1996). *The Scientific Revolution*. Chicago University Press, Chicago; Krüger, L., et al, (1987). *The Probabilistic Revolution*, MIT, Massachusetts.

llevó a los Estados⁵ a invertir sumas estratosféricas en proyectos de investigación, culminando con el proyecto de investigación más gigantesco y caro de la historia hasta ese momento: el Proyecto Manhattan. Las gigantescas sumas de capital invertido y las prioridades estratégico-militares, hicieron de esta forma de producir conocimiento una práctica totalmente institucionalizada y controlada, transformando al científico otrora libre y desencadenado en un empleado al servicio de una institución, arrebatándole decisiones prioritarias, como los objetivos de investigación o los plazos de las mismas, característica de la naciente tecnociencia. En fin, la Big Science surgió como macroproyectos principalmente estatales, cuyo objetivo era generar nuevo e innovador conocimiento científico que a su vez pudiera ser utilizado en artefactos tecnológicos que supusieran ventajas estratégicas sobre los posibles competidores internacionales, macroproyectos de los cuales surgió —después de la guerra y a través de un largo proceso de consolidación de aproximadamente treinta años— la futura práctica tecnocientífica⁶.

Pues bien, la práctica tecnocientífica surge de la misma práctica macrocientífica o Big Science, pero se consolida como tal hasta finales de la década de los 70's y principio de los 80's con la comercialización, perfeccionamiento y popularización de las tecnologías de la informática y la comunicación (TIC's). Proceso de consolidación que se puede dividir en tres etapas primordiales. Primero, el surgimiento de la macrociencia o Big Science durante la Segunda Guerra Mundial y los años inmediatamente posteriores a ella, periodo inicial que podemos marcar quizá entre 1940 y 1965.

Un segundo periodo marcado por una década de estancamiento (1966-1976) producto de diversos factores, entre ellos el fracaso estadounidense en su incursión militar a través de la ex-Indochina francesa, el recorte de presupuesto a causa de la insolvencia del Estado al ser éste casi el único inversor, la reacción popular en contra de la tecnificación del mundo y principalmente de la guerra, entre otras. Por último, una tercera etapa de surgimiento de la propiamente dicha tecnociencia. Etapa caracterizada —como señalé— por el desarrollo comercial de las tecnologías de la información y la

⁵ Principalmente a los Estados Unidos de Norte América, país señalado por varios autores, como el propio Javier Echeverría, como el país en el cual se incubó, surgió y se desarrolló la práctica tecnocientífica.

⁶ Para el presente trabajo no se necesita —por el momento— profundizar más en las características de la práctica macrocientífica o Big Science. Para profundizar más en el tema remitirse al texto: Echeverría, J., (2003). *La Revolución Tecnocientífica*, FCE, Madrid, principalmente al capítulo primero: *Ciencias, Macrociencias y Tecnociencias*.

comunicación, y la intervención del capital privado en estas macroempresas con pretensiones científico-artefactuales (Echeverría, 2003, p. 11).

En este punto, se debe tomar en cuenta —como lo señala el filósofo vasco Javier Echeverría en su libro *La Revolución Tecnocientífica*—, que esta nueva forma de producir conocimiento es una práctica totalmente distinta a las anteriores. Pero la naturaleza —como ya se mencionó— de esta diferencia no es metodológica o epistémica, sino praxiológica, es decir, es una diferencia en la práctica, en la manera de hacer y organizar las cosas, en la manera de dirigir dicha producción de conocimiento. Por tanto, se puede asegurar que la tecnociencia no vino a eliminar ninguna otra modalidad de producción de conocimiento. Tanto la “ciencia clásica”, la tecnología como los proyectos macrocientíficos continúan existiendo independientemente de la particular práctica tecnocientífica. El punto es que ésta última —como veremos más adelante— ha influido más que ninguna otra en la vida cotidiana de las sociedades contemporáneas, punto clave para el desarrollo de la presente investigación.

La ciencia clásica o Small Science, continúa existiendo principalmente gracias al impulso de las instituciones universitarias y al apoyo de los Estados. Siguen existiendo también, proyectos de desarrollo tecnológico de menor escala, sin pretensiones ni esperanzas de lograr innovación teórica gracias a ello. Proyectos únicamente conducidos por la necesidad de resolver tecnológicamente alguna problemática material que aqueja a una parte proporcional de alguna sociedad, estos proyectos provienen también principalmente de las instituciones universitarias o de pequeñas y medianas empresas que vislumbran cierto mercado para la respuesta tecnológica a dicha problemática. En cuanto a los macroproyectos científicos financiados y coordinados principalmente por los Estados, nos encontramos que —más que nada en materia de salud pública— siguen existiendo aun instituciones de enorme envergadura, dependientes del Estado, cuyas funciones primordiales son la formación de especialistas altamente calificados, y el desarrollo científico y tecnológico que permita afrontar las problemáticas y necesidades sociales (informe C.R.E.C.E., 2005, pp. 45-65). Proyectos que perfectamente se pueden calificar como macrocientíficos pero no tecnocientíficos por ciertas particularidades primordialmente comerciales y organizativas que veremos más adelante.

En fin, el punto aquí es señalar que la tecnociencia no es la única forma en que se produce conocimiento en el siglo XXI (Echeverría, 2003, p. 43), sino una modalidad más de producción científico-tecnológica que surgió a mediados del siglo XX, pero que

ha impactado —más que las otras modalidades de producción— la vida cotidiana de las sociedades contemporáneas, y con ello, la forma de pensar y actuar del ciudadano de los Estados occidentales del siglo XXI.

Retomando la historia de este fenómeno contemporáneo, hemos dicho ya que la práctica tecnocientífica nace en los macroproyectos científicos y tecnológicos de mitad del siglo XX, producto del esfuerzo total exigido por la Segunda Gran Guerra. Pero tiene su florecimiento décadas después en un marco de aparente estabilidad económica y políticas liberales. Se puede señalar aquí, que —como mencionó Eric Hobsbawm— los treinta años de florecimiento económico posteriores a la guerra, o la así llamada “edad de oro del capitalismo” transformaron drásticamente y profundamente la realidad social global, transformación sin precedentes en la historia humana (Hobsbawm, 1998, p.289).

Transformación que —desde mi punto de vista— modificó los macroproyectos científicos estatales, estancados —como ya se señaló— desde finales de los años 60’s, convirtiéndolos más que nada en empresas transnacionales con pretensiones comerciales y de mercado como característica esencial, dejando las pretensiones epistémicas de lado⁷, tan sólo como herramientas para conseguir la ventaja mercantil en un mercado casi sin restricciones. Surgiendo así, la propiamente dicha empresa tecnocientífica.

Como ya señalé, podemos mencionar como ejemplo paradigmático de la macrociencia o Big Science, al Proyecto Manhattan que terminó desarrollando las primeras bombas atómicas lanzadas en 1945 sobre Hiroshima y Nagasaki. Y como ejemplo paradigmático de la tecnociencia, al Proyecto Genoma Humano (Hottois, 2006, pp. 34-35). Proyecto que involucra una infinidad de actores (científicos y no científicos), un fuerte financiamiento público pero también privado que incluso ha equiparado o superado a la inversión pública, claras pretensiones comerciales y económicas (principalmente de las empresas privadas que participan en el proyecto como *Celera Genomics*), pluralidad y conflicto de intereses y valores (económicos, jurídicos, políticos, etc.), complejidad, dependencia de las tecnologías de la información y la comunicación. En fin, proyecto que reúne canónicamente las características propias de un proyecto tecnocientífico, las cuales analizaremos más adelante.

⁷ Y también las consideraciones éticas, y las pretensiones pragmáticas motivadas socialmente, es decir, las pretensiones de solucionar las problemáticas de la humanidad (como el hambre o la desigualdad), concentrándose únicamente en el desarrollo de productos innovadores que estimulen el consumo en el mercado.

Cabe señalar que la principal diferencia entre los distintos modos de producción de conocimiento no es tanto su tamaño, sino sus pretensiones y su estructura financiera. Las pretensiones de la Small Science o “ciencia tradicional”, son la búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo, la necesidad de dar respuesta a los cómo y porqués que aquejan a la humanidad. Mientras que su estructura financiera es principalmente el patronazgo desinteresado, ya sea por parte del Estado o de mecenas particulares preocupados por el desarrollo de la ciencia.

Por su parte, la Big Science tiene pretensiones pragmático-artefactuales, pero enfocadas a la solución de ciertos aspectos económico-político-sociales de capital importancia para un determinado Estado en un determinado contexto histórico. Mientras que su estructura financiera, si bien mixta, se caracteriza por el predominio de la inversión pública sobre la privada y por ello, la dirección y organización se encuentra en manos de las mismas instituciones públicas.

La diferencia con la tecnociencia no es —como señalé— una cuestión de magnitud, sino una diferencia en estructura y pretensiones. Para comenzar, las pretensiones pragmático-artefactuales de la práctica tecnocientífica, no están encaminadas a la resolución de algún problema en particular que afecte a la sociedad o al Estado (esto es secundario, y si se presenta es por añadidura), sino a la creación de mercancías de fácil colocación en un mercado mundial. Estamos entonces ante la primer gran característica de la producción tecnocientífica, la pretensión comercial o mercantil, la necesidad de producir, más que nada, mercancías⁸. Y en cuanto a su estructura financiera, predomina la inversión de capital privado sobre el capital público, capital que pretende —por supuesto— incrementar su plusvalía por sobre cualquier otro tipo de pretensión, ya sea epistémica o pragmática.

Otra diferencia importante entre producción científica y tecnocientífica se encuentra en el núcleo axiológico de estas prácticas. En la práctica científica predominan los valores epistémicos como *verdad*, *objetividad*, *universalidad*, etc., mientras que en la tecnociencia predominan los valores técnicos (*utilidad*, *eficacia*, *funcionalidad*, *aplicabilidad*, *rentabilidad*, etc.) por sobre cualesquiera otros. Se trata de acciones pragmáticas que pretenden transformar la realidad, por lo que valores epistémicos tradicionales como *verdad* o *universalidad* pasan a un segundo plano. Lo que

⁸ Más que la necesidad de producir conocimiento, lo cual resulta secundario (aunque necesario), incluso más que la mera necesidad pragmática de controlar y transformar la naturaleza que también resulta secundario, es decir, la tecnociencia pretende crear mercancías aunque para ello deba crear conocimiento, tanto teórico como tecnológico.

realmente interesa es la utilidad, la eficacia y la eficiencia del artefacto transformador de la realidad. Otra característica de la práctica tecnocientífica entonces, sería el enfoque primordial hacia el diseño artefactual por sobre el desarrollo teórico-explicativo, aunque —como ya se ha mencionado— la producción de conocimiento teórico innovador es inherente y necesaria para el diseño artefactual que se pretende, pero queda como una pretensión secundaria, no como una prioridad.

De lo anterior, podemos concluir que la práctica tecnocientífica es primordialmente una práctica transformadora de la realidad, por lo que rige dentro de ella una racionalidad pragmático-transformadora que sólo tiene en cuenta los medios y no los fines. Racionalidad a la que no le bastan justificaciones de carácter epistémico como la veracidad o la justicia, sino tan sólo valoraciones técnicas como la eficiencia, el control o la rentabilidad. Y en cuyo seno rigen las actividades pragmático-transformadoras de la realidad por sobre cualquier otra actividad hermenéutica o reflexiva.

Las acciones técnicas básicas son: inventar, diseñar, simular o modelar, construir o fabricar, manufacturar, operar, mantener, supervisar o monitorear, reparar, corregir, controlar, etcétera. Lo distintivo del fenómeno tecnológico contemporáneo es el predominio de las formas técnicas de actividad en todos los campos de la actividad humana, que están orientadas por los fines de eficiencia y control (Linares, 2008, p. 390).

Esto nos conduce a asegurar que dentro de la práctica tecnocientífica, metodológicamente todo vale y lo único que cuenta es el resultado y el grado de eficiencia pragmáticamente determinado (Pestre, 2005, p. 51). Dando por resultado un paradigma reduccionista en el cual todo se reduce a medios (materiales por supuesto) y fines, todo es experimentación artificialmente controlada, y se desecha —sin ser tomada en cuenta— cualquier otra clase de opinión o preocupación ajena a ese ambiente de laboratorio y a esa racionalidad pragmático-transformadora.

Esta prioridad de racionalidad y valores pragmáticos en la práctica tecnocientífica, nos muestra que se ha pasado de una “tecnología conducida por la ciencia” a una “ciencia conducida por la tecnología”⁹. Nueva forma de hacer ciencia (technology-driven

⁹ Este punto es un tanto controversial pues existe una discrepancia entre autores (como Don Ihde o Gilbert Hottois) que aseguran que en algún momento existió una tecnología que avanzaba siempre a la sombra del desarrollo científico teórico, pero que cambió en nuestro tiempo para convertirse ahora en la conductora del avance científico; mientras que algunos otros (como John D. Bernal o Ian Inkster) aseguran que las preocupaciones pragmático-tecnológicas siempre han sido la fuente de las preocupaciones, y por ello, del desarrollo científico teórico.

science) que se ha convertido en la expresión máxima de esta racionalidad pragmático-transformadora y por ello, sus acciones son las que implican mayores repercusiones en la naturaleza y, sobre todo, en la vida social cotidiana (Linares, 2008, p. 371). Dando por resultado que esta nueva práctica tecnocientífica no sólo tenga a su alcance la transformación y el dominio de la naturaleza (pretensión de la ciencia moderna o baconiana), sino también el dominio y transformación de la sociedad misma, afectando con ello la conducta del sujeto tanto colectivo como individual.

Podemos entonces resumir que la tecnociencia funciona bajo un enfoque materialista operatorio, no un materialismo fanático o metafísico que se preocupe en reducir ontológicamente todo fenómeno a realidad material, sino un materialismo operatorio porque su mayor pretensión es la acción material, operar, producir, transformar.

La technoscience et les technoscience studies sont le symbole d'une approche de plus en plus intégralement matérialiste et opératoire. Il ne s'agit pas d'un matérialisme métaphysique doctrinal, qui se fonderait sur une définition univoque de la matière et entreprendrait une réduction ontologique de toute réalité à la matière ainsi définie. Il s'agit d'un matérialisme méthodologique dont la visée principale n'est pas de représenter, mais d'agir et d'opérer, de produire et de transformer (Hottois, 2006, p. 36).

Por otra parte, una característica esencial más de la práctica tecnocientífica —que ya se ha señalado— es su funcionalidad industrial. Es decir, se señaló que la práctica tecnocientífica cuenta con pretensiones esencialmente mercantiles, cuya finalidad es la producción de artefactos de fácil colocación en el mercado, entonces, podemos asegurar que la tecnociencia es una práctica que funciona bajo un esquema industrial: capital inicialmente invertido → producción de mercancías → procesos de mercadeo → incremento del capital inicial. Dando lugar, por tanto, a una diferencia esencial con otros modos de producción de conocimiento, su estructura netamente empresarial.

A diferencia de otros modos de producir conocimiento, la práctica tecnocientífica se transforma en una empresa tecnocientífica. Ya no es una práctica institucional o universitaria con prioridades políticas o sociales, sino una práctica netamente empresarial con prioridades comerciales. Desembocando por ello en una estructura administrativa y organizativa empresarial. Estructura compuesta por ello, de una variedad muy amplia de actores más allá del conjunto de científicos y tecnólogos enclaustrados en un laboratorio. Directores, coordinadores, gestores, tomadores de

decisiones políticas y económicas y no sólo científicas, diseñadores, vendedores, inversionistas, clientes, etc.

Se trata pues, de una interacción entre una gran variedad de especialistas (científicos y no científicos), que llevan a buen fin dicha actividad empresarial: gestionan permisos y patentes, desarrollan innovación teórica y más que nada artefactual, comercializan la innovación artefactual, consiguen nueva inversión, etc. Práctica empresarial que involucra también algunos otros actores no considerados como especialistas, como el propio inversionista o, elemento importante en el esquema tecnocientífico, el cliente; sus preferencias, sus tendencias e inclinaciones, sus necesidades y su tendencia a adoptar nuevas, etc. En general, una característica más de la práctica tecnocientífica es que está compuesta de una pluralidad de agentes sociales muy variada y no sólo de una comunidad de científicos, tecnólogos o especialistas. Es decir, el sujeto de la práctica tecnocientífica es un sujeto esencialmente colectivo.

Podemos afirmar que cualquier avance o innovación tecnocientífica, ya no es producto de alguna persona física cuyo nombre pasará a los anales de la historia, sino producto de un sujeto jurídico (Echeverría, 2003, p. 34) sin rostro, pero sí con nombre y personalidad, nombre registrado como marca comercial surgida del esfuerzo de mercadólogos, diseñadores y vendedores.

Tenemos entonces una actividad empresarial con pretensiones mercantiles, en la cual rigen principalmente los valores económicos del capitalismo como la rentabilidad de la inversión, la creación de nuevas patentes, la explotación inescrupulosa de tales patentes, la competencia abierta entre productores y por ello el secretismo industrial, la división del trabajo y las jerarquías, etc. Y es precisamente en este último punto en donde encontramos la organización administrativa de estas empresas. Existe una marcada división del trabajo que organiza las tareas de una empresa, adjudicándole acciones, responsabilidades y obligaciones a cada actor de la misma, jerarquizando al mismo tiempo la subordinación y la toma de decisiones, sin importar ya las prioridades o valores epistémicos de la propia ciencia. Es decir, la empresa tecnocientífica como empresa mercantil primordialmente privada tiene prioridades comerciales, por lo que la jerarquía de decisiones está encabezada primero que nada por los propios inversionistas y los especialistas comerciales y administrativos, antes que por los científicos y sus prioridades epistémicas.

Se puede asegurar incluso, que la mayoría de los científicos o tecnólogos que laboran en una empresa tecnocientífica tiene tan sólo el estatus de un empleado más¹⁰, sin opción a tomar decisiones importantes que realmente determinen el curso de la producción científico-tecnológica, ni mucho menos el curso de la propia empresa, concretándose a las acciones, obligaciones y responsabilidades que la propia división del trabajo le asignó, adjudicándole algunas metas de investigación y experimentación cuya responsabilidad es cumplir e informar sobre ellas. Incluso muchos de los científicos y tecnólogos encerrados en los talleres y laboratorios de estas empresas tecnocientíficas, desconocen el rumbo general de la investigación, concretándose a cumplir las acciones que le fueron encomendadas y así cumplir su jornada laboral cotidiana, por lo que los intereses y prioridades de la empresa usualmente son ajenos a los de la propia comunidad científica que labora en ellas (Hottois, 2006, p. 33).

Esta estructura empresarial con diversidad de intereses y valores, pero también con diversidad de jerarquías, obligaciones y prioridades, da lugar a otra característica importante de la práctica tecnocientífica, la burocratización de dicha práctica, pues la mayoría de las acciones no se llevan a cabo en laboratorios ni son de carácter científico o tecnológico, sino que se llevan a cabo en despachos, gabinetes y oficinas, y son más bien de carácter administrativo, comercial y gestorial.

Podemos asegurar que esta nueva forma de producir conocimiento no es el resultado de la acción autónoma de una comunidad científica, sino de la interacción de diversas comunidades, científicas y no-científicas en el seno de una empresa primordialmente privada con pretensiones mercantiles. Por lo que la respuesta a la pregunta latouriana sobre quién hace tecnociencia debería ser: no sólo los científicos, tecnólogos y sus comunidades, sino una gran variedad de actores y comunidades, científicas y no-científicas, es decir, una gran diversidad de actores.

Incluso esa pluralidad o diversidad de actores podemos encontrarla a cualquier escala, pues dentro de la misma comunidad científica (que tan sólo es una de diversas comunidades que interactúan en la práctica tecnocientífica) nos encontramos con que la innovación y desarrollo netamente epistémico y tecnológico, ya no es producto de una sola rama de la ciencia (química, biología, física, etc.) trabajando aisladamente de las otras, sino el producto de una esencial e incuestionable interacción multidisciplinar.

¹⁰ Tan sólo la mayoría de ellos, porque en algunas empresas es un científico quien ostenta un puesto directivo importante, incluso en algunas empresas tecnocientíficas de envergadura como *Celera Genomics*, es un científico el fundador y principal accionista.

Interacción entre las diversas disciplinas científicas que va más allá de la cooperación, creando realidades de interdependencia y encadenamiento entre ellas. Encadenamiento sin el cual sería imposible lograr la mayoría de las innovaciones tecnocientíficas como los resultados del Proyecto Genoma Humano (PGH) o la creación de alimentos genéticamente modificados o “transgénicos”.

Y esta misma interdependencia, tanto entre disciplinas científicas como entre diversas comunidades científicas, da lugar a grandes redes académicas de investigación y desarrollo. Por lo que la mayoría de empresas tecnocientíficas no se encuentran físicamente en un sólo sitio, ni son el producto del esfuerzo de alguna única comunidad científica, sino que se transforman en “empresas-red” con sedes en cualquier parte del mundo que pueda ofrecer algún tipo de ventaja específica. Se vuelven empresas transnacionales de presencia global, cuya innovación artefactual lanzada al mercado es el resultado de diversas comunidades —científicas y no-científicas— dispersas a lo largo y ancho del planeta.

Es gracias a esta interdependencia y encadenamiento entre distintas disciplinas científicas, entre distintas comunidades, entre distintos procesos administrativos y organizativos, y entre una gran variedad de heterogéneos actores distribuidos globalmente, que podemos citar otra gran característica de la práctica tecnocientífica, la complejidad. Existe una gran complejidad teórica en la “investigación de punta” del siglo XXI, producto —entre otros factores— de la interdependencia y encadenamiento multidisciplinar y del avance de las posibilidades que ofrecen las ciencias computacionales. Pero también existe una gran complejidad de acción por la misma interdependencia entre distintas comunidades científicas y no-científicas, por los propios procesos administrativos empresariales que se pretenden imponer sobre las prácticas de laboratorio, por la coordinación de actores distribuidos globalmente, por los asuntos jurídicos de cada región en particular, etc. Es decir, cuando se habla de tecnociencia se habla de complejidad en todos los niveles, complejidad teórica en el desarrollo científico y tecnológico, complejidad administrativa y empresarial, complejidad por los diversos intereses encontrados, complejidades jurídicas, complejidad valorativa,..., en fin, tecnociencia es sinónimo de complejidad.

Tenemos entonces una práctica científica, tecnológica y empresarial tan compleja como nunca antes había existido en la historia moderna, una práctica que gracias a las tecnologías de la información y la comunicación tiene una presencia y un alcance

verdaderamente global, complejizando cada vez más, la ya complicada práctica tecnocientífica.

Para predecir no basta con saber observar o con saber extraer inferencias deductivas a partir de formulas matemáticas: hay que saber gestionar una empresa científica, hay que saber competir con las empresas rivales, hay que saber organizar grupos de trabajo, hay que lograr equipamiento y financiación, hay que disponer de infraestructura instrumental, bibliográfica y de comunicaciones, hay que ser un experto en las ferias que son los Congresos y Simposios, hay que ser hábil en las Comisiones donde se decide qué debe ser promovido y qué no, hay que tener apoyos para que las propias publicaciones sean difundidas, comentadas y citadas, hay que implementar tecnológicamente la presentación de los descubrimientos de tal manera que se acredite un nivel como investigador, hay que luchar por el poder en las Universidades y Centros de Investigación, etc. Hay que saber hacer e intervenir, como señaló Hacking (Echeverría, 1998, pp. 190-191).

Otra característica importante del fenómeno tecnocientífico es, como ya señalé pero que no he profundizado, la primacía del capital privado sobre el público. Como vimos, tanto la macrociencia o Big Science como la tecnociencia tienen una estructura financiera mixta, esto es, inversión tanto privada como pública, pero debido al enfoque y a las prioridades políticas y sociales de la producción macrocientífica, predomina aquí la inversión pública y por ello la injerencia y dirección del Estado canalizada a través de una variedad de vías o instituciones. Por el contrario, dentro de la práctica tecnocientífica predomina el capital privado, debido al pleno enfoque comercial y empresarial de esta práctica, pero sin hacer a un lado al Estado como un actor tecnocientífico importante.

Es decir, el Estado continua invirtiendo capital (aunque en menor medida) con la esperanza (igual que en los proyectos macrocientíficos) de obtener innovaciones tecnológicas que generen ventajas políticas, económicas o sociales en un panorama de competencia internacional. Pero más que nada, el Estado sigue siendo un importante actor tecnocientífico al desarrollar políticas de Estado en materia de ciencia y tecnología (PCyT). Estas políticas están destinadas a promover, desarrollar y transformar el contexto en el que científicos, tecnólogos y empresas se desempeñan (Echeverría, 2003, p. 78). Continua siendo el Estado el encargado de promover su propio desarrollo científico y tecnológico, pero en el caso de la tecnociencia, ya no como el actor central,

sino como el promotor y financiero de nuevas empresas de este tipo en particular, como el gestor de contratos y acuerdos nacionales e internacionales que favorezcan dicha práctica, como el creador de condiciones legales que promuevan y permitan estas empresas, etc. Jugando aun, un importante papel dentro del marco de desarrollo tecnocientífico. Quedando como eje de este desarrollo no tanto el trabajo directo del científico o del tecnólogo, sino la gestión empresarial y gubernamental realizada en torno a esta cuestión¹¹.

Como podemos apreciar, la empresa tecnocientífica es un esfuerzo que transforma la producción, distribución y comercio del conocimiento científico y tecnológico, por lo que para esta nueva práctica contemporánea, el conocimiento mismo se vuelve capital, se vuelve una fuente de riqueza y poder. Ya no intenta acumular o controlar materias primas (como las empresas anteriores al surgimiento de esta nueva forma de producción) sino elaborar, comercializar y explotar el conocimiento mismo, que —como señalé— se convierte en riqueza, se convierte en capital, que a su vez genera plusvalía. Al convertirse el conocimiento en capital, pasa de ser un bien en sí y por sí, a ser un bien más que nada económico con una valoración fluctuante, sujeta al mercado de valores y a la apreciación de la influencia que tiene dicho conocimiento en el comportamiento del consumidor.

Como se mencionó, la estructura financiera de la empresa tecnocientífica es primordialmente inversión privada, y al tomar al conocimiento como capital en sí, esa inversión proviene del mercado mundial de capitales, vendiendo y cotizando acciones como cualquier otra de las grandes empresas transnacionales. Rigen pues, dentro de toda empresa tecnocientífica valores característicos del capitalismo como la ambición, el afán y la predisposición a la continua competencia, el individualismo, el reduccionismo materialista, la fe ciega en el progreso tecnológico continuado, etc. Incluso puedo arriesgarme a afirmar¹² que la tecnociencia es la expresión máxima o punto culminante del crecimiento capitalista, no se trata de un fenómeno epistémico, no se trata sólo de ciencia y tecnología, se trata del modelo de empresa mejor adaptado a los ideales comerciales de un mundo y un mercado sin restricciones, pues el conocimiento transformado en capital tiene la potencialidad de crear más plusvalía que

¹¹ En este punto cabe mencionar que los países más desarrollados en este campo tecnocientífico como Alemania, Japón, China y E. U. A., son los que más esfuerzo (tanto privado como público-institucional) realizan para el fomento de este desarrollo, esfuerzo que por supuesto va de la mano con el gasto proporcional en PIB que cada país destina a I+D+i [informe COTEC, 2012, pp. 7-21].

¹² Como ya he insinuado a lo largo del desarrollo del presente texto.

cualquier tipo de materia prima tomada como capital, pues tiene la facultad de resolver cualquier inconveniente que se presente en la acumulación y generación de este plus valor. A tal nivel que, como afirma Enrique Linares, existe una mutua dependencia entre el mundo tecnocientífico y el capitalismo mundial, al nivel de poder afirmar que en realidad, son dos caras de un mismo fenómeno.

La cultura tecnocientífica se ha adaptado muy bien (o ha adoptado) valores y actitudes típicos del capitalismo: el afán de innovación, la ambición de concentración de poder, una visión evolucionista que derriba toda concepción sustancialista de la vida y de la naturaleza humana, el individualismo, la creencia en el progreso, la equiparación axiológica de todas las cosas pueden ser reducidas a mercancías con un valor de cambio, etcétera. La unidad entre mundo tecnológico y capitalismo mundial es mutua dependencia y por ello ambos constituyen dos caras del mismo fenómeno de integración material y cultural en una escala global (Linares, 2008, p. 473).

Podemos ver entonces, que este fenómeno tecnocientífico tiene una vinculación directa con la así llamada “economía del conocimiento” que rige en nuestros días según una variedad de autores, pues explota directamente este nuevo estatus de la ciencia y el conocimiento, estatus económico que lo vuelve capital y fuente de riqueza. Encontrando también una vinculación con la “sociedad de la información”, sociedad que tiene la mayor información y los medios para manejarla como nunca había existido, lamentablemente parece que seguimos sin tener la opción de utilizar sabiamente tales ventajas.

El concepto de economía del conocimiento, quizá acuñado a finales de los 60's, hace referencia a una economía ya no basada en los recursos naturales¹³ de una nación sino en sus recursos *intangibles*, recursos capaces de producir conocimiento y traducirlo en productos y servicios comercializables, lo cual crea una distinción en el mismo capital, capital tangible (recursos naturales) e intangible: investigación, capacitación, manejo de la información, coordinación, salud, etc., es decir, capacidades para producir y transmitir conocimiento las cuales deberían ser el nuevo capital de una sociedad que tuviera una economía del conocimiento y no una economía “tradicional”. Entonces, una economía del conocimiento o economía basada en el conocimiento debe caracterizarse por la fusión de la ciencia como elemento productor del conocimiento, la

¹³ Dentro de los cuales (recursos naturales) se consideraba también los recursos humanos pero únicamente como mano de obra, no como recursos humanos intelectuales.

tecnología como creadora de dispositivos y servicios que partan de ese nuevo conocimiento, y la economía como estructura vertebral de todo el proceso de producción.

Por ello, la economía del conocimiento es una sociedad que basa su desarrollo económico en la producción de conocimiento, mientras más inversión en I+D más desarrollo y avance económico. En cambio una sociedad del conocimiento, si bien su economía debería estar fundada en la producción de conocimiento, es una sociedad en la cual la ciencia y la tecnología trabajan realmente para asegurar el beneficio social, es decir, en este tipo de sociedad la ciencia y la tecnología no solo juegan un papel dentro del esquema productivo económico, sino que juegan el papel de solucionadores de los problemas sociales con los cuales se enfrenta la humanidad, es una sociedad en la cual el conocimiento y la producción del mismo están al servicio de la misma sociedad, y no al servicio del mercado y la industria privada. Se trata de una sociedad centrada en torno al conocimiento, pero que hace un uso verdaderamente responsable de éste, que lo utiliza como medio para garantizar el bienestar de toda la sociedad, garantizando entonces derechos, respeto, inclusión, etc.

*Valores que señala la UNESCO para la construcción de una sociedad del conocimiento: pluralidad, integración, solidaridad, participación.*¹⁴

Una sociedad del conocimiento es una sociedad que se nutre de sus diversidades y capacidades...el concepto de sociedades del conocimiento comprende dimensiones sociales, éticas y políticas mucho más vastas (UNESCO, 2003, p. 17).

El problema con todo lo anterior es, como estará de acuerdo la mayoría, que no existe una verdadera sociedad del conocimiento, lo único que hay son varios países —llamados del “primer mundo”— cuya economía si está basada en el conocimiento, pero en las cuales éste para nada está al servicio de la sociedad y para nada garantiza el bienestar común. Lo que tenemos entonces, es una producción de conocimiento al servicio del mercado y las empresas privadas, que a través de la mundialización de las economías y los mercados se vuelven empresas tecnocientíficas controlando así gran parte de la producción de nuevo conocimiento.

¹⁴ Casas, Rosalba, del texto 3.3 *temas para discusión* que proporcionó durante el curso *Políticas de la Ciencia y la Tecnología*, del Máster Interuniversitario en Filosofía, Ciencia y Valores (2010-2011) de la UPV/EHU.

Volviendo a las características de la tecnociencia, otra gran característica de esta nueva práctica que ya se ha mencionado es, su dependencia directa de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC's). Como mencionamos, complejidad es una palabra que acompaña siempre al término tecnociencia, derivando pues en una complejidad de datos e información imposible de manejar sin los poderosos ordenadores contemporáneos. De igual forma, la complejidad de las investigaciones multi y trans disciplinarias del siglo XXI, exigen simular posibles escenarios y acciones, exigen modelar experimentos, modelar realidades, acciones realmente impensables sin la ayuda de sofisticadas herramientas informáticas. Por otro lado, el carácter transnacional mencionado de estas empresas contemporáneas, exigen también una comunicación global, instantánea y continua que es únicamente posible a través del desarrollo de estas mencionadas TIC's. Se puede afirmar, haciendo una comparación con la ciencia moderna, que la informática es el lenguaje común de la tecnociencia como la matemática lo fue en su momento para la ciencia moderna (Echeverría, 2003, p. 100). Podemos asegurar también, que los dos grandes avances y pilares metodológicos de la práctica tecnocientífica, son la informática como manipulación y procesamiento de una cantidad inmensa de datos y, la posibilidad de modelar y simular realidades, elementos netamente característicos de esta nueva forma de producción. Complejidad que sólo es capaz de conceptualizarse a través de la llamada teoría de sistemas (proveniente precisamente del desarrollo de la informática y las ciencias computacionales), por lo que —al igual que en su momento las matemáticas— este lenguaje sistemático se vuelve el lenguaje universal de toda práctica tecnocientífica.

Es importante señalar también, que esta práctica tecnocientífica cuya pretensión primordial es el desarrollo de mercancías de fácil colocación en un mercado global, debe generar para ello más que nada innovación. Es decir, no se trata sólo de producir conocimiento y artefactos tecnológicos, sino de producir conocimiento y artefactos nuevos, que produzcan novedad en un mercado, que produzcan el interés del mismo y fomenten la comercialización, se trata pues de producir innovación, admiración y expectación, y no tan sólo conocimiento por el conocimiento mismo.

Un elemento importante que también se debe señalar, es que los intereses político-militares que propiciaron el surgimiento de la macrociencia, continúan estando presentes en el desarrollo tecnocientífico. Esto es, muchas de las empresas tecnocientíficas aunque su estructura financiera sea primordialmente privada —como señalé—, continúan desarrollando proyectos tecnológicos innovadores a petición de los

Estados y sus fuerzas armadas, es decir, sigue existiendo una fuerte vinculación entre los proyectos militares y las grandes empresas tecnocientíficas, como la misma Du Pont, Boeing, Lockheed-Martin o General Dynamics.

Llegamos al punto de mencionar uno de los grandes intereses del presente trabajo en la tecnociencia, su repercusión en la sociedad y en el individuo. La tecnociencia no sólo ha creado innovación teórica y artefactual útil para la comunidad científica mundial, como la ciencia y tecnología clásicas, sino que ha inundado el mercado global con innovaciones artefactuales, transformando la realidad cotidiana del sujeto. Ha llenado el mundo de productos innovadores que ahora forman parte de la vida diaria de una sociedad. La cotidianidad del siglo XXI sería impensable sin los ordenadores y el Internet, el ritmo de vida de las grandes urbes no sería el mismo sin productos como el horno de micro-ondas o los teléfonos celulares, y principalmente, la apreciación de la realidad no sería la misma sin los avances en entretenimiento (cine, televisión, videojuegos), las telecomunicaciones satelitales, ordenadores portátiles, videocámaras, etc. Podemos asegurar que estos avances tecnocientíficos, introducidos en la sociedad como productos de consumo transforman la manera en que el sujeto percibe el tiempo, las imágenes, el sonido, la información en general, y por ello la realidad en su totalidad (Hobsbawm, 1998, p. 513).

La tecnociencia tiene un gran impacto en la sociedad y en el individuo, porque a diferencia de otras formas de producir conocimiento, el objetivo de la tecnociencia siempre ha sido el consumo, siempre ha sido la sociedad y el individuo el objetivo final de estas empresas. Siempre ha tenido en la mira las necesidades del consumidor, las necesidades del mercado, el objetivo siempre ha sido lograr satisfacerlas pero, sobre todo, crear nuevas necesidades, crear nuevos mercados. Jugando entonces con las necesidades, prioridades, estilos de vida y estatus social de los consumidores, haciendo indispensables nuevos productos y servicios tecnocientíficos como los teléfonos celulares y los ordenadores portátiles, dejando en el olvido prácticas y costumbres de antaño como la vinculación comunitaria o la valoración de entes no-artefactuales.

Ya que el objetivo final de la tecnociencia es el consumidor, es la sociedad misma, ésta no puede ser pasiva con respecto a esta nueva forma de producción. La sociedad se transforma gracias a las acciones tecnocientíficas, pero también la práctica tecnocientífica cambia y se transforma de acuerdo a la realidad social existente, es por ello que en su momento mencioné que la sociedad es un actor más que constituye esta nueva práctica tecnocientífica.

Como se mencionó, una característica importante de la práctica tecnocientífica es el enfoque pragmático-transformador, es decir, la transformación material de la realidad a través de instrumentos o artefactos tecnológicos, como nuevas vacunas o medicamentos, alimentos genéticamente modificados, nuevos ordenadores portátiles y de bolsillo, videojuegos 3D o portátiles, aeronaves militares no tripuladas, etc. Por ello, se puede asegurar que una aportación tecnocientífica siempre estará compuesta de un desarrollo tecnológico artefactual y de la ya mencionada innovación. Sí algún cambio o transformación no presenta estas características de desarrollo tecnológico e innovación, no es una transformación tecnocientífica (Echeverría, 2003, p. 150). Pero por otro lado, estas transformaciones materiales tecnocientíficas (compuestas de desarrollo tecnológico artefactual e innovación) impactan y transforman de alguna manera —como ya se mencionó— la forma en que el sujeto percibe la realidad, cambiando entonces su forma de pensar y con ello su conducta, transformando entonces el mundo social en el que nos encontramos.

Transformación tecnológica que afecta la percepción de la realidad y el comportamiento; que crea nuevas rutinas y desecha otras, transformación que cambia incluso —como asegura Hobsbawm— la vida cultural del mundo occidental (Hobsbawm, 1998, p. 496). Se puede decir entonces, que este mundo tecnocientífico¹⁵ crea nuevos sujetos, nuevos sujetos mediatizados, tecnificados y consumistas, que se desarrollan a través de una visión de la realidad tecnificada y mediatizada por las tecnologías de la información y la comunicación, desarrollando con ella también la particular razón pragmático-transformadora propia de la tecnociencia, razonamiento que no puede abstraerse de la relación objeto-sujeto transformador. Razonamiento complementado por los valores propios del capitalismo: consumo masivo, individualismo, egoísmo, desinterés y apatía por lo ajeno, afán de competencia, materialismo, fe ciega en el desarrollo y alcance de la ciencia, etc., transformación (mental) de la que ya nos ocuparemos en el apartado sobre el *sujeto tecnocientífico* de este mismo capítulo. Desde el momento de su nacimiento hasta su muerte, la vida del sujeto contemporáneo gira en torno a los medios masivos de comunicación, cuyo eje central es el consumo, por ello el eje central de la sociedad occidental es el consumo masivo y por ende, los ideales propios del capitalismo.

¹⁵ Mundo tecnocientífico y no sólo mundo tecnificado pues, como ya se mencionó, una característica importante de la tecnociencia es la mercancía, el consumo, el mercado, y no tan sólo la transformación tecnológico-artefactual en sí.

A partir de los años sesenta las imágenes que acompañaban a los seres humanos en el mundo occidental -y de forma creciente incluso en las zonas urbanas del tercer mundo- desde su nacimiento hasta su muerte eran las que anunciaban o implicaban consumo, o las dedicadas al entretenimiento comercial de masas (Hobsbawm, 1998, p. 507).

Al asegurar que la práctica tecnocientífica deriva en empresas comerciales con objetivos de mercado, debemos hacer énfasis en que un componente importante de dicha práctica es el mercadeo o marketing, que envuelve tanto la comercialización de las nuevas mercancías innovadoras, como el estatus y prestigio transnacional de la propia firma, pero también, que se encarga del prestigio y fama internacional de la comunidad científica que labora para dicha empresa. En fin, en un mundo de mercado abierto, el escaparate creado por el marketing sobre los productos, la comunidad científica y la empresa en sí misma es de vital importancia, pues de ella depende (en este mercado tan competitivo) que la empresa continúe funcionando correctamente, revalorizando las acciones de la compañía en el mercado de valores, estimulando sectores productivos, consiguiendo más financiamiento público o creando nuevos mercados para las nuevas innovaciones producidas (López Cerezo¹⁶, 2003, p. 146).

Como se mencionó, la tecnociencia y el capitalismo de los últimos 50 años son elementos totalmente complementarios, por ello debo afirmar que al igual que en la teoría liberal base del capitalismo, en la tecnociencia el motor principal es la lucha por el poder, la lucha por la superioridad y por el control. Desde el interés de los Estados en desarrollar ventajas estratégicas por sobre los demás actores internacionales, hasta el interés del inversionista en incrementar cada vez más su poder adquisitivo, vemos que la lucha siempre es por la superioridad, por el poder ejercido sobre los demás. La tecnociencia es entonces una nueva forma de poder, que dicta las necesidades y prioridades que una sociedad habrá de tener, para después controlar el mercado de las soluciones tecnológicas a dichas necesidades, que acapara las pautas de acción frente a los grandes problemas de la humanidad, que acapara cada vez más el poder de acción y decisión en unas cuantas manos acentuando las diferencias sociales en el mundo, abriendo progresivamente la brecha entre el rico y el pobre, y sobre todo, abriendo cada vez más la brecha entre el que es capaz de utilizar la ciencia y la tecnología para su provecho y el dependiente consumidor pasivo.

¹⁶ José A. López Cerezo, *Ciencia, Técnica y Sociedad*, artículo contenido en la recopilación: *Cuestiones Éticas de la Ciencia y la Tecnología*, editada por Andoni Ibarra y León Olivé.

Esto da lugar a un nuevo tipo de colonialismo, a una nueva forma en que los países tecnocientíficamente desarrollados ejercen el poder sobre los demás, ya no controlando materias primas ni ejerciendo control militar de manera directa¹⁷, sino controlando y acaparando la producción mercantil tecnocientífica, que —como mencioné— transforma al sujeto creándole nuevas necesidades haciéndolo “tecno-dependiente”, incapaz de vivir sin el nuevo teléfono celular, sin la nueva computadora portátil, sin la nueva vacuna o, mucho menos, sin el Internet.

La expansión de la ciencia europea por todo el mundo se llevó a cabo a través del contexto de educación y difusión. La tecnociencia, en cambio, se propaga desde el contexto de aplicación, precisamente porque es una actividad transformadora del mundo. Han sido muchos quienes ven en esta expansión de la tecnociencia norteamericana una nueva forma de colonización, centrada en la apropiación y comercialización del conocimiento, no de los recursos naturales necesarios para la industria. Así lo denunció el grupo de los 77, del que formaban parte la mayoría de los países del Segundo y del Tercer Mundo. La tesis es muy plausible. En cualquier caso, debería hablarse de tecnocolonialismo, para distinguirlo del colonialismo europeo de la época científico-industrial (Echeverría, 2003, p. 94).

Se debe mencionar también, que un componente importante de esta nueva práctica es el riesgo, pues a este nivel de desarrollo científico y tecnológico, resulta casi imposible medir las consecuencias y efectos de las acciones, tanto a mediano como a largo plazo, dando como resultado que la mayoría de las acciones tecnocientíficas tengan un fuerte componente de riesgo, tanto social como natural. Podemos mencionar aquí el riesgo —aun no calculado adecuadamente— que implica el uso de transgénicos en la agricultura de ciertas regiones, el riesgo de la manipulación genética en animales y, ya no se diga, en seres humanos, el riesgo mundial que implica la manipulación atómica ya sea para fines bélicos pero también —como hemos visto— para fines pacíficos, el importante riesgo que implica el crecimiento exponencial de la industria farmacéutica tecnocientífica y, sobre todo, el riesgo social insospechado que implica estar continuamente transformando la forma de pensar y de percibir la realidad.

¹⁷ De manera directa, porque de manera indirecta, principalmente los Estados Unidos continúan manteniendo la supremacía militar como una forma de coerción, para proteger su control y dominio económico-mercantil principalmente en países del llamado tercer mundo.

Por lo anterior, se puede afirmar que el riesgo es un componente más de esta práctica contemporánea. Lo que nos lleva a nombrar un actor más de esta complicada red de actores que conforman la tecnociencia. Los activistas, tanto ecológicos como “tecnofóbicos”, quienes —a través de sus muy particulares valores— sirven de contrapeso a las decisiones tecnocientíficas, obligando cada vez más a replantear las transformaciones proyectadas por este desarrollo, obligando a los gestores, desarrolladores y publicistas de estas empresas, a tomarlos en cuenta de una manera más incluyente cada vez.

Esto último nos conduce, a una de las últimas —pero más importantes— características de la práctica tecnocientífica, el conflicto de valores e intereses existente en el núcleo de la misma práctica. Como hemos visto, la tecnociencia da lugar a una práctica más que nada compleja, que reúne en un mismo esfuerzo empresarial a una pluralidad de diversos actores con valores profesionales distintos, pero también —en muchos casos— valores morales distintos. También vimos que esta práctica no sólo transforma materialmente la realidad, sino también a la sociedad y con ello al sujeto, suscitando por doquier tanto aceptación como rechazo, éste último ejemplificado en el esfuerzo continuo de los activistas que acabo de mencionar. En fin, podemos ver que la tecnociencia da lugar a una relación empresa-ciencia-sociedad cada vez más compleja y conflictiva, que desemboca en una constante lucha de intereses, valores, creencias e ideologías encontradas.

Por una parte tenemos a los valores epistémicos como la veracidad y la universalidad, valores que aún persisten en las comunidades científicas de estas empresas; por otro, tenemos a los valores técnicos propios de la tecnociencia, como la eficacia, la eficiencia o la rentabilidad, que se tratan de imponer por sobre los valores epistémicos de la comunidad científica, creando por supuesto un conflicto. Además, tenemos los valores propios de la comunidad administrativa de dichas empresas, como rapidez, sencillez, subordinación o practicidad, valores que de igual forma entran en conflicto con los anteriores. Tenemos también los valores propios del capitalismo, como el afán de lucro, el egoísmo, el desinterés por lo ajeno, valores que por supuesto no se encuentran exentos de generar relaciones conflictivas.

Pero esto no es todo, también tenemos el conflicto de intereses, por un lado los intereses bien intencionados —quizá— de los miembros de la comunidad científica y por otro los intereses comerciales de los inversionistas, conflicto agudizado con los intereses políticos y económicos de los Estados fomentadores de esta práctica

tecnocientífica. Lo que nos lleva a asegurar, que en esta práctica lo que menos importa es la búsqueda de la *verdad* o la resolución técnica de algún problema crucial de la humanidad, sino que se trata de una amalgama de objetivos determinados por una diversidad de intereses, los cuales se encuentran siempre en conflicto. Tenemos entonces, a este conflicto de intereses, valores, creencias e ideologías, profundizado aun más por los valores éticos de los activistas sociales, como una característica nuclear de la práctica tecnocientífica, característica que va de la mano con la ya mencionada complejidad.

Una última característica de este fenómeno, es que la tecnociencia no es un instrumento más como lo son las otras formas de producir conocimiento, sino que la tecnociencia crea entorno. Esto es, la tecnociencia transforma la realidad material, la realidad social y al sujeto, pero al hacerlo no queda como un elemento exógeno de la misma realidad, sino como un elemento constitutivo de ella, un elemento sin el cual la realidad no sería la misma. Crea entorno pues el sujeto se adecua a vivir a la par de estas transformaciones, adoptándolas como parte importante de su vida (como el caso de los teléfonos celulares, los televisores y las redes sociales de Internet), sin las cuales la percepción de la realidad sería otra. Incluso la innovación tecnocientífica permea elementos tan peculiares de la vida cotidiana como la educación, la alimentación, la salud, las finanzas, la diversión, etc., creando toda una nueva realidad tecnocientífica y por ello, un nuevo sujeto tecnocientífico.

Otra característica más, pero quizá secundaria, es que este entorno creado por la tecnociencia da lugar a ideologías “cientificistas”, es decir, la publicidad, el marketing, la transformación de la realidad, da lugar a que ciegamente se confíe en los poderes ilimitados de la ciencia y la tecnología contemporáneas. Nace una nueva fe en la omnipotencia tecnocientífica, creyendo que ésta resolverá cualquier problema que se presente, incluso los sociales. Cientificismo que inunda primordialmente la toma de decisiones, tanto políticas como económicas (Pestre, 2008, p. 66), dando lugar a las actuales tecnocracias.

De manera alarmante, más que el plano político, el sujeto tecnocientífico pierde su facultad crítica para decidir sobre los aspectos esenciales que definen la vida. No puede dejar de ser consumidor, no puede alejarse de la tecnología ni abandonar el caos del ajetreo cotidiano y, de ahí la pérdida de criticidad, no puede apartarse de la mediocre *cultura de masas* de la Era Tecnocientífica. Tenemos pues a los ciudadanos de primera categoría representados por el dueño del capital y el tecnócrata, seguidos por

ciudadanías de segunda o tercera englobando a la totalidad de la masa poblacional. Pero, al contrario de como lo pronosticó el marxismo, estas clases trabajadoras no heredan una cultura distintiva, una identidad de lucha, sino una enajenante imitación, barata y burda, de una cultura nacional. Lo que se les proporciona es una cultura de masas enfocada a crear enajenación y falta de criticidad, y lo comprobamos día a día a través de la angustiante realidad mexicana.

Como se mencionó, detrás de los principios Modernos se encuentra la necesidad de dominio y poder, la sed de control natural y social. Es por ello que la ciencia Moderna debe inventar su propio instrumento de dominación, la tecnología. Pero —como también ya hemos mencionado— no es sólo un instrumento de dominación natural, sino también un instrumento para dominar al prójimo, un instrumento que permite el control y sometimiento social. Así, el avance Moderno, de la mano del desarrollo tecnológico permitió crear el medio ideal para someter a la población, la cultura de masas contemporánea.

Una infraestructura industrial —según el marxismo— debería dar lugar a una superestructura ideológica proveniente de la clase trabajadora, pero en vez de eso, la tecnociencia desarrolló las llamadas TIC's propiciando el control y la manipulación de esa superestructura. Se creó el medio ideal para controlar la ideología de las masas, enajenándolas con una cultura popular aberrante, enemiga de la criticidad y el buen juicio. Se creó entonces una superestructura ideológica que ya no es reflejo de la infraestructura social (como se supone debería ser), sino producto de la manipulación, proveniente tanto de la jerarquía tecnócrata como del mismo mercado, que florece gracias al consumidor vacío que va y viene entre corrientes de consumo motivadas por esta venenosa cultura popular.

Sólo resta mencionar un par de cuestiones. Primero, que la tecnociencia, a diferencia de la ciencia clásica, no cuenta con ningún tipo de fundamentación lógica ni epistémica, pues —como se mencionó— estos valores son hechos a un lado, fundamentándose únicamente de manera pragmática, a través de valores económicos, políticos y militares. Y por otro, que características de esta práctica como la pluralidad de actores, de valores, de intereses, la complejidad o la transformación fáctica de la realidad social, hacen que la filosofía de la ciencia sea una herramienta que se queda corta al tratar de analizar dicho fenómeno. Fenómeno que al surgir, dio lugar al surgimiento de un nuevo tipo de estudios, enfoques y análisis, encaminados primordialmente hacia la compleja (y por ello conflictiva) relación entre esta nueva práctica y la sociedad. Rama de estudios

denominados *Estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad* o, simplemente, *Estudios CTS* (Echeverría, 2003, pp. 236-237).

Recapitulando, hemos visto que el fenómeno tecnocientífico es una nueva forma de producir conocimiento y transformar al mismo tiempo la realidad material, pero también social, que nos rodea. Es una nueva práctica caracterizada principalmente por sus pretensiones comerciales y mercantiles, y por ello por su estructura empresarial; por el predominio de la inversión privada por sobre la pública; por ser la práctica productiva de mayor impacto social e individual conocida hasta ahora, a tal nivel de crear todo un entorno; por la pluralidad de agentes o actores que la componen; por la interdependencia y encadenamiento de estas comunidades de actores que la componen, y por el nivel de complejidad que ello implica; por su enfoque materialista pragmático-transformador, y con ello su lógica también pragmático-transformadora; por la pluralidad y conflicto, tanto de intereses y valores, que se contraponen a lo largo y ancho de esta práctica; por la innovación artefactual y los procesos industriales para producirla; por depender casi totalmente de las tecnologías de la informática y la comunicación, llegando incluso a tener a la informática como lenguaje común; por su característica estructura administrativa que implica cada vez más politización y burocratización en las decisiones y acciones de esta práctica. En general, características muy particulares que la hacen una práctica totalmente nueva en la historia de la producción científica y tecnológica y, que la diferencian de los otros sistemas de producción, pero —como se había mencionado— sin desplazarlos ni sustituirlos, sino únicamente conviviendo con ellos como una opción más de producción de conocimiento de la varias que ofrece nuestra realidad en el siglo XXI.

En cuanto a este último punto, rondan en el ambiente académico ciertas opiniones sobre la *no-novedad*¹⁸ del fenómeno tecnocientífico. Se escuchan ideas sobre la longevidad de la relación ciencia e industria, argumentando que el fenómeno tecnocientífico no es más que una diferencia de grado, producto del mismo desarrollo y avance de la ciencia, la tecnología y el comercio contemporáneos. También he llegado a escuchar —aunque en menor medida— que las características de la práctica tecnocientífica aquí señaladas, no son suficientes para establecer la existencia de una nueva modalidad de producción de conocimiento y mercancías, pues son características

¹⁸ Pido disculpas por el término tan rebuscado, pero el antónimo de novedad: antigüedad, no es precisamente la idea que pretendo ilustrar.

triviales y no esenciales¹⁹ que se encuentran en mayor o menor medida en cualquier etapa de la historia de la producción científica y tecnológica de la Edad Moderna.

En cuanto a ello, sólo queda hacer énfasis en algunos elementos que realmente sirven para establecer la novedad de esta práctica. Primero, aunque fuera un asunto tan sólo de grado, producto de la evolución o desarrollo de la ciencia, la tecnología y el mercado capitalista, debemos conceder que nunca había existido tal desarrollo o nivel evolutivo lo que forzosamente implica novedad, y por otro lado, que podemos seguir observando formas de producir conocimiento que no implican este grado de relación entre ciencia, tecnología y comercio, lo que forzosamente implica también, que estamos ante una distinta forma de producir conocimiento.

Además, un elemento que señalamos como importante dentro de esta práctica es su vinculación medular con las tecnologías de la informática y la comunicación, vinculación que nos permite afirmar que sin informática, telecomunicaciones y redes de banda ancha, simplemente no existiría la tecnociencia (Echeverría, 2003, p. 72). Por lo que ninguna otra práctica que no haya tenido acceso a las TIC's puede de alguna forma denominarse "tecnociencia en menor grado".

Y por último, otra característica de la tecnociencia señalada aquí como modular (y como la de mayor interés para el presente trabajo), viene a reforzar la teoría sobre la novedad de práctica tecnocientífica, la creación no sólo de conocimiento y artefactos sino también de entorno social. La simple relación ciencia, tecnología e industria no puede ser tecnociencia, necesita realmente ser una práctica que transforme a la sociedad y con ello establezca un nuevo entorno social tecnocientífico. Como señala Eric Hobsbawm, la ciencia moderna hasta aproximadamente la mitad del siglo XX, no era una ciencia que transformara la realidad social, pues la mayoría de la "gente practica" no sabía qué hacer con ella (Hobsbawm, 1998, p. 519). La mayoría de la "áreas de la vida" continuaban siendo regidas casi exclusivamente por la experiencia, el sentido común y en algunos casos —como la medicina— por la difusión de nuevas teorías y conocimiento adquirido, pero no principalmente por transformación artefactual mercantilizada.

Transformación novedosa que, como se indicó a lo largo del desarrollo del presente apartado, realmente ha transformado la forma en que el sujeto percibe la realidad, impregnando casi toda actividad humana de estos artefactos comerciales, creando pues

¹⁹ No esenciales por no tratarse precisamente de características teóricas, ni justificaciones lógicas, epistemológicas u ontológicas.

un entorno que ninguna otra forma de producir conocimiento había podido crear. Por lo tanto, podemos afirmar que estamos ante una práctica que surgió de un cambio o revolución, el cual en su momento no se qué tan dramático o impactante pudiera haber sido, pero que definitivamente hace surgir una totalmente nueva forma de hacer las cosas, hace surgir una indiscutible nueva forma de producción, y con ello un inapelable novedoso fenómeno tecnocientífico.

DEMOCRACIA

El término “democracia” es un vocablo dotado de una variedad muy amplia de significados, la mayoría de ellos demagógicos o ideológicos por lo que, de acuerdo a algunos autores, es un vocablo que ha devenido en una pérdida o ausencia de significado (Nancy²⁰, 2010, p. 79). Por lo anterior, quisiera profundizar en la raíz etimológica y la historia de dicho término para de esta forma lograr establecer lo que aquí se entenderá por democracia. Pues bien, la palabra “democracia” proviene de los términos griegos *demos* que significa pueblo²¹, y *kratos* que denota la idea de gobierno. Pero este término no siempre ha gozado de aceptación o digamos, de una valoración positiva, pues desde la antigüedad se le suele asociar con la demagogia o con la tiranía de las masas, en la cual sólo algunas clases sociales —los trabajadores, labradores, artesanos, y en general las clases sociales bajas— gobiernan tiránicamente sin observar los intereses de cualquier otra clase social como el noble o el militar, cayendo en lo que Aristóteles calificaría como un gobierno viciado o no virtuoso.

²⁰ Nancy, J. (2010). *Democracia Finita e Infinita*. En Bassas Vila, J. (2010). *La Democracia en Suspense*. Madrid: Ediciones Casus-Belli.

²¹ Aunque se debe señalar que la palabra “*demos*” no remite a la idea contemporánea de “pueblo”, como el conjunto de todos y cada uno de los habitantes de una comunidad, sino a la idea de los distintos *demos* en que se descomponía un Estado heleno. *Demos* compuestos principalmente por los demiurgos (artesanos), los geomoros (campesinos), y sus respectivos esclavos y sirvientes. Es decir, la palabra democracia —en un estricto sentido etimológico y contextualizado históricamente— remite a la idea de un gobierno de estas respectivas clases sociales, excluyendo a los eupátridas (nobles). “*La democracia griega consiste en el reconocimiento jurídico de todos los habitantes del demos, con excepción de los esclavos.... Se toma como figura primera de la democracia al hecho de que el consejo (Boulé) deje de ser oligárquico y se ve asaltado por el demos. Los miembros del consejo ya no son gerontes, sino que son escogidos o elegidos de entre todos los miembros del demos. La polis (oligárquica) es peldaño anterior del demos*” (Negrete, 1997, pág. 170). Para profundizar más sobre el surgimiento y primer significado del término “democracia” remitirse a los textos de Juan Manuel Negrete: *La Lucha por la Democracia en la Filosofía Griega Vol. I y II*.

La palabra *kratos* al conjuntarla con la idea del *demos* nos remite a la autonomía del demos, es decir, a la autonomía de los integrantes de esa particular célula social. Contemporáneamente, el término “demos” se identifica con el concepto Moderno de “pueblo”, proveniente del latín “populus” que hace referencia al conjunto de personas que integran un Estado-Nación²², sin distinción alguna entre clases o categorías sociales. Así, contemporáneamente el término “democracia” remite a la autonomía de un pueblo, a la autonomía de todos y cada uno de los sujetos que integran una nación. Por tanto al hablar de un pueblo que se gobierna a sí mismo estaremos hablando de un sistema político cuya base es la autodeterminación individual, que en el plano público se vuelve colectiva. Esta autodeterminación colectiva es el principio rector del Estado democrático, lo cual implica que no debe imponerse decisión alguna sin la aceptación o consenso del pueblo, por lo que tenemos un Estado cuyas decisiones públicas son colectivas, son producto de la argumentación y el consenso ciudadano. Tenemos un sistema de gobierno cuyo eje central es la autonomía colectiva, más allá del nivel de vida, la libertad, el estatus social, la congratulación de los dioses, o cualesquier otra pretensión, es decir, la democracia como sistema de gobierno se erige sobre la autonomía colectiva, la decisión de todos, sin importar la valoración de dicha decisión (buena, mala, perjudicial, irracional, etc.).

Entonces tenemos que la palabra remite a la idea de un gobierno de toda la población, un pueblo que se gobierna a sí mismo pero de forma incluyente, es decir, que se gobierna a sí mismo sin excluir a ciertos integrantes de la sociedad por su nivel o clase social o su inclinación religiosa o política, o quizá su ascendencia racial, etc., es pues un gobierno basado en la inclusión, o dicho de otra forma, una sociedad en la cual la soberanía recae directamente en la población en general. Se puede decir—en palabras de Lincoln citadas por Stephen Turner— que la democracia, en este sentido, es un gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.

Democracy is, in Lincoln's famous phrase; government of, by and for the people, but the three elements of the concept may be realized in quite diverse ways, and the emphasis may fall heavier on one or two of the elements (Turner, 2003, p. 7).

Pero esta definición etimológica y sencilla del vocablo nos lleva a un problema central: la democracia debe ser el gobierno del pueblo, pero ¿cómo? ¿En qué consiste

²² De aquí en adelante al hablar del “pueblo” nos estaremos refiriendo a esta definición: conjunto de personas que integran un Estado-Nación, sin distinciones sociales, culturales o políticas.

que la soberanía recaiga en el pueblo? ¿Cómo deben ser las instituciones democráticas? En la democracia ¿Qué es público y qué es privado? (Brown²³, 2010, p. 61). Este —nada sencillo— problema inicial nos remite a la idea de la *voluntad popular*, si la soberanía recae en el pueblo entonces el pueblo decidirá qué acciones tomar en cada contexto determinado, el pueblo en general determinará qué estatutos deberán adoptar la jerarquía de leyes y deberá participar directamente en las necesidades organizativas y administrativas de la comunidad, por ello, sus instituciones deberán ser foros de participación común, en los cuales, el consenso producto de la deliberación sea la norma máxima para determinar las futuras acciones de dicha comunidad. Esta forma de organización política, en la cual la participación del pueblo es inmediata y directa, es lo que podríamos llamar democracia en un sentido más estricto o apegado a la raíz etimológica, es, entonces, la esencia del término; será por tanto una *democracia directa*, pero como es evidente, es una definición utópica que deja escapar toda la complejidad de una verdadera comunidad compuesta no por miembros de una sola familia, sino por cientos de miles (por no decir millones) de ciudadanos con diferencias culturales, morales, socio-económicas, lo que hace implausible la aplicación de una democracia directa en la que todos por igual tomen parte en las decisiones de la comunidad, por lo que resulta necesario seguir profundizando en la naturaleza del concepto.

Ya el mismo Rousseau reconocía que, tal como en las polis de la Grecia clásica de Pericles, este tipo de gobierno de participación directa sólo era posible de llevarse a cabo en una comunidad poblacional y territorialmente pequeña, en la que las labores administrativas no requieran de mayor complejidad y exista una relativa igualdad económica entre los ciudadanos, pero sobre todo que exista una gran disposición social entre los mismos, por lo que las sociedades del siglo XVIII no cumplían —ni las nuestras— con dichas características, por lo que el autor reconoció la necesidad de implementar un sistema de gobierno distinto a la democracia²⁴, pero lo más cercano

²³ Brown, W. (2010). *Ahora Todos Somos Demócratas*. En Bassas Vila, J. (2010). *La Democracia en Suspense*. Madrid: Ediciones Casus-Belli.

²⁴ Hay que señalar que Rousseau no utilizaba el término “democracia” pues, como señalé, este término no siempre ha gozado de una connotación positiva sino hasta los siglos XIX y XX, lo que utilizaba era el término “república” que provenía quizá del latín *res publica*, pero que hacía referencia a la participación incluyente de todos los sectores de la población en los asuntos públicos, en la participación de todo el que tuviera injerencia o interés en la misma *cosa pública*, en la *res publica*. Por lo que considero que este autor se refería al concepto de democracia que aquí se intenta construir, aunque formalmente —como señalé— él se refería a la palabra o término “república”. Para ver más sobre esta distinción entre “república” y “democracia”, y sobre la consolidación de una connotación positiva de este último término, remitirse a los textos: Velasco, A. (2006). *Republicanism y Multiculturalismo*, México: Siglo XXI; Velasco, A. (1998). *Liberalismo y Republicanismo*, en Revista Internacional de Filosofía

posible a ésta. La opción más cercana sería una democracia electiva que es lo que hoy conocemos como una democracia representativa (Velasco, 1993, p. 101).

Pues bien, esta democracia representativa es lo más cercano a la democracia utópica porque, si bien el pueblo no está ejerciendo su opinión directamente (democracia directa), elige de entre el mismo pueblo a los ciudadanos que van a representarlo en base a su honestidad y virtudes cívicas, pero desde el momento en que el pueblo deja de hacerse cargo de las decisiones y se las encomienda a unos cuantos que asumen el carácter de representantes de la voz popular, la idea utópica a la que remite el término democracia se viene abajo, dejando únicamente esta alternativa de representación indirecta que es lo que verdaderamente conocemos como democracia.

La delegación y representación son inevitables, a menos que seamos capaces de imaginar las condiciones espaciales y temporales de una democracia inmediata en sentido estricto —esto es, sin mediaciones—, una democracia que permita al pueblo hallarse permanentemente reunido en asamblea o que habilite un procedimiento de sorteo mediante el cual se asuma que el candidato electo desempeña una función sin que se le haya conferido un mandato y sin quedar constituido en representante de nadie. La delegación y la representación son, efectivamente, inevitables en el ámbito de una ciudad, como lo es asimismo en el de una huelga y un partido (Bensaïd²⁵, 2010, pp. 49-50).

Entonces tenemos dos formas primordiales de democracia: las llamadas democracias directas y las indirectas; las primeras son —como ya se señaló— utópicas e imposibles de llevar a cabo en las sociedades complejas contemporáneas y las segundas, las democracias indirectas, son las que todos conocemos como democracias representativas. Aunque algunos autores²⁶ manejan una tercera posibilidad conocida como “democracia semidirecta”, que no es más que la democracia representativa combinada con ciertos mecanismos de participación ciudadana directa, como las asambleas populares, etc.

Política N. 12, págs. 116-138; Ball, T. (1988). *Transforming Political Discourse*, Oxford: Basil-Blackwell Ltd.; Ball, T. y Pocock, J. G. A. (editors) (1988). *Conceptual Change and the Constitution*, Kansas: University Press of Kansas.

²⁵ Bensaïd, D. (2010). *El Escándalo Permanente*. En Bassas Vila, J. (2010). *La Democracia en Suspense*. Madrid: Ediciones Casus-Belli.

²⁶ Como Simona Chambers y Gerardo E. Martines-Solanas entre otros.

Vemos pues, que el término remite a una particular forma de gobierno, es decir, a una “forma de constitución del Estado”, y no sólo a una técnica de gobierno basada en la igualdad o la libertad, sino que el Estado mismo debe constituirse esencialmente en la soberanía popular, en la autolegislación y en la participación ciudadana.

¿De qué se habla cuando hablamos de democracia? ¿A qué racionalidad remite exactamente dicho término? Un examen mínimamente atento de esta pregunta muestra que quienes debaten hoy acerca de la democracia designan cosas distintas con esa palabra: o bien designan una forma de constitución del Estado, o bien una técnica de gobierno (Agamben²⁷, 2010, p. 13).

Por lo pronto, sólo quiero dejar en claro, que en el presente trabajo, el término democracia referirá a una forma de gobierno, a una de las distintas formas en que se constituye un Estado, y no a simples características de algún Estado o sociedad, porque comúnmente podemos encontrarnos con una tendencia a ligarlo a características sociales como la igualdad, el bienestar común, la ausencia de privilegios, etc., más que a un sistema político o de gobierno. Es precisamente Tocqueville uno de los autores que ve en la palabra democracia características sociales y no un sistema de gobierno propiamente hablando, pero aquí dejaré —como dije— de lado esta particularidad del término y me concentraré en la acepción política en sus distintas manifestaciones, aclarando de antemano que mis hipótesis están dirigidas hacia la crítica de los sistemas de gobierno democráticos y no hacia las características sociales como el bienestar común o la ausencia de privilegios (Tomar Romero, 2004, p. 239).

Por ello, al hablar de democracia no me referiré a simples características ni particularidades de un Estado, ni a las llamadas “tiranías de las masas” o demagogias —que ya mencionaba Aristóteles— en cuyo seno todo lo decide un factor cuantitativo producto de una simple votación o del empuje abrumador o irascible de las masas, sino a una forma de gobierno en que impere el debate y la argumentación pública y de ahí el consenso colectivo, es decir, una forma de gobierno que reconozca las diferencias que se encuentran en su seno y trate de darle lugar y espacio a esa diversidad, que trate de buscar lo mejor para todos, reconociendo la heterogeneidad de intereses y no que trate de aplastar toda opinión recurriendo a un argumento de homogeneidad (Tomar Romero, 2004, p. 246).

²⁷ Agamben, G. (2010). *Nota Preliminar Sobre el Concepto de Democracia*. En Bassas Vila, J. (2010). *La Democracia en Suspense*. Madrid: Ediciones Casus-Belli.

Lo que significa entonces "democracia" es aquí la admisión —sin asunción— de todas esas diversidades en una "comunidad" que no las unifica, sino que, al contrario, despliega su multiplicidad y con ella el infinito, siendo precisamente esas diversidades las que constituyen las innumerables e inacabables formas de dicho infinito (Nancy, 2010, p. 93).

Aquí, es importante revisar²⁸ la disputa política que se generó en el proceso de ratificación de la Constitución Estadounidense entre los llamados Federalistas contra los Antifederalistas. Los primeros defendiendo una idea de gobierno por representación en el cual los representantes fueran vistos como los expertos que legislan libremente a favor de la población, aludiendo para ello a ese estatus de experto y a su elevado carácter moral; mientras que los Antifederalistas defendían una idea de gobierno en el cual el representante fuera tan sólo el intermediario que llevara la opinión de sus representados a las instancias de discusión legislativa, que únicamente interpretara e hiciera valer la opinión y punto de vista de la clase o grupo social a quien representara y por ello, no actuara —como en el caso Federalista—, como el tutor que decide por la población sino tan sólo como el portavoz de esa población. Es importante (e interesante) revisar esta disputa política porque puede esclarecer de alguna forma el hecho de que el término “democracia” que aquí nos ocupa, tome una nueva valoración positiva y deje de ser entendida o relacionada con la demagogia, e incluso llegue a ser, en nuestros tiempos, el término central y hegemónico del discurso político. De igual forma esta disputa esclarecerá el uso de los términos república, republicanism, liberalismo y su relación con el término democracia como una forma de gobierno.

Pues bien, tenemos —primeramente— que a finales del siglo XVIII, una década después de la declaración de independencia estadounidense, se convocó a una convención Constitucional con el fin de revisar y modificar los Artículos de la Confederación Norteamericana de 1776, lo que dio lugar a una muy interesante confrontación entre dos puntos de vista distintos, aquellos que anhelaban mantener una confederación de Estados libres y soberanos (llamados Antifederalistas) y, por otro lado, aquellos que deseaban organizar el nuevo Estado consolidado como una Federación de Estados con un gobierno central (llamados Federalistas) (Velasco, 1998, pp. 118-119). Tanto los Federalistas como sus opositores visualizaban la idea de una “república”, el problema central de la discusión entonces giraba en torno a cómo entender e interpretar

²⁸ Aunque muy superficialmente pues este no es el objetivo primordial del presente trabajo.

a la república como un tipo de gobierno, cómo visualizar un gobierno republicano. La idea de república se había asociado durante gran parte del siglo XVIII con los ideales del buen gobierno, el gobierno virtuoso que mencionaba Aristóteles, que persigue el bien común y no tan sólo el bien de unas cuantas personas o clases sociales, era pues, entendido como lo opuesto a la tiranía y al absolutismo, por lo que ambas facciones aceptaban la implementación de dicha forma de gobierno. El problema descansaba sobre cómo entender una verdadera república y cómo llevarla a cabo en un territorio tan amplio como la nueva nación americana y sus ya presentes ambiciones expansionistas, por lo que el debate no giró en torno a “democracia” sino a “república” (Velasco, 1998, p. 119).

Para comenzar, la palabra república —como ya mencioné— quizá provenga del latín *res publica*, que denota la idea o el concepto de la cosa pública, la cosa del pueblo, es decir, lo concerniente a todos los miembros de una comunidad, lo de la comunidad en general. Idea que servía para rechazar lo opuesto, la idea del gobierno privado, la idea de la monarquía o aristocracia hereditaria, por lo que era un concepto con una valoración positiva en los ideales modernos y libertarios, principalmente entre los revolucionarios, ya sea franceses o americanos (Pocock²⁹, 1988, pp. 61-62).

La idea central del pensamiento republicano renacentista es la de libertad política. Al igual que para sus antecesores y contemporáneos republicanos, para Maquiavelo "libertad" significa principalmente ausencia de oposición externa o de tiranía, por un lado, y "la capacidad de un pueblo libre para gobernarse a sí mismo, en lugar de ser gobernado por un príncipe" (Velasco³⁰, 1995, p. 111).

Pero este rechazo a la monarquía, o al gobierno tiránico o corrupto que sólo busca el bienestar de algunos y no de todos los miembros de una sociedad, no era homogéneamente comprendido principalmente ante la magnitud territorial y poblacional de la nueva nación que debía organizarse. De acuerdo con la mayoría de teóricos políticos desde Aristóteles, pasando por Maquiavelo, Rousseau y, principalmente Montesquieu, un gobierno de participación directa en que los miembros de la comunidad tomen parte de las decisiones requiere —como ya mencioné— de una

²⁹ Pocock, J. G. A. (1988). *States, Republics, and Empires: The American Founding in Early Modern Perspective*. En Ball, T. y Pocock, J. G. A. (editores). (1988) *Conceptual Change and the Constitution*. Kansas: University Press of Kansas.

³⁰ Velasco, A. (1995). Republicanismo. En Rabotnikof, N., Velasco, A. y Yturbe, C. (compiladores). (1995) *La Tenacidad de la Política*. México: UNAM.

comunidad pequeña, de organización sencilla y de relativamente homogéneo estatus económico entre todos los miembros, lo que no concordaba con la naturaleza de la nueva nación que se pretendía establecer, por lo que la representación era inevitable. Entonces, el problema comienza por la representación, es decir, comienza por las distintas formas de concebir al representante y su función de representar a la población por parte de los Federalistas y su contraparte los Antifederalistas.

Entonces, tenemos por una parte a los Antifederalistas con una concepción “clásica” o “tradicional” de lo que debería ser una república, concepción arraigada desde el Renacimiento italiano por autores como Maquiavelo, quienes defendían la idea de un Estado en el cual los ciudadanos participaran activamente en el gobierno y en la toma de decisiones, siempre a través de un marco institucional que no concentrara el poder en sólo unas manos, sino que lo distribuyera entre las distintas clases sociales que conformaran la sociedad, manteniendo así la libertad e igualdad de los ciudadanos (Velasco, 1995, p. 112). Y por otra, los Federalistas con una nueva concepción del término “república”, nueva concepción basada en la reciente y popular ciencia política emergente principalmente en la Europa Continental del siglo XVIII, cuyo principal promotor podría ser quizá Montesquieu, y que defendía la idea de la organización racional, la idea moderna e ilustrada de la fe en la razón, de la ventaja de la organización racional concretada en normas y reglamentos generales que determinan la esencia del funcionamiento de cualquier fenómeno observado, por lo que una república entendida como el gobierno del pueblo, debía estar basada en el correcto funcionamiento de un cuerpo legal así como en una correcta organización institucional, es decir, serían las correctas instituciones y leyes las que posibilitarían la existencia y subsistencia de un Estado libre y justo, y no los ciudadanos mismos ni su virtud cívica.

Los autores de El Federalista operaron un cambio drástico en el concepto de república. Al considerar que la república se caracteriza fundamentalmente porque existe "el esquema de representación política" y al adoptar una concepción autoritaria de la misma, descartan totalmente la idea clásica de república como una forma de Estado cuyo principio fundamental es la virtud cívica y la correspondiente participación política de los ciudadanos (Velasco, 1995, p. 116).

El nuevo concepto de república desarrollado por los autores de El Federalista ha descartado por completo la idea de virtud cívica y de ciudadanía participativa. Aludiendo explícitamente a la nueva ciencia política de

Montesquieu, defienden la tesis de que la constitución de una república moderna debe estar fundada en un conocimiento preciso de los efectos de las leyes y de las instituciones en el comportamiento de los hombres. Para ellos, son las leyes e instituciones, y no las cualidades de los ciudadanos, las que aseguran la existencia y permanencia de un régimen republicano (Velasco, 1995, pp. 115-116).

Por lo anterior, podemos ver que la idea de las Repúblicas pretendidas era totalmente divergente y por ello también la idea del papel o función que un representante debía realizar. Los Antifederalistas, confiando en las capacidades individuales y en la virtud cívica y política de los ciudadanos de una nación, concebían al representante como el portavoz de todo un conjunto o clase de ciudadanos, el portavoz que haría valer la opinión e intereses de los representados en las debidas instancias de deliberación legislativa, sería pues, el defensor de la voz pública. Por parte de los Federalistas, se consideraba al representante como el experto en los problemas públicos, el especialista sobre el que recae la responsabilidad de tomar las mejores decisiones para garantizar el mayor beneficio para sus representados, visión basada —como mencioné— en esa fe en la razón, en la práctica científica y en el progreso y desarrollo de la sociedad “racional” moderna.

En la perspectiva republicana la representación política es un sustituto necesario de la participación directa de los ciudadanos. El representante debe reflejar de la manera más fiel los intereses y opiniones de los representados y éstos deben vigilar y controlar el comportamiento de sus representantes. En este sentido, el representante se asemeja a un agente con poco ámbito de decisión propia. Dada la multiplicidad de grupos y comunidades que constituyen el pueblo de un Estado, es necesaria una amplia y equitativa representación política, tanto en las legislaturas locales como en la nacional (Velasco, 2004, p. 126).

En este mismo sentido Bell señala:

According to the mandate view, the task of representative is to mirror the views of those whom he represents; he does as they would do, where they in his place. His function is not merely to represent their interests but to share their attitudes and feelings as well. He is to be their "actual" representative. The independence view, by contrast, holds that the representative is a trustee who must make his own judgments concerning his constituents' interests and

how they might be best served. He is to be their "virtual", not their "actual", representative. The constituents' actual feelings and attitudes are, from this perspective, largely irrelevant (Ball³¹, 1988, pp. 145-146).

Estas diferencias en la concepción del Republica se relacionaban íntimamente también con el ya mencionado problema de la extensión territorial y poblacional de la nueva nación, por lo que los miembros de uno de los grupos señalaban como única opción a la Federación con un gobierno central que hiciera valer las leyes y reglamentos mientras aseguraba el correcto funcionamiento del Republica así como la seguridad interna y externa de la misma. Asegurando el bienestar público y común a través de los representantes vistos como tutores expertos que abogaban siempre por el bienestar y los mayores beneficios de sus representados, asegurando también la soberanía popular por medio de un mecanismo de elección ciudadana de esos representantes así como de los mismos funcionarios públicos. Por otra parte, los Antifederalistas eran partidarios de una república de participación directa, pero eran conscientes de la inaplicabilidad de la misma y de lo inevitable que resultaba la representación, por lo que proponían una Confederación o República Confederada, la cual fuera la unión de muchas pequeñas comunidades autónomas que se gobernarán por la participación directa y a su vez, eligieran a los miembros que habrían de representar sus intereses y opiniones en esta unión o confederación de comunidades, salvando así, por un lado el gobierno republicano de participación popular y por otro, la estructura, organización y gobernabilidad de una nación tan extensa como la naciente nación norteamericana (Ball, 1988, p. 143).

Tenemos entonces dos concepciones de una Republica con participación civil indirecta (por medio de representantes): por un lado una que trata de salvar, en la medida de lo posible, la idea de la participación directa y de la actividad ciudadana, siempre apeándose a la idea de la virtud cívica de cada ciudadano y a la confianza en la capacidad humana de conseguir acuerdos y consensos pacíficos y benéficos para todos. Y por otro, la Federalista que impone la noción de un Estado con un gobierno central que gobierna eficazmente apeándose a un cuerpo legal constituido racionalmente, y que se basa en la fe moderna en la razón y en el progreso científico y por ende social. Como se puede apreciar, esta última concepción, trata de reinterpretar la noción de república borrando la idea de la virtud cívica y la participación ciudadana,

³¹ Ball, T. (1988). "A Republic —If You Can Keep It". En Ball, T. y Pocock, J. G. A. (editores). (1988) *Conceptual Change and the Constitution*. Kansas: University Press of Kansas.

sustituyéndolas por conceptos más “formales” o “racionales” como “estado de derecho”, “libertad individual”, “propiedad” tanto colectiva como privada, etc., sustituyendo gradualmente el término “república” que tenía estas connotaciones de participación directa por el término “democracia” que hiciera referencia únicamente al gobierno central dirigido por expertos, y a la soberanía popular encarnada en los comicios electorales (Velasco, 1995, p. 117).

Entonces, este nuevo término “democracia” que como mencioné solía tener connotaciones negativas al relacionársele con la demagogia y la tiranía de las masas, es rescatado tiempo después para representar la nueva noción de la soberanía popular, encarnada en una Federación con un gobierno central paternalista y unos representantes del pueblo que hacen las veces de tutores expertos que velan por el bienestar común. Concepción enraizada en la teoría liberal desde Hobbes, Hume y Montesquieu, en la cual la principal virtud cívica es la obediencia y el apego a la ley, dejando las decisiones e iniciativas del Estado en manos de los expertos en política y gobierno, relegando la participación pública únicamente a los comicios electorales, en los que el ciudadano debe elegir los líderes que gobernarán en su nombre y que guiarán al Estado por el camino del progreso y el desarrollo social. . No es necesario mencionar —pues ya todos lo sabemos— quién resultó ganador de esta disputa política, imponiendo por medio de la llamada “violencia legítima” las condiciones de la nueva democracia estadounidense, culminando —incluso— en una desastrosa guerra civil entre estos dos bandos aproximadamente 70 años después.

The democratic method', says Schumpeter, 'is that institutional arrangement for arriving at political decisions in which individuals acquire the power to decide by means of a competitive struggle for the people's vote'. The 'primary function of the electorate', he continues, 'is to produce a government'. Government requires 'leadership', and 'acceptance of leadership is the true function of the electorate's vote'. The citizen of a democracy is free in precisely the same sense in which the consumer in a competitive market society is free. The 'kind of competition for leadership which . . . define[s] democracy' is 'free competition for a free vote'. Thus 'the concept of competition in the economic sphere' is the one with which democratic political competition 'may be usefully compared' (Ball, 1988-A, p. 136).

Even worse, says Samuel Huntington, the 'democratic distemper' leads citizens to entertain naive and unrealistically high aspirations and expectations about

the possibility of arriving at political solutions to what are essentially economic questions better left to technicians and experts. [...] Democracy is implicitly redefined so that it is either compatible with or is a species of epistemocracy: voting is left to citizens and governing to the experts (Ball, 1988-A, p. 137).

De esta forma, el término “república” fue quedando relegado hasta convertirse en un término con valor casi neutro que se utiliza como sinónimo de Estado, mientras que “democracia” logró consolidarse como el término más importante dentro del discurso político para denotar la idea de la soberanía popular y del gobierno del pueblo, que vela por los intereses comunes y que no permite el uso institucional para lograr beneficios privados o elitistas.

Tenemos entonces dos tipos de gobierno del pueblo y para el pueblo: el que hace valer realmente la idea del autogobierno popular, la idea de la soberanía pública ejercida a través de la participación directa del ciudadano en la toma de decisiones, que sería el enfoque de los Antifederalistas y su propuesta de una Confederación de pequeñas comunidades; y la idea del pueblo que es soberano pues tiene la libertad de elegir a los especialistas o tutores que habrán de tomar las decisiones sobre las futuras acciones que el Estado deberá emprender, que sería el enfoque Federalista, con su propuesta de un gobierno central gobernado por los expertos que habrán de saber conducir a la sociedad hacia el bien común. A la primera se le relaciona directamente con la herencia de la república renacentista y se le conoce como “democracia republicana”, y a la segunda, por sus principios y pretensiones liberales, se la nombra “democracia liberal” (Velasco, 1995, p. 121).

Entonces tenemos que dentro de las democracias representativas o indirectas podemos encontrar dos corrientes o propuestas distintas: el republicanismo y el liberalismo. En el republicanismo vemos, si bien una democracia representativa o bien indirecta, una democracia con muchas pretensiones de participación ciudadana, es decir, nos encontramos con una democracia que pugna por llevar esta estructura política al nivel más directo que se pueda sin apelar a esa democracia directa utópica que se queda únicamente en el plano de las ideas. Se puede decir que es la llamada democracia semidirecta mencionada con anterioridad. En cambio el liberalismo apela a una democracia indirecta en todo el sentido de esta palabra, apela a que la voluntad popular se llevará a cabo indirectamente a través de sus representantes, disminuyendo la participación ciudadana en cualquier ámbito político y público, incluso la relega a

únicamente los comicios electorales. Este liberalismo se autodenomina democracia porque el pueblo —a través de la votación— elige a sus representantes de acuerdo a las propuestas políticas que le satisfagan por lo que éstos, al llevarlas a cabo, estarían cumpliendo con la voluntad del pueblo que los eligió, pero no acepta la intervención directa de la población en ningún otro aspecto del ámbito gubernamental.

El republicanismo pretende ver a los representantes populares como los voceros de una determinada comunidad, por lo que dentro de una jurisdicción del poder, la comunidad sería privilegiada por sobre los Municipios, los Estados y la Federación; en cambio, el liberalismo concibe al representante como el tutor que toma las mejores decisiones por y para el pueblo, es el ejecutor de las estrategias políticas que el pueblo aceptó al elegirlo en una votación, por lo que lo más importante es la estructura del Estado que permite a los representantes elegidos llevar a cabo sus estrategias políticas y económicas predeterminadas, y por ello jurisdiccionalmente la Federación misma tendría primacía por sobre todo, los Estados, los Municipios y en último lugar la comunidad.

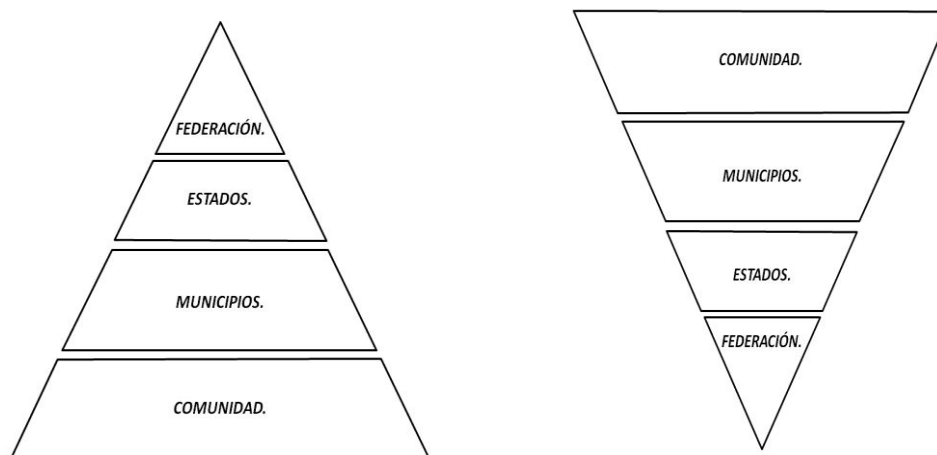


Fig. 1: Jurisdicción del poder en los dos estados democráticos, a la izquierda el liberalismo, cuya jerarquía jurisdiccional la ocupa la federación por sobre los demás componentes del Estado, dejando en última instancia a la comunidad de ciudadanos; a la derecha el republicanismo, que por el contrario, otorga la jerarquía jurisdiccional a la misma comunidad, al ciudadano y a su participación pública.

Este liberalismo propone ver a todos los ciudadanos como iguales social y políticamente, por lo que se legitima la transferencia de la autonomía de todo el pueblo hacia algunos representantes (Hobbes, 1996, p. 146). Por otra parte, el republicanismo sostiene que existen diferencias políticas, sociales, culturales y económicas dentro de

una determinada población por lo cual estas distintas facciones deben participar directamente en la toma de decisiones con el fin de que cada una de ellas represente sus intereses. Y es precisamente esta participación directa de los ciudadanos en la defensa de sus propios intereses, la característica primordial del republicanismo, aunque —cabe señalar— que esta diferenciación semántica (republicanismo-liberalismo) no es tan clara en muchos autores principalmente anglosajones como Stephen Turner, quienes por el nombre de democracia liberal identifican al sistema gubernamental basado precisamente en la participación ciudadana y la toma de decisiones por medio de la discusión racional y el diálogo público, condición que aquí estoy relacionando con el republicanismo, pero que de igual forma —independientemente del nombre— mantienen la distinción entre un gobierno cuya base es la participación ciudadana y otro basado en la imposición de decisiones por parte de los representantes.

By 'liberal democracy' I mean something very general and very minimal: 'government by discussion', in which the discussion is largely intelligible and effectively subject to the political influence of the population generally, for example, through more or less effectively functioning representative forms (Turner, 2003, p. 5).

Volviendo a la esencia del término, tenemos que la palabra democracia —en un sentido republicano— remite a la autonomía, a la autolegislación, por tanto al gobierno en el cual la población es soberana y decide por sí misma. Pero también hemos visto que una democracia inmediata o directa es una idea utópica e imposible de llevar a cabo en sociedades tan complejas y vastas como las nuestras, por lo que es inevitable la representación, es decir, la democracia indirecta en la cual la soberanía de la población se concreta a través de sus representantes y no a través de la exigencia de cada ciudadano en igualdad de condiciones. Pues bien, tenemos entonces dos tipos de democracias indirectas: las liberales y las republicanas. Como veremos más adelante, esta opción liberal contemporánea no es una verdadera democracia, pues no cumple con la esencia del término: el gobierno del pueblo y la soberanía popular.

Entonces, sólo queda el republicanismo —que es lo que entenderé aquí por *democracia legítima*— si bien una democracia indirecta, es un gobierno por representación pero en el cual los representantes no adoptan el papel de tutores que deciden *por* el pueblo haciendo uso de la soberanía que el ciudadano le confirió al elegirlo, sino de vocero que hace valer los intereses de sus representados. ¿Cómo?, a través de la participación pública directa, es decir, es un gobierno por representación

pero con muchos elementos de participación directa. Se puede decir entonces que es un gobierno mixto, formalmente el representante vota o decide en nombre o representación de sus representados, pero éstos a su vez, disponen de mecanismos para hacerse escuchar y defender sus propios intereses y puntos de vista. Además, en una democracia republicana la base de toda decisión es el diálogo y el consenso, ya sea entre representantes o —y quizá más importante— entre los representados y su representante, haciendo valer entonces, a diferencia del liberalismo, la esencia del término democracia: un gobierno del pueblo en el cual cada ciudadano tenga opciones de hacer valer su voz por medio de las debidas instancias legales constituidas y una población soberana que a través de la interacción con sus representantes pueda sentir la seguridad de haber tomado parte en las decisiones y acciones —ya sean buenas o malas— que su sociedad adopta. Pues entonces, al hablar aquí de un verdadero gobierno democrático, me estaré refiriendo a *una democracia indirecta de tipo republicano*, y no a democracias liberales, ni directas, ni a meras prácticas gubernamentales, ni a características sociales, como la igualdad ante la ley o el estado de derecho.

LIBERTAD

Primero que nada, la palabra “libertad” —al igual que democracia— es un término ambiguo y sin definición única y universal, el cual, cada autor utiliza a su modo y de acuerdo a su contexto. Por lo que comenzaré, no esclareciendo universalmente la expresión, sino profundizando en las distintas acepciones del término para así lograr definir y delimitar el concepto al que me referiré *aquí* al hablar de “libertad”. Es decir, el objetivo del presente apartado no es esclarecer hoy y para siempre el sentido de la palabra “libertad”, tan solo me limitaré a señalar cómo voy a entender dicha palabra y en qué contexto será utilizada para la elaboración de mi argumento.

Nos encontramos entonces, con uno de los términos —al igual que democracia— más utilizados por el discurso de las sociedades occidentales a través de toda la historia de éstas: la libertad. Este concepto posee múltiples connotaciones y definiciones dependiendo del contexto histórico, de la posición filosófica de determinado autor, de la finalidad para la cual se pretende utilizar el concepto, etc. Comenzaré exponiendo una concepción hobbesiana de libertad para después contrastarla con formulaciones como

las de Stuart Mill, Isaiah Berlin o Alejandro del Palacio Díaz en su texto *El Problema de la Libertad*, y así lograr —como dije—, determinar el sentido que aquí tendrá dicho significante.

Pues no sé de ningún autor que haya explicado del todo lo que es la libertad y la servidumbre. Generalmente, se considera que la libertad consiste en poder hacer impunemente todo cuanto nos parece; y que la servidumbre es una restricción de esta libertad. Pero en este sentido no habría persona alguna libre en la república, pues no hay Estado sin autoridad soberana y leyes restrictivas. La libertad se puede definir como la ausencia de todos los obstáculos que se oponen al movimiento. El agua que está en un vaso no es libre, ya que el vaso le impide extenderse, y cuando éste se rompa será libre. Por esta causa, una persona goza de una mayor o menor libertad, según el espacio que se le concede, lo mismo que en una prisión estrecha la cautividad es mucho más dura que en un lugar amplio, en donde los movimientos son mayores (Hobbes, 1996, p. 7).

Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten (Hobbes, 1996, p. 128).

En estas citas se puede observar la posición de Hobbes respecto a la libertad, la cual se entiende como la capacidad de moverse sin ningún impedimento de algún tipo, esa capacidad que el individuo presenta de obedecer únicamente a su razón y no a la ajena. Incluso el autor realiza la analogía del agua y el vaso en la que identifica a la libertad como el agua derramada que corre sin ningún impedimento; se puede decir que Hobbes entiende la libertad como la facultad de hacer lo que se quiera, aunque debemos considerar —como lo indica una de las citas— que Hobbes tiene presente que no puede haber ninguna sociedad en la cual todos los miembros puedan actuar impunemente de acuerdo a su voluntad, por ello, hablaremos de más libertad o menos libertad en función de hasta qué punto determinada sociedad permita llevar a cabo la voluntad del ciudadano, de hasta qué punto se condicione la capacidad de hacer lo que la voluntad ordene.

Está claro que el sujeto no puede actuar a su completo antojo teniendo como única limitante sus facultades naturales o físicas como si rigiera la famosa “ley de la selva” o

“ley del más fuerte”. En definición esto es completamente opuesto a la idea de una sociedad, que a su vez remite a la idea de una organización de sujetos, organización que se define a través de normas o reglas, ya sean implícitas o explícitas, pero reglas que permiten la organización de los sujetos, limitando así el abanico de posibilidades que a un sujeto se le presentarían apelando únicamente a sus facultades físicas e intelectuales.

El derecho de naturaleza, ..., es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y, por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin (Hobbes, 1996, p. 128).

Pues bien, esta capacidad remitida únicamente a las facultades físicas, es lo que nuestro autor denomina *estado de naturaleza*, es la libertad equiparada con la voluntad, pero es una libertad no compatible con la sociedad por lo que inmediatamente establece que la sociedad puede y *debe* limitar y restringir esta facultad humana, para así permitir que exista la misma sociedad y con ello la organización que conlleva el mutuo beneficio. Estas limitantes serán pues el *derecho civil*, la concepción última de la libertad para Hobbes, la facultad de actuar pero limitada y restringida a las normas o leyes que el Estado o sociedad determinen.

..., el derecho de naturaleza, es decir, la libertad natural del hombre, puede ser limitada y restringida por la ley civil; más aun, la finalidad de hacer leyes no es otra sino esa restricción, sin la cual no puede existir ley alguna. La ley no fue traída al mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres individuales, de tal modo que no pudieran dañarse sino asistirse uno a otro y mantenerse unidos contra el enemigo común (Hobbes, 1996, p. 171).

Tenemos así una libertad concebida como la voluntad misma pero limitada —no por el sujeto— sino por un tercero, el cuerpo jurídico o constitución del Estado al cual pertenezca el sujeto. Una lista de acciones que el sujeto no puede llevar a cabo, es decir, la facultad de ejecutar cualquier acción posible menos las señaladas en los reglamentos y estatutos de la ley vigente en determinada sociedad,

Partiendo de esta misma línea hobbesiana tenemos a Stuart Mill, quien concibe también a la libertad como la voluntad, la concibe como la falta de restricciones o imposiciones para que un sujeto realice cualquier acción o conducta que sus facultades y deseos le permitan, pero sin descuidar la libertad ajena, es decir, la concibe como la

voluntad pero siempre prestando atención al derecho ajeno y al perjuicio de la libertad de los demás (Mill, 2005, p. 12).

Lo cual respalda citando literalmente el artículo IV de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en el cual se asegura que la acción humana no debe tener ningún límite más que los derechos de los demás ciudadanos.

He aquí, en efecto, cómo se define la libertad en el artículo IV de la celeberrima Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen: "La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro. Así, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos; estos límites no pueden ser determinados más que por la ley" (Mill, 2005, p. 12).

Stuart Mill pone riguroso énfasis en la libertad intelectual antes que en la libertad de acción, enfatiza que no puede haber libertad física (libertad entendida como la acción misma) si primero no existe la libertad de pensar, de sentir y de opinar sobre cualquier asunto que competa a la inteligencia humana. A pesar que continúa concibiendo la libertad como la voluntad, como la falta de restricciones para que un sujeto realice cualquier acción con la única limitante de la libertad ajena, reconoce que estas acciones (y por tanto la definición de libertad), parten del pensamiento y la consciencia del sujeto, por ello lo más importante debe ser —para este autor— la libertad intelectual (Mill, 2005, p. 29).

Tenemos también en Isaiah Berlin una concepción de la libertad no como voluntad sino como posibilidad de actuar, esto es, para este autor la libertad no consiste en actuar sin más, en actuar sin restricciones, sino en las posibilidades que el sujeto tiene de actuar, realice la acción o no. La libertad —para Berlin— reside en que no existan restricciones (ni físicas ni legales) para llevar a cabo cierta acción y no en el hecho de llevarla a cabo. Nos encontramos con un concepto de libertad que toma en cuenta la consciencia y las intenciones del sujeto, por lo que ya no importa tanto la acción misma, sino la consciencia de que podría realizarse sin restricciones si así se deseara, sin ser menos libre por no desear o no llevar a cabo la mencionada actuación.

La libertad de la que yo hablo es tener libertad de acción, más que la acción misma. Si, aunque yo disfrute del derecho de pasar por puertas que estén abiertas, prefiero no hacerlo y quedarme sentado y vegetar, por eso no soy

menos libre. La libertad es la oportunidad de actuar, no el actuar mismo (Berlin, 2003, p. 49).

Se trata de un concepto de libertad que apela a la voluntad racional, que no solo está basada en las acciones que el sujeto realiza sino en la determinación racional de cuáles acciones tienen restricciones (morales y racionales) y cuáles no. Ya no es —como en el caso de Hobbes— tan sólo una lista de lo que no está permitido realizar, de lo que tiene restricciones, considerando así todo lo demás como libertad, sino de determinar a través de la reflexión racional qué podría y debería hacer y qué no, tomando en cuenta el principio racional de corte kantiano que dice: “lo que esté bien para mí debe estar bien para todos”.

Quiero ser libre para vivir como me manda mi voluntad racional (mi "verdadero yo"), pero igualmente lo tienen que ser otros. ¿Cómo he de evitar conflictos con sus voluntades? ¿Dónde se encuentra la frontera que está entre mis derechos (determinados racionalmente) y los idénticos derechos de los demás? Ya que si soy racional, no puedo negar que lo que está bien para mí tiene que estar bien por la misma razón para los demás, que son racionales como yo (Berlin, 2003, p. 248).

Así pues, tenemos una concepción de libertad que determina al sujeto mismo, pues no se trata sólo de la facultad de actuar sino de determinar por qué y para qué se desea actuar, de determinar qué es moralmente correcto para un sujeto y con ello determinar quién es y de dónde procede, se trata pues de una libertad que se auto-delimita basándose en la autoconcepción que el sujeto tenga de sí mismo y de la sociedad de la cual forma parte (Berlin, 2003, p. 235).

Tenemos ahora la concepción de Alejandro del Palacio que concibe la libertad como esa facultad racional que le permite al sujeto tomar sus decisiones a cada instante. Esa facultad racional que le permite diferenciar lo que —para él— está mal y no debe llevarse a cabo de lo que si puede, y por ello podría hacerlo si lo deseara, por lo que esta libertad está ligada a la concepción del “yo”, a la concepción del sujeto como tal y por ello a la autodeterminación de cada paso o acción que el sujeto lleve a cabo. Es aquella facultad racional que permite al sujeto autoconcebirse y así autodeterminar sus acciones.

La libertad es siempre libertad de razón, no de voluntad. Porque se es libre se tiene voluntad, no porque se tenga voluntad se es libre. La idea de una voluntad independiente, separada de la inteligencia, sujeta a sus propias

determinaciones y generadora de sus propios contenidos, enfrentada, inclusive, a la inteligencia, es insostenible (del Palacio, 1991, p. 29).

Este autor concentra su énfasis en la capacidad racional del sujeto que pretende libertad, no identifica la libertad con la voluntad sino que considera que ésta es una consecuencia de aquella, es decir, se es libre a través de la razón, se es libre porque se tiene la capacidad de razonar sobre las posibilidades que la vida le ofrece a un individuo y, a partir de aquí, surge la voluntad, la voluntad de hacer o dejar de hacer, que para el autor tiene su fundamento en la capacidad racional de la toma de decisiones. Para del Palacio la razón es trascendente en un sentido kantiano, es algo que va más allá de lo dado y que determina la comprensión de toda experiencia, aunque no trasciende al sujeto mismo si trasciende lo inmediatamente percibido, lo aparente, lo ilusorio, y genera objetividad. Esta es la razón que determina los deseos y la voluntad del sujeto, una razón que no sólo determina qué acción llevar a cabo sino que determina la autoconcepción del sujeto, la autodeterminación y por ello la autorregulación, es decir, la libertad.

La libertad no puede practicarse si no se ejerce primero como crítica trascendente. La libertad, en cuanto determinación de la verdad no puede permanecer en la esfera de lo dado, ni reducirse a los límites de la realidad aparente que se presenta como inmediata, en ella la objetividad misma desaparece y con ella toda posibilidad de conocimiento, de autodeterminación, de autorregulación, de libertad (del Palacio, 1991, p. 81).

La libertad entonces la tenemos que entender como la capacidad racional e intelectual que se autoconoce o se autoconoce y por tanto se autorregula, entendiendo que para nuestro autor el hecho de tener una inmensa multitud de opciones para decidir, y hacerlo irracional o enajenadamente no es libertad, la libertad requiere reflexividad y no sólo capacidad de hacer lo que se quiera en cada momento dado. Por último, las próximas citas vienen a reforzar la visión del autor en cuanto a concebir la libertad como la autoconciencia racional y el conocimiento de causas y fines para poder actuar con libertad, evitando conducirnos irracionalmente lo cual sería precisamente la pérdida de esta libertad.

Por la libertad cada hombre, según la esencia de lo racional, se dirige moviéndose y guiándose a sí mismo, en oposición al comportamiento irracional, el actuar movido o dirigido por otro o para un fin no aperecebido, como lo hace quien carece de todo conocimiento (del Palacio, 1991, p. 37).

Privar a la razón de su capacidad para orientar la conducta es dejarla en el vacío y dar paso a que, en nombre de la libertad, se entregue al hombre a la barbarie y la enajenación. Libertad sin razón no es libertad. La libertad es la medida de la unidad de la conciencia que se autodetermina (del Palacio, 1991, p. 89).

Siguiendo esta línea de la autoconcepción racional y de la capacidad inferencial del sujeto, solo resta mencionar a Fernando Broncano y su “sentido de agencia” para comprender más a profundidad la esencia del actuar humano y por ende de su libertad. Por agencia se entiende —dentro de la teoría de la acción— aquella acción humana autónoma y consciente, a diferencia de cualquier acción o respuesta instintiva o primaria, o quizá forzada, que alguien pueda presentar, agencia remitirá entonces, a las características de una acción autónoma y consciente de ella misma.

El concepto de agencia ha nacido y se ha desarrollado en la teoría de la acción contemporánea con el fin de señalar lo característico de la acción autónoma humana completa más allá de las formas más primitivas de acción de los animales o de los propios seres humanos. Trata de explicar qué tipo de características elevan la mera conducta al nivel de las acciones intencionales y cuáles son las condiciones normativas de éxito de tales acciones: por ello es un concepto que se mueve en los dos reinos de lo descriptivo y de lo normativo (Broncano, 2006, p. 8).

Esta agencia tendrá entonces que ser establecida como una triple relación entre una conducta o evento físico por parte de un actor, un resultado o evento físico producto de esa conducta o acciones y, también, entre la intención que motivó al actor a desarrollar tal conducta. Tenemos entonces una relación entre medios y fines (acción/resultado) motivada por una intención o pretensión inicial, delimitando así las acciones producto de decisiones conscientes por parte de un sujeto, diferenciándolas —como dije— de cualquier acción o “evento físico” involuntario que pudiera ser producto del sujeto mismo. Este sentido de agencia nos conduce a establecer que toda acción superior³² por parte del sujeto es producto de una intención inicial, una pretensión que lleva al sujeto a efectuar ciertas acciones que a su vez terminan en un determinado fin, y de igual forma, agente será aquel sujeto que esté realmente consciente y a cargo de las intenciones que lo llevan a realizar dichas acciones (Broncano, 2006, p. 17).

³² Por acciones superiores me referiré —como ya lo he señalado— a las acciones conscientes producto de decisiones, y no a cualesquier acción o evento físico involuntario o inconsciente.

Así, agente es el individuo que se autoconcibe como el actor de ciertas acciones que desembocarán en ciertos fines, que es plenamente consciente de las intenciones que motivan su conducta y visualiza racionalmente el alcance de los fines que pretende. Es pues, el sujeto que se autoconoce y de esta forma autorregula sus acciones teniendo plena consciencia y control de ellas, y de los fines que motivaron a éstas, siendo responsable entonces, de cualquier beneficio o perjuicio que su conducta pueda arrastrar.

El punto central es que una respuesta al problema del agente debería darnos dos garantías:

1. El agente debe conocer que él es la fuente causal de la acción que está realizando.

2. El agente debe conocer a través de un cierto tipo de autoconocimiento que la acción que está realizando es la que da sentido a su conducta (Broncano, 2006, p. 18).

No será pues un agente, quien no sepa lo que hace o actúe por impulso, así como quien de una manera consciente o inconsciente es manipulado por terceros, desconociendo así las verdaderas intenciones que motivan determinada conducta suya. No lo será tampoco quien, a través de un proceso de autoconocimiento racional, no sepa quién es ni qué es lo que quiere, que no esté seguro de las intenciones que motivan su conducta ni consciente de los fines o resultados que ésta conlleva.

... el agente debe ser capaz de adoptar una perspectiva sobre sí mismo en tanto que agente. Necesita saber qué es lo que está haciendo y que el ejercicio de su competencia está siendo realmente un control efectivo de la realidad bajo la descripción que se ha dado a sí mismo. De modo que es necesario que se tome a sí mismo como un agente que conoce su intención y que conoce cómo cumplirla en las circunstancias particulares de esta o aquella acción particular (Broncano, 2006, p. 26).

Entonces, partiendo de la concepción de libertad que presenta del Palacio como facultad o capacidad racional para autoconocerse y por ello autorregular la conducta; del supuesto de que la razón o la racionalidad es una facultad epistémico-cognitiva que le permite al sujeto inferir conclusiones que lo llevan a determinar sus acciones continuamente; y de la concepción de agente por parte de Broncano en la que un agente debe conocer plena y autónomamente las intenciones que motivan sus acciones, así como las consecuencias de éstas, podemos definir o establecer el concepto de libertad

que el presente argumento requiere. Partiendo de esto, *tenemos a la libertad como aquella facultad racional que le permite al sujeto inferir o determinar su conducta y acciones cotidianas partiendo del pleno conocimiento y consciencia de las intenciones que motivan dichas acciones así como de las consecuencias de las mismas*. Capacidad que parte del pleno autoconocimiento del sujeto, que le permite definirse a sí mismo y por ende a sus acciones, es consciente de su estructura moral y por ello de las intenciones que rigen su conducta, por lo que se autoconoce, y determina racionalmente qué conducta y acciones tomar y cuáles no, por lo que se autorregula y con ello se autodefine como sujeto, define quién quiere ser y cómo quiere comportarse.

Tenemos pues a la libertad como la capacidad racional de autoconcebirse y por tanto autorregularse, pero hasta este momento solo hemos tocado el ámbito del sujeto, de la libertad y voluntad individual, por ello, tengo ahora que revisar a la libertad en su sentido colectivo o social para intentar trasladar la noción individual de libertad adoptada aquí, a este nuevo contexto civil. Para comenzar, creo que viene a colación citar las primeras líneas del texto de John Stuart Mill Sobre la Libertad en las cuales expresa las intenciones de su trabajo: “*El objeto de este ensayo no es el llamado libre albedrío, que con tanto desacierto se suele oponer a la denominada —impropiamente— doctrina de la necesidad filosófica, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y límites del poder que puede ser ejercido legítimamente por la sociedad sobre el individuo*” (Mill, 2005, p. 19). Esto nos recuerda también las citas, expuestas arriba, sobre Thomas Hobbes y su diferencia entre estado de naturaleza y el derecho civil, que nos remite —al igual que las palabras de Stuart Mill— a la idea del poder ejercido sobre los individuos al formar parte de una comunidad organizada.

Como vimos, existen distintas concepciones de la libertad individual, pero todas remiten a que esta *libertad natural* no debería tener más límites que los que el mismo sujeto se imponga (volitiva o racionalmente), pero, cuando dejamos el plano individual y pensamos en el sujeto como miembro de una comunidad organizada, como ciudadano de una sociedad, todas las posiciones también coinciden en que esta *libertad natural* necesita constricciones fácticas más allá de su voluntad o razonamiento, para así asegurar el bienestar y el correcto desenvolvimiento de esa misma organización social. Lo que nos lleva a replantear la libertad en este nuevo nivel social, y al problema central de la política: ¿quién debe imponer esos límites?, ¿por qué?, ¿por qué el ciudadano debe obedecer?, etc. (Berlin, 2003, p. 219).

Entonces, el punto central de la libertad en su contexto social o civil está delimitado por el poder que se ejerce sobre el ciudadano. Más allá del sujeto aislado que realiza cualquier acción que su voluntad le determine, está claro que el ciudadano de un Estado requiere límites para así poder garantizar la libertad de no sólo una persona sino de un conjunto de ellas viviendo colectivamente, por lo que el punto central girará en torno a plantear cómo establecer esos límites, cómo vivir sujeto a límites sin perder la libertad individual y qué o quién debería imponer esos límites. Como se puede apreciar, estas cuestiones no tienen una sola respuesta sino varias, y las que analizaremos aquí serán sólo las respuestas de las sociedades democráticas, las cuales supuestamente tienen como pilar estructural la libertad, así pues, analizaremos las llamadas libertades “negativa” y “positiva”.

Para contestar las cuestiones planteadas arriba debemos considerar dos sentidos esenciales en que se puede tomar el concepto “libertad” en su nivel social. Primero, determinar en qué ámbitos o instancias un sujeto puede hacer lo que su voluntad le dicte sin intervenir con las acciones de los demás miembros de la sociedad y, segundo, determinar qué o quién debería dictar qué acciones individuales interfieren con la libertad ajena y por ello no deberían de realizarse, y por ello, quién debería interferir con la voluntad individual. Al responder a estas dos formas de concebir la libertad civil obtenemos por tanto, dos conceptos distintos de libertad, la libertad negativa que concibe la libertad como voluntad y que se preocupa por ver únicamente qué acciones el sujeto no podría realizar pues estaría interviniendo con la libertad ajena, dejando todo lo no establecido como el inmenso ámbito de libertad en que el sujeto se puede desenvolver. Y por otro lado, la libertad llamada positiva, que concibe a la libertad como una capacidad racional autorregulativa y que se preocupa por ver quién determinará qué acciones o conductas interfieren con la libertad ajena, teniendo a la libertad como ese ámbito de autodefinición constante, que cede ante los argumentos de los interesados en la libertad misma.

El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras freedom o liberty (libertad) -que emplearé con el mismo significado- y que, siguiendo muchos precedentes, llamaré su sentido "negativo", es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta "cuál es el ámbito en que al sujeto -una persona o un grupo de personas- se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas". El segundo sentido, que llamaré "positivo", es el que está implicado en la

respuesta que contesta a la pregunta de "qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra". Estas cuestiones son claramente diferentes, incluso aunque las soluciones que se den a ellas puedan mezclarse mutuamente (Berlin, 2003, p. 220).

Como dije, el punto central de la libertad social es el poder que se ejerce sobre el ciudadano, es el problema de la autoridad como tal, por lo que tenemos dos posibles soluciones. Por un lado, la libertad en su sentido negativo pretende disminuir —a su grado mínimo— esta autoridad, pretende que el Estado (como institución) no sea más que el guardián que asegure que nadie realice ciertas acciones determinadas como dañinas para la libertad colectiva, sin intervenir en la vida y acciones de los ciudadanos que no recurran a tales conductas. Por su parte, el sentido positivo pretende otorgarle la autoridad a los ciudadanos, pretende que ellos decidan qué límites debería y no debería tener la conducta civil, que ellos decidan cómo resguardar estos límites, siempre al pendiente de quién tenga algo nuevo que argumentar, por ello lo que se hace es multiplicar —al contrario del caso negativo— esta autoridad.

Esto es casi el polo opuesto de los propósitos que tienen los que creen en la libertad en su sentido "positivo": el sentido que lleva la idea de autodirección. Los primeros [libertad negativa] quieren disminuir la autoridad como tal. Los segundos [libertad positiva] quieren ponerla en sus propias manos. Esto es una cuestión fundamental. No constituyen dos interpretaciones diferentes de un mismo concepto, sino dos actitudes propiamente divergentes e irreconciliables respecto a la finalidad de la vida (Berlin, 2003, p. 273).

Son pues dos concepciones o puntos desde los cuales evaluar la libertad. El sentido negativo defiende, en el nivel social, aquella libertad individual equiparada con la voluntad, por lo que pretende a toda costa una sociedad con el mínimo número de regulaciones para poder desarrollarse, mientras que el sentido positivo defiende la idea de la libertad individual como facultad racional autorregulativa, por lo que a nivel social pretende exportar la misma facultad, aludiendo a un conjunto de ciudadanos que se autorregulan a través de la argumentación y la deliberación. Como se puede apreciar, estos dos sentidos de libertad responden a su vez a distintos tipos de organización social, son pues dos Estados distintos los que optan por la libertad en un sentido negativo y los que optan por la opción positiva.

Primero, tenemos a la libertad negativa que apela a un Estado que únicamente vigile el cumplimiento de ciertos reglamentos y regulaciones que aseguren la menor intromisión

de un ciudadano —o del Estado— en los asuntos de otro, por lo que pueden ser distintas formas de gobierno las que se identificarían con este sentido de libertad, una monarquía, una tecnocracia, una aristocracia electiva o una democracia de tipo liberal mejor conocida como neoliberal.

La tercera característica de esta libertad [negativa] tiene mayor importancia. Consiste en que la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en todo caso, con que la gente no se gobierne a sí misma. La libertad, tomada en este sentido, se refiere al ámbito que haya de tener el control, y no a su origen (Berlin, 2003, p. 229).

La libertad, considerada en este sentido [negativo], no tiene conexión, por lo menos lógicamente, con la democracia o el autogobierno (Berlin, 2003, p. 230).

Por otra parte, la libertad positiva apela a un Estado que se autorregule a través de un proceso racional conducido por los miembros de dicho Estado, por lo que —al contrario del sentido negativo— apela a una forma de gobierno en el que sería muy sutil la diferencia entre vida pública y privada, y el Estado mismo tendría mucha injerencia en la vida de los ciudadanos. Un Estado en que la población realmente fuese soberana e interviniera de forma directa en las decisiones constantes que debe tomar el gobierno, es la forma de socializar la idea del sujeto autónomo que se autoconcebe y se autorregula sin la imposición de ningún otro actor social.

El sentido "positivo" de la palabra "libertad" se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mi mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean (Berlin, 2003, p. 231).

Pero a diferencia del sentido negativo, este sentido de libertad positiva no es compatible con ningún tipo de gobierno más que con la llamada *democracia directa* o de participación directa, la cual resulta utópica y ficticia para las sociedades complejas contemporáneas, por lo que solo queda la democracia indirecta de tipo republicano.

Entonces, la diferencia entre libertad negativa y positiva —como menciona Berlin— es la función de la autoridad. La libertad negativa pretende neutralizar la autoridad, pretende únicamente establecer ciertas reglas nocivas para el derecho ajeno y, por lo demás, eliminar la figura de la autoridad, identificar la libertad con la acción e instituir un sistema de *laissez-faire* en el cual el sujeto actúe a voluntad, siempre —por

supuesto— observando las necesarias regulaciones³³ impuestas para asegurar el derecho ajeno. Por su parte la libertad positiva admite la autoridad, no la niega como la libertad negativa, sino que la admite, y no sólo la admite sino que la acoge, es decir, pretende que la autoridad esté en manos del sujeto, que sea él quien determine en todo momento lo que se debe hacer pero —sobre todo— lo que no se debe hacer. Esta libertad positiva no pretende determinar límites *a priori* a la acción del sujeto, sino determinar *a posteriori* en cada caso determinado qué se debe hacer y qué no.

Al realizar una valoración final entre estas dos visiones de la libertad en acción, podemos determinar que la libertad negativa es una libertad más irresponsable, que no le exige demasiado al sujeto más que apegarse a los parámetros preestablecidos, mientras la libertad positiva es una libertad compleja y muy exigente para con el sujeto, requiere de un sujeto virtuoso que sepa discernir sobre lo correcto e incorrecto, un sujeto que camine a la par de la justicia. Como vimos, la primera (negativa) es una libertad que una población puede acoger fácilmente, concentrándose en su libertad de acción despreocupándose del rumbo que toma su comunidad, mientras que la positiva requiere compromiso y voluntad, requiere sacrificio y conciencia comunitaria. La primera es una libertad que satisface el ego individual, que proporciona placer y hedonismo, mientras que la segunda es una libertad madura, que satisface la conciencia y proporciona sabiduría, pero —como dijimos— requiere sacrificio y compromiso.

La libertad negativa es una libertad que sólo permite actuar, que permite tomar decisiones y satisfacer necesidades. Por su parte, la libertad positiva permite la autodefinición, permite cuestionar *por qué* y *para qué* de una acción, de una libertad o de una limitante, como dije es una libertad madura que permite autodefinirse como sujeto o sociedad, pero conlleva sacrificar la acción como voluntad de su hermana la libertad negativa. Es por ello, que la libertad negativa es propia de sociedades que no exijan mayor criticidad a sus conciudadanos, cuya virtud cívica sea tan sólo el respeto a los límites determinados, como es el caso del liberalismo. Mientras que la libertad positiva sólo es propia de una comunidad que se autodetermina, de una comunidad autónoma sin límites preestablecidos que decide en pos del contexto autodefiniéndose en cada decisión, es decir, sólo es propia del Estado legítimamente democrático o republicano que definimos con anterioridad.

³³ Regulaciones apreciadas por este tipo de libertad como una carga, como un sacrificio, pero es el sacrificio mencionado que los hombres tienen que hacer si desean vivir en una sociedad. ¿Para qué vivir en sociedad?, para —como ya se ha mencionado— protegerse colectivamente unos de otros, para sólo así, a través de este sacrificio, poder vivir en relativa paz y armonía.

VIRTUD CIVICA

Otro aspecto crucial para cualquier tipo de gobierno, para la democracia y particularmente para el presente trabajo, es la ya mencionada *virtud cívica*. Por virtud cívica debemos entender la disposición y el ánimo de todos los ciudadanos por cumplir sus deberes para con la comunidad, entendiendo esto como la predisposición de llevar a cabo —sin coerción— su papel de ciudadano, es la consciencia que tiene el individuo de formar parte de una sociedad organizada en la cual juega un determinado papel, por lo que, por libre albedrío, acepta las responsabilidades que ello demanda. Es pues, el compromiso de un ciudadano —o de toda la ciudadanía— de mantener el sistema gubernamental establecido a través del cumplimiento del rol que este mismo sistema le tiene destinado. Como se puede ver, cada sistema político tiene destinados distintos papeles o roles que el ciudadano debe cumplir, por lo que la virtud cívica no es una acción o una serie de acciones en particular, sino la disposición del ciudadano para llevarlas a cabo. Particularmente, la democracia³⁴ exige a sus ciudadanos que se gobiernen a sí mismos, es decir, que asuman el rol de soberanos dentro de ese Estado, pero como ya vimos, existen varios tipos de democracia y por tanto distintos papeles que debe jugar el ciudadano (Aristóteles, 1998, p. 54).

En el liberalismo —como mencioné— la voluntad popular se cumple indirectamente, por lo que la base de esta propuesta política es el contrato que el ciudadano realiza al ceder su autonomía y derechos a sus representantes, los cuales tienen la obligación de hacer lo mejor para lograr el mayor bien común (a manera de tutores), por lo que la virtud cívica —bajo la lupa liberalista— consiste en la obediencia y el apego a las leyes establecidas, dedicándose a sus asuntos privados, participando únicamente de los públicos en los comicios electorales; tenemos pues, a la obediencia y al sufragio universal como pilastras que sostienen la virtud cívica en un sistema gubernamental de este tipo (Hobbes, 1996, pp. 184-185).

³⁴ Democracia legítima o republicana que definimos en apartados anteriores. De ahora en adelante, al referirnos al término democracia nos estaremos refiriendo a la democracia republicana, utilizando el término liberalismo o neoliberalismo para referirnos a las actualmente llamadas “democracias liberales”.

Hobbes le otorga una preeminencia a la obediencia como virtud cívica, asegurando así el funcionamiento de un sistema político que proporciona libertades, seguridad y derechos a sus ciudadanos a través del libre desempeño de los representantes elegidos. Por el contrario, el republicanismo al plantear la participación directa de los ciudadanos en la toma de decisiones del Estado, considera como virtud cívica primordial —antes que la obediencia— la deliberación política de los intereses de las distintas facciones que conforman una sociedad para llegar a un acuerdo colectivo; considera como esencial para un Estado democrático que el ciudadano se involucre en los asuntos públicos que le atañen y defienda los intereses comunes que comparte con determinados grupos sociales. Por lo que no se trata de intereses privados sino comunes, es decir, no es una pelea salvaje en la que cada quien luche por bienestar privado, beneficios o privilegios, sino un espacio deliberativo cuyo fin es el bienestar común tomando en cuenta los ángulos o puntos de vista de las distintas facciones que componen una sociedad.

Por lo anterior —en el republicanismo— la actitud o virtud cívica más valiosa es dicha voluntad o compromiso a involucrarse en los aspectos públicos y no sólo en los privados, y vale la pena recalcar que se refieren a involucrarse a través de la adecuada argumentación racional, la información y el diálogo deliberativo por vía de las instancias legalmente constituidas, y no a una participación salvaje de exigencia irracional que únicamente terminaría en la guerra civil y por ende en el desmoronamiento del Estado. Es pues esta capacidad de lograr acuerdos comunes —que implica como mencioné, el compromiso por la participación, la argumentación racional y la continua educación e información sobre los temas de interés común— lo que se identifica como virtud cívica en esta vertiente del Estado democrático.

En el texto *En Busca de un Lugar Común: el espacio público en la teoría política contemporánea*, Nora Rabotnikof establece que el requerimiento cívico —del republicanismo de Rousseau— de que el sujeto se convierta en ciudadano y logre concretar el interés público sin necesidad de renunciar al privado, es esa virtud cívica que a través de la participación democrática directa lleva a una comunidad a conseguir el mayor bienestar común. De igual forma, también señala lo opuesto, la posición hobbesiana de la primacía de la obediencia de las normas legales, sin importar que el ciudadano se identifique o no moralmente con ellas; no se trata de despojarlo de su opinión ni de su conciencia, sino de hacer ver que en las estrategias o planes de

gobierno la opinión individual no tiene efectos políticos salvo en las elecciones de los representantes³⁵ que elaborarán dichas leyes (Rabotnikof, 2005, pp. 66-88).

Tenemos pues, a grandes rasgos, dos tipos de virtud cívica esenciales para la democracia; por un lado, el liberalismo aboga por la obediencia civil, mientras que el republicanismo lo hace por la participación directa de la ciudadanía en la toma de decisiones. En el primer caso, la virtud cívica no resulta un factor sin el cual no pudiera funcionar el Estado, pues éste tiene a su disposición el uso legítimo de la violencia para asegurar esa obediencia esencial que requiere para su correcto desempeño, y así, a través de la coerción, la virtud cívica (al igual que la soberanía y la libertad) no queda en manos del ciudadano en particular sino en manos del Estado como institución, y es responsabilidad de éste proporcionársela a la población, por lo que aquí no tiene graves consecuencias hablar de la pérdida, corrupción o ausencia de la virtud cívica. Sin embargo, para el modelo republicano resulta esencial que los ciudadanos posean dicha virtud o actitud ante la comunidad y los asuntos públicos, que sepan argumentar en un proceso deliberativo, que sean tolerantes hacia los argumentos ajenos, que tengan pues, capacidades para lograr concretos y objetivos acuerdos y consensos democráticos.

Así pues, tenemos a la deliberación como espina dorsal de los gobiernos democráticos, y debemos entender a ésta como la forma de debate o argumentación que lleva por objetivo convencer a los interlocutores (convencer, no imponer ni engañar) sobre la conveniencia de ciertos puntos de vista, sobre ciertas ideas o preferencias que permiten a la gente, posteriormente, decidir cómo actuar, y esta deliberación será “política cuando lleva a una decisión que compromete a una comunidad” (Przeworski³⁶, 2009, p. 183). De igual forma, esta deliberación política será democrática cuando la mayoría de los participantes en dicho debate estén de acuerdo sobre tomar tal o cual decisión, y la vía para este acuerdo es el voto, el elemento cuantitativo de la deliberación democrática. Pero aclarando que estas decisiones siempre serán revisables, y ninguna decisión anterior será irrevocable en futuros debates o deliberaciones (Przeworski, 2009, p. 183).

³⁵ Hay que tener en cuenta que a través de los comicios electorales no sólo estamos eligiendo personas (representantes) sino también planes y estrategias de gobierno, por lo que en esta instancia no sólo es válida sino necesaria la opinión pública, pero después de ello (la elección), los representantes favorecidos deben tener la facilidad o libertad de ejercer dichas estrategias exigiendo a los ciudadanos total obediencia y por ello no intromisión en las acciones políticas.

³⁶- Przeworski, A. (2009). *Deliberación y Dominación Ideológica*. En Elster, J. (2009). *La Democracia Deliberativa*. Barcelona: Gedisa.

Tenemos entonces, que la opinión y participación públicas son esenciales para el concepto de democracia que se definió aquí, por lo que puedo asegurar que cualquier sistema gubernamental que no se base en la discusión pública, en la deliberación de ciudadanos y representantes, y que no cuente con las adecuadas instancias legales para que el ciudadano y su representante hagan oír su opinión, no puede de ninguna forma llamarse democracia (Rabotnikof, 2005, p. 261).

Por otra parte, se deben señalar también dos elementos importantes de la deliberación y la argumentación públicas. El primero, remitiéndome a Popper, es que esta diversidad de opiniones, esta necesidad de defender nuestro punto de vista, esta discusión a través de un proceso deliberativo, es precisamente el motor de la racionalidad, es lo que favorece el análisis y la reflexión sobre los distintos asuntos que le atañen al hombre y su sociedad, por lo que suprimir esta necesidad deliberativa o esta “rivalidad” en asuntos morales, políticos o culturales es, literalmente, “una llamada a abandonar el pensamiento racional” (Popper, 2008, p. 117). Por otro lado, como señala el Dr. Velasco Gómez, el diálogo hermenéutico y su capacidad dialógica de interpretar, integrar y procesar los distintos puntos de vista y la pluralidad de intereses de los ciudadanos, logrando así la posibilidad del consenso y la discusión colectiva, es una “condición indispensable” para toda sociedad democrática, por lo que también será indispensable, arraigar cultural y pedagógicamente dichas facultades hermenéuticas, dando forma y concretando así la esencia de esta particular virtud cívica requerida por la democracia, cuya ausencia —como mencioné— imposibilita que una forma de gobierno realmente se denomine democracia (Velasco, 2009, p. 121).

Esa particular virtud cívica democrática que posibilita la participación pública, la deliberación y por ello el consenso, nos remite a considerar una serie de valores ético-sociales que la componen. Primero tenemos a la tolerancia, pues sin ella no se podría presentar factualmente la deliberación política, se requiere ser tolerante con los argumentos ajenos para poder llegar así a un acuerdo, y no caer en la represión o descalificación de puntos de vista e intereses que sería una actitud contraria a la democracia. Enseguida, salta a la vista la necesidad de pensar en el bien común antes que en el propio, es decir, el altruismo. Necesidad de sacrificar beneficios y libertades en lo privado en aras del beneficio público y social, no puede existir ningún acuerdo frente a la divergencia de opiniones sino es cediendo cada una de las partes un poco, sacrificando un poco del interés personal o de grupo pensando en el beneficio —también— de los demás puntos de vista e intereses. También forma parte de esta

particular virtud cívica, la solidaridad, entendida como la capacidad de apoyar a cualquier miembro de la comunidad, o a la sociedad misma en cualquier contingencia que se presente, esa capacidad de desear el bien común aun a expensas del esfuerzo que esto pueda implicar. Tenemos, por otro lado al nacionalismo, entendido como el aprecio a la sociedad constituida en Estado del cual se forma parte, aprecio derivado de la identidad que se comparte con el grupo de individuos que componen dicha nación y que hace desear no sólo estar bien individualmente, sino que estén bien todos los que comparten dicha identidad³⁷, por ello, que esté bien la nación. En fin, como podemos observar, estas cualidades o actitudes que requiere el ciudadano demócrata son muy específicas y están marcadas primordialmente por la tendencia a pensar comunitaria y no individual o egoístamente.

Al hablar de la virtud cívica que deben poseer los ciudadanos de un Estado, nos referimos a la mentalidad que constriñe sus acciones, por lo que es importante mencionar que esa mentalidad debe ser moldeada, se deben presentar las condiciones necesarias para que un ciudadano desarrolle esas actitudes, esa mentalidad, la mentalidad aristocrática, la oligárquica y, en este caso, ésta muy particular actitud democrática (Aristóteles, 1998, p. 147). Se deben crear, o más bien dicho, el Estado debe crear las condiciones para que cada ciudadano desarrolle, a lo largo de su vida, estas actitudes o normas morales que determinen su conducta dentro del mismo Estado. Se debe crear pues una superestructura social que conjunte los elementos que propicien la determinada actitud ciudadana que cada Estado necesita. Por esto, resulta muy pertinente el comentario del Dr. Velasco sobre la formación hermenéutica arraigada en los procesos pedagógicos de una comunidad (Velasco, 2009, p. 121), es indispensable estar pendiente de la educación de los ciudadanos, pues de ella depende que se desarrolle o no la adecuada virtud que un ciudadano requiere.

Entre lo indicado lo que más contribuye a la permanencia de los gobiernos es adaptar la educación a su forma, principio que se descuida en todas partes. Las mejores leyes, aun sancionadas por todo ciudadano, nada valen si la juventud no se educa en el espíritu de la constitución, democráticamente en las democracias, oligárquicamente en las oligarquías; así como hay indisciplina individual, la hay nacional (Aristóteles, 1998, p. 107).

³⁷ La identidad se puede entender como la identificación de lo *uno* y lo *ajeno*, quién es parte mía y quién ajeno o extraño, esta identificación comienza con la unidad familiar básica (padres e hijos), y se extiende hacia los miembros de la familia secundarios o terciarios, luego hacia la comunidad, el pueblo, la ciudad y finalmente la nación.

CAPITULO II

TECNOCIENCIA: UNA HERENCIA MODERNA

INTRODUCCIÓN

Para continuar con la estructura del presente estudio, debemos ahora analizar las bases Modernas de la tecnociencia. Es decir, la tecnociencia y su sujeto (el sujeto tecnocientífico) como figura conceptual del mundo Moderno, tiene su fundamento en éste. Encontramos sus fuentes y principios conceptuales surgiendo del mismo fenómeno socio-cultural conocido como Modernidad.

Primero que nada, llamamos “Modernidad” al proceso cultural y “civilizatorio” que comenzó a prevalecer en la Europa de finales del siglo XVI y principios del XVII (Echeverría, 2005, p.144). Contando como característica esencial la adopción de métodos racionales para el estudio de las diversas áreas de investigación, y teniendo como principales expositores a Galileo, Descartes y Hobbes.

...people in Western Europe and North America generally accepted two statements about the origins of Modernity and the modern era: viz., that the modern age began in the 17th century, and that the transition from medieval to modern modes of thought and practice rested on the adoption of rational methods in all serious fields of intellectual inquiry -by Galileo Galilei in physics, by René Descartes in epistemology- with their example soon being followed in political theory by Thomas Hobbes (Toulmin, 1990, p. 13).

Comúnmente, de manera ingenua se establece que esta revolución socio-cultural fue el milagroso resultado de, por un lado, el hastío del dogmatismo y “obscurantismo” medieval y, por otro, del singular genio de héroes intelectuales como René Descartes y Galileo Galilei. Pero prestando un poco de atención a la historia podemos apreciar que la realidad es un poco más compleja.

Si bien, los aproximadamente mil años de la llamada Edad Media (476-1453,92)³⁸ no presentan un desarrollo de la ciencia, es una época de florecimiento cultural y literario que dista mucho de ser un periodo realmente “oscuro”. Lo que es verdad, de manera indiscutible, es que el proceso de producción, desarrollo filosófico y cultural es completamente distinto al surgido en el siguiente periodo histórico, el periodo Moderno. Podemos afirmar que existió una verdadera revolución cultural que transformó la producción académica de la Europa de los siglos XVI y XVII, y con ello, la forma de pensar y actuar de la población europea. Intentaré establecer someramente que una de las principales fuentes del pensamiento Moderno se encuentra en la Reforma protestante de los países septentrionales.

Como afirma Toulmin, la Modernidad tiene dos distintos puntos de partida, uno humanista surgido todavía en la Edad Media y otro científico surgido en la filosofía natural del siglo XVII (Toulmin, 1990, p. 43). Para considerar este primer punto, el humanismo que denominaré “premoderno”, debemos voltear hacia la filosofía de la “Alta Escolástica”, que se desarrolló desde los siglos XI hasta principios del XVI. Periodo filosófico caracterizado, primero que nada, por la introducción de novedosas ideas provenientes de la filosofía árabe y judía —resultado de las grandes cruzadas y de la expansión del Islam— y con ello la introducción (o reintroducción) de los clásicos griegos, principalmente Euclides, Platón y Aristóteles. Y, como segunda característica esencial, el punto culminante de una discusión que marcó a la escolástica desde sus inicios, el famoso Problema de los Universales, que contrapuso a realistas contra conceptualistas y, finalmente, contra nominalistas.

El nominalismo de Guillermo de Ockham en el siglo XIV acertó un duro golpe al realismo aristotélico-escolástico, separando la filosofía de la teología, sentando así las bases del futuro escepticismo humanista. Este escepticismo atribuía tan sólo una validez subjetiva a las nociones generales y a su fundamento racional, argumentando que la misma deducción racional no puede establecer conclusiones permanentes y universales, dando pie al cuestionamiento de los mismos dogmas de la Iglesia y a su imposición autoritaria (Fisher, 1957, p. 94). Este escepticismo premoderno, que floreció principalmente en la literatura humanista, situaba al hombre como foco principal, reconociendo la subjetividad y el contexto, negando por ello, los conceptos de

³⁸ De manera ambigua se suele establecer el periodo histórico conocido como Edad Media desde la caída del Imperio Romano de Occidente en el 476 de nuestra era hasta, por un lado, la caída del Imperio Bizantino (y la invención de la imprenta por Gutenberg) en 1453 o, por otro, el descubrimiento de América por Cristóbal Colon en 1492.

“certeza absoluta” o “verdad irrefutable” que, consideraban, dan lugar a dogmatismos peligrosos para el mismo ser humano.

Como principales exponentes de este escepticismo humanista premoderno podemos citar a integrantes de la Escuela de Salamanca como Francisco Suarez o Francisco de Vitoria, o a pensadores como Erasmo de Rotterdam o a Michel de Montaigne. Humanistas dedicados a la literatura que abogaban por la tolerancia —principalmente religiosa y filosófica— tratando de reconciliar puntos de vista, profesando su escepticismo ante interpretaciones “absolutas” o “incuestionables” principalmente de las Santas Escrituras y del dogma cristiano. Incluso, como afirma Toulmin, durante la etapa premoderna (antes de la Reforma luterana) en la que reinaba este escepticismo humanista, las cuestiones morales y religiosas eran cuestiones de abierta discusión en las distintas provincias eclesiásticas, teniendo a la Curia papal tan sólo como una guía de los dogmas y principios generales y no como una autoridad en cada caso particular, como efectivamente llegó a ser después de la llamada Contra-Reforma producto del Concilio de Trento (Toulmin, 1990, p. 136).

Este Renacimiento intelectual producto —como dije— de la llegada de ideas revolucionarias provenientes de oriente medio, así como de los clásicos griegos de primera mano, y del esfuerzo de adaptar estas formas de pensar a la estructura teológica cristiana, produjo un nuevo interés académico, sembrando la semilla de la inquietud filosófica en nuevas generaciones de pensadores, hasta llegar al apogeo de las ideas nominalistas de los siglos XIV y XV, y con ello, el surgimiento del escepticismo humanista del XVI.

Pues bien, uno de los rasgos característicos del inicio este proceso civilizatorio denominado Modernidad es esta mencionada renovación del espíritu académico, del afán de cuestionar y preguntar, encarnado todo en torno a una visión humanista y por tanto escéptica y antidogmática. Renovación que marcó a las nuevas generaciones de pensadores de toda Europa durante los siglos XV y XVI. Por otra parte, este proceso civilizatorio cuenta con un segundo componente formal, el racionalismo o positivismo de la filosofía natural de los siglos XVI y XVII. Racionalismo que, como veremos, tiene ancladas fuertemente sus raíces en la Reforma luterana y calvinista del siglo XVI.

LA REFORMA PROTESTANTE

Como señalé, el sistema filosófico aristotélico relacionado íntimamente con la escolástica fue perdiendo primacía durante los últimos siglos del periodo medieval. Esto dio por resultado que todo el sistema teológico y ético medieval fuera cuestionado por los renovados humanistas, buscando nuevos fundamentos para los dogmas de la fe y una renovación de los obsoletos protocolos católicos.

La teología y la ética de los escolásticos se enlazaron íntimamente con el sistema filosófico de Aristóteles. Luego que dicho sistema en la forma en que fue enseñado y empleado por los escolásticos, perdió su supremacía, cayó con él toda la fábrica teológica y filosófica que había sido construida en esa base. Este resultado fue inevitable. Los humanistas empezaron, y los reformadores llevaron a cabo, esa revolución filosófica. Debido a la influencia indirecta del protestantismo, se introdujo un nuevo método filosófico que se emplea todavía por las escuelas modernas de la metafísica (Fisher, 1957, p. 476).

Existía, entonces, una marcada tendencia a examinar los fundamentos de la religión católica, “a poner en duda las doctrinas tradicionales de la Iglesia, y a sujetar todas las doctrinas del credo a una investigación concienzuda y a pruebas racionalistas” (Fisher, 1957, p. 426). Podemos mencionar también, algunos otros factores que jugaron un papel primordial en el cuestionamiento del sistema católico-romano. Primero, a principios del siglo XVI se podía atestiguar ya el desarrollo y consolidación de las diversas naciones, forjando cada una de ellas su propia identidad, cultura, tradiciones, leyes e instituciones, dando lugar al nacimiento del sentimiento nacionalista y por ello al recelo a la intervención extranjera, ya sea encarnada por alguna otra nación-estado o por un gobierno eclesiástico extranjero (romano). Segundo, este afán revisionista de las doctrinas y protocolos de la Iglesia llevó a cuestionar la misma secularización del papado. Es decir, a esas alturas los papas habían renunciado virtualmente al elevado puesto de “Vicario de Cristo”, habían dejado de ser los custodios morales y religiosos de la sociedad, para convertirse en mundanos príncipes temporales de un determinado Estado, inmiscuyéndose en contiendas políticas, en ambiciosos negocios y, ya no se diga, en intrigas morales y libertinaje cortesano (Fisher, 1957, p. 83). Como tercer punto, podemos citar también una segunda influencia filosófica (aparte del escepticismo humanista) de vital importancia para la Reforma. El trabajo de los así denominados

“místicos”, tales como San Bernardo, San Anselmo, San Víctor, Buenaventura, etc., quienes a través de sus obras debilitaron —al igual que el nominalismo que culminó en el escepticismo humanista— la influencia del sistema escolástico aristotélico, conduciendo a los humanistas premodernos hacia una práctica religiosa más interior y espiritual, tendiendo con ello a destruir la excesiva estima de los sacramentos, las ceremonias exteriores, los protocolos y las celebraciones características de la Iglesia católica-romana.

Tenemos entonces una serie de factores que llevaron, primero a Lutero y enseguida a una serie de pensadores ilustrados principalmente de países septentrionales encabezados por Juan Calvino, a cuestionar la autenticidad y unicidad del credo católico, proclamando entonces una reforma del cristianismo basada en supuestas interpretaciones más racionales de los textos bíblicos y con ello de la ética, y la conducta del “verdadero” cristiano. La importancia de este fenómeno socio-cultural —como veremos— recae en su influencia sobre el pensamiento y conducta de los hombres de la mayoría de la Europa del siglo XVI y XVII (excepto España, Portugal e Italia), brindando las bases del pensamiento Moderno que aquí nos interesa, sembrando las raíces del individualismo, del racionalismo, de la libertad (en su sentido negativo) como dogma fundamental y por supuesto, como lo señaló Max Weber, de la ética capitalista.

Este cuestionamiento de la doctrina católica comienza como una protesta del propio Lutero ante ciertos excesos, tergiversaciones y malentendidos que él, gracias a esos factores ya mencionados que propiciaron la revisión de dicho dogma, encuentra en la práctica católica, tales como la venta y condicionamiento de indulgencias, pero derivó en todo un movimiento que verdaderamente *reformó* el credo judeo-cristiano señalando importantes diferencias teológicas entre este cristianismo reformado y el viejo catolicismo.

Para comenzar, podemos apreciar dos principios clave en el credo protestante. Uno, que es el de trasladar toda autoridad en materia de fe a la Biblia, despojando de la superioridad que sobre ésta tenía la opinión de sacerdotes, cardenales, obispos y, por supuesto, el Papa. Segundo, que el cristiano no necesita más que su fe en Dios y su hijo Jesucristo para obtener la salvación eterna y formar parte de la Iglesia de Cristo, sin necesidad de mostrar cierto tipo de comportamiento, ni justificación, ni ninguna autorización o permiso de alguna otra persona sobre este mundo.

El protestantismo sea cual fuere la diversidad de formas en que ha aparecido, y a pesar de la diversidad de carácter y opinión observada en sus caudillos, se distingue como sistema de fe por dos principios. Estos son el de la justificación sólo por la fe, y el de la autoridad exclusiva de las Escrituras (Fisher, 1957, p. 410).

Estos postulados básicos del protestantismo remiten al racionalismo al establecer como único dogma de fe una serie de textos ya establecidos e inmodificables, y al absortar a su análisis y reinterpretación racional despojada de los viejos prejuicios de la doctrina católica. Remiten al individualismo al establecer que el individuo por sí mismo puede acudir a estos textos e interpretarlos sin la potestad de nadie más. De igual forma remiten a la libertad (negativa) y al egoísmo al establecer que la justificación del cristiano y su salvación eterna es tan sólo a través de la fe, sin importar las obras ni los meritos morales de los hombres.

Esta última característica, la justificación tan sólo por la fe, es un punto importante del pensamiento Moderno, por lo que requiere un más detenido análisis. Al momento de volver a la Biblia como la única autoridad de la fe, se da una interpretación de las Escrituras distinta a la católica: en vez de que la salvación provenga de los meritos del sujeto a lo largo de su estancia mundana, el protestante lo reinterpreta como un acto puramente gratuito que dimana de la misericordia de Dios. Dimana del sacrificio de Cristo por todos los hombres, y de la aceptación —por parte del pecador— de este sacrificio por un puro acto de fe, independientemente de los meritos morales del mismo y, por supuesto, también independiente de ritos o ceremonias así como de la intervención de sacerdotes o de la misma Iglesia como institución. Como podemos apreciar, esta es una interpretación totalmente contraria a la interpretación católica, en la cual la salvación está condicionada a los meritos del sujeto y no puede llegar sin la mediación de una única y legítima Iglesia institucionalmente constituida.

De este principio de salvación gratuita se desprende un elemento muy importante. Que tan sólo la voluntad divina —sin importar los meritos del sujeto— determinará quién será un *elegido* a la vida eterna y quién no, esta voluntad divina es la última causa de la salvación de algunos y de la perdición de otros (Fisher, 1957, p. 231). Este postulado se conoce como la “predestinación” de la doctrina protestante, principalmente de la calvinista. Esta predestinación entonces, establece la completa dependencia del sujeto a la voluntad de Dios, por lo que —como veremos más adelante— no puede negarse a los designios de Dios ni perder su tiempo pensando en la salvación de los demás, lo que

determina —como sugerí— un punto clave en la constitución del individualismo y egoísmo propios del pensamiento Moderno.

Precisamente esta predestinación libra al cristiano de una importante carga moral —presente en el católico— al no estar su salvación ligada a sus meritos en este mundo. Si bien, existe una ley divina de la cual se deriva un estricto código moral que el cristiano reformado está obligado a observar rigurosamente, no debe preocuparse del bienestar ajeno. Es decir, existe un extenso conjunto de conductas prohibidas para el “verdadero” cristiano (como apostar, beber o blasfemar), pero no tiene la necesidad de hacer nada por nadie para garantizar así su salvación, no necesita hacer “buenas obras” en beneficio de alguien más, tan sólo debe preocuparse por su propio beneficio y acotarse al estricto código de conducta de su Iglesia.

Incluso, proveniente de esta misma predestinación, no necesita justificar su conducta con nadie más, pues sólo Dios será su confidente y sólo de Él dependerá su salvación, eliminando así también la necesidad de confesión y penitencia existente en el dogma católico (Weber, 1991, p. 62). De ahí que el protestante ya no tenga necesidad de una orden sacerdotal, pues personalmente puede acudir a Dios cuando la preocupación le aqueje y no necesita de ningún juez (excepto el mismo Dios) para expiar sus pecados. A diferencia del catolicismo en donde el sacerdote juega el medular papel de mediar entre el creyente y la salvación otorgada por Dios, así como también, desempeña un cargo judicial al tener que escuchar las confesiones y señalar las penitencias que seguirán guiando al creyente por el camino de la salvación (Fisher, 1957, p. 418). Por ello, el mundo del cristiano reformado se vuelve individualista pues no necesita de nada ni de nadie (excepto de él mismo) para cumplir su deber como “cristiano elegido”, mientras que el mundo católico permanece bajo el paradigma de una comunidad en la cual unos dependen de otros y conforman así una única y legítima Iglesia.

El otro elemento importante a resaltar es la racionalidad protestante. Así como exige rigurosidad en el análisis de las Escrituras para evitar las supuestas malinterpretaciones católicas, también rigurosamente adapta toda esta interpretación a la vida del creyente, adapta la razonabilidad del ascetismo cristiano a la vida del mundo, la vuelve por tanto metódica y positivista (Weber, 1991, p. 75). Como no existe más autoridad que las mismas Escrituras, las vuelve una ley impositiva que recae sobre cada elemento de la vida del creyente, subyugando el sentimiento y la voluntad, no dejando más espacio que el cumplimiento de ésta. Transforma —principalmente al Decálogo— en un sistema estricto y autoritario de “Deberás” y “No Deberás”, pues dogmáticamente acepta la

incuestionabilidad de las Escrituras y la interpretación única de éstas, haciendo de la “razón” la herramienta para acceder a ella.

Al mismo tiempo que estableció de esta manera la obediencia, Dios comenzó la tarea -más difícil aun- de hacerla rigurosa, como si publicara una nueva edición de las leyes olvidadas de la naturaleza y la inocencia. Se trata del Decálogo, que puede tomarse, a los efectos prácticos, como una reafirmación plena y completa de la antigua ley natural. A diferencia del enfoque católico, repetido por Hooker precisamente a fines del siglo XVI, que encontraba un espacio en su teoría de la ley natural para la investigación imaginativa y las adaptaciones artificiosas de la razón humana, los calvinistas reconstruyeron la teoría como un sistema estricto y autoritario de "Deberás" y "No deberás". Identificando de manera persistente la ley natural con los diez mandamientos, transformaron las flexibles generalidades de los teóricos católicos en una serie de decretos positivos (Walzer, 2008, p. 51).

Si bien, esta Reforma surgió gracias al tolerante ambiente del escepticismo humanista premoderno, inmediatamente se volvió un movimiento dogmático e intolerante. Se elevó a nivel de dogma incuestionable no sólo el contenido de las Santas Escrituras, sino también la idea de una única y correcta interpretación de ellas, tildando a cualquier interpretación distinta (ya sea católica o de las distintas sectas protestantes que paulatinamente fueron apareciendo a lo largo y ancho de Europa) de error interpretativo e incluso de blasfemia, desatando así una persecución religiosa no sólo por parte de la Iglesia católica romana a través de la llamada Contra- Reforma, sino también por parte de las mismas sectas protestantes que cada vez se afianzaban más, principalmente en los territorios septentrionales³⁹.

El sentimiento religioso que animaba a los primeros reformadores a denunciar las extravagancias de la Iglesia católica pronto desapareció, degenerando en una rigidez teológica con fines primordialmente políticos (Fisher, 1957, p. 377), que servían para justificar el poder de un Príncipe en un determinado territorio, creando así un ambiente de hostilidad e intolerancia religiosa que desencadenó las llamadas “Guerras de Religión” culminando con la Guerra de los Treinta Años en el siglo XVII.

Incluso esta intolerancia dogmática llevaron a Lutero y todo su movimiento a descalificar el escepticismo humanista, principalmente el de Erasmo por que éste

³⁹ Para ver más sobre la historia y desarrollo del protestantismo, y sobre esta persecución generalizada, remitirse a: Fisher, G. P. (1957). *Historia de la Reforma*. Costa Rica: Editorial Caribe.

consideraba posible distintas interpretaciones de un mismo pasaje bíblico, acusándole de “incapaz” de ver la correcta interpretación que “la razón señala” (Fisher, 1957, p. 462). Podemos ver entonces que el llamado racionalismo (que se concreta, como veremos, en la filosofía natural del siglo XVII) comienza a nacer en el dogma protestante. Comienza a existir una intolerancia religiosa que va de la mano con una intolerancia intelectual, que pretende privilegiar una forma de pensar e interpretar por sobre las demás, que vuelve a aludir a los viejos conceptos de “certeza absoluta” y “verdad universal”.

Lo que es cierto, es que este protestantismo promovió mucho más la intelectualidad de sus feligreses (aunque fuera de manera intolerante y dogmática) que el catolicismo, el cual poco a poco fue perdiendo terreno en el mundo de la producción académica. El cristiano reformado no sólo tenía el derecho de leer la Biblia sino también la obligación. Cada creyente compartía la misma gracia impartida por Dios, por lo que era igualmente capaz de leer la Biblia y lograr la correcta interpretación de la misma. Por el contrario, la Iglesia católica compartía (y comparte hasta la fecha) la idea de que la interpretación de las Sagradas Escrituras corresponde exclusivamente a la misma Iglesia como institución, por lo que sólo los *iniciados* (los servidores de la Iglesia encabezados por el Papa) pueden determinar el significado de los pasajes bíblicos, considerando al creyente común como incapaz de realizar esta interpretación, e incluso —según lo establece el Concilio de Trento— la lectura de los textos bíblicos por parte del individuo común puede perjudicar más su fe que beneficiarla, por lo que debe conformarse con las “verdades” que la Iglesia le proporciona.

Dice la Iglesia [católica]: "Como la experiencia ha hecho evidente que si el permiso de leer la Biblia se concede a todos, debido a la temeridad de los hombres, resultará de ello más mal que bien, la determinación del asunto se deja al juicio de los obispos o inquisidores, quienes después de deliberar con el sacerdote o confesor del individuo que lo solicite, pueden permitir la lectura de la Biblia en una traducción hecha en el idioma vulgar por autores católicos, si a su juicio dicha lectura puede servir para aumentar y no para perjudicar la fe y la piedad de dicho individuo, el cual debe conseguir tal permiso por escrito. Pero si alguien tuviera la presunción de leer o poseer la Biblia sin obtener con anticipación el mencionado permiso por escrito, no recibirá la absolución hasta después de haber entregado al ordinario el ejemplar que tenga de la Biblia...., pues los regulares no deben comprar ni leer dichas

Biblias sin tener una licencia especial expedida por sus superiores" (Fisher, 1957, pp. 471-472).

Tenemos pues, algunos elementos característicos del pensamiento Moderno surgiendo desde el seno de la misma Reforma protestante: el individualismo, el egoísmo, la intolerancia intelectual y el racionalismo (así como también el fomento de la intelectualidad). Vamos ahora a considerar algunos puntos expuestos por Max Weber en su texto *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, para establecer los fundamentos de la ética capitalista y así completar esta visión del fenómeno Moderno como una consecuencia de la Reforma protestante.

Primero que nada, Weber nos muestra cómo esta reinterpretación "racional" de las Sagradas Escrituras llevaron al protestante a establecer que el trabajo diario⁴⁰ es la única forma de alabar a Dios, descalificando los ritos y ceremonias católicas⁴¹ (Weber, 1991, p. 106), marcando así una importante diferencia entre la alabanza contemplativa y festiva propia del catolicismo (la cual incluso, el protestante identificó con el paganismo), y la única alabanza válida del cristiano reformado, el trabajo arduo y constante que produce beneficios. Este sistema protestante considera que en materia de contemplación y alabanza ya se cuenta con un séptimo día, por lo cual fuera de ello, la única forma aceptable de honrar a Dios es a través del arduo esfuerzo laboral hora tras hora, día tras día, pues una hora desperdiciada, un día desperdiciado, equivaldría a una hora o un día substraída a la única obligación del cristiano, glorificar y honrar a Dios⁴² (Weber, 1991, p. 106).

Como consecuencia de esta obligatoriedad laboral, el protestante racionaliza inmediatamente el afán de lucro y la propiedad privada. La propiedad privada la justifica refiriéndose al mandato divino "no robarás", que lleva implícita la idea de la pertenencia, la idea de lo propio y de lo ajeno; sobre este tema profundizaremos más en el próximo apartado al hablar del *liberalismo* como teoría política y social propia de la Modernidad, cuyas raíces —por supuesto— se encuentran en esta Reforma protestante.

⁴⁰ Aludiendo al mandato de Dios a Adán "con el sudor de tu frente...", y a la amonestación de San Pablo: "aquel que no trabaje no debe comer".

⁴¹ Esta descalificación proviene, como mencioné, de la nueva reinterpretación racional y rigurosa que hace el protestante de las Escrituras (principalmente del Viejo Testamento), al no encontrar mención alguna al "contemplacionismo" o a la alabanza festiva sino tan sólo al trabajo diario producto de la expulsión de Adán del Edén. La alabanza contemplativa y festiva propia del catolicismo quizá provenga de la fusión de los ritos paganos romanos con el nuevo dogma de los seguidores de Cristo, desde los primeros siglos de nuestra era hasta el Edicto de Milán por Constantino I en el siglo IV.

⁴² Única obligación pues, como señalé, el protestante no tenía la obligación de buscar su salvación a través de sus actos en este mundo.

En cuanto al afán de lucro, el cristiano reformado alude a la ya mencionada predestinación, argumenta que el destino de todo hombre ya está elegido por Dios, y sólo Él determinará los caminos a seguir. Establece, primero, que mientras más provechoso sea el trabajo de un hombre más honrará a Dios, por ello se debe buscar el mayor beneficio por cada hora laboral, argumentando entonces que el trabajo cotidiano no debe ser únicamente para satisfacer las necesidades diarias de consumo, sino también para la generación de capital, el cual deberá incrementar su plusvalía paulatinamente. Segundo, si Dios, a través de la razón que es la única vía de las intuiciones divinas (al contrario del católico que acepta otras), señala cómo sacar más provecho del trabajo, se debe obedecer pues de lo contrario se estaría poniendo trabas a la voluntad divina, se estaría poniendo trabas al camino que Dios ha elegido para el sujeto.

..., Dios (considerado por el puritano como operante en los más ínfimos pormenores de la existencia) al revelar a uno de los elegidos la probabilidad de una ganancia, le asiste alguna finalidad. Así, pues, el cristiano creyente no tiene otra disyuntiva que dar oídos al llamamiento y beneficiarse con él. "Si Dios os señala una senda que habrá de proporcionaros más riqueza que la que pudiérais conseguir por una senda distinta (sin detrimento de vuestra alma ni la de los demás) y la desecháis para emprender el camino por la que os enriquecerá menos, ponéis trabas a uno de los propósitos de vuestra vocación (calling) y os rehusáis a fungir como administradores (steward) de Dios y a recibir sus dones para valeros de ellos en su servicio y en el momento que Él os lo demandase. Se os está permitido trabajar para enriqueceros, pero no para aplicar enseguida la riqueza a la disposición de vuestra sensualidad y pecados, antes bien para glorificar con ello a Dios". La opulencia es únicamente condenable cuando induce a la holganza corrupta y al placer sensual de la vida, y el afán de enriquecerse tan sólo es malo si lleva implícito la seguridad de una vida indiferente y confortable y la fruición de todas las concupiscencias (Weber, 1991, p. 111).

Esta doctrina también justifica el egoísmo y de ahí la necesidad de enriquecimiento y acumulación. Primero, abogando al individualismo ya mencionado que limita al sujeto a ocuparse de sus propios asuntos sin entrometerse con los de los demás, pues de esta manera se estaría interfiriendo con la predestinación que Dios le tiene reservada a cada individuo. Por otro lado, volviendo al positivismo totalitarista de las Santas Escrituras, se argumenta que Dios nunca estableció que se debe amar al prójimo más que a uno

mismo, sino “como a ti mismo”, por ello no se puede descuidar lo propio en beneficio de alguien más.

Ya que, conforme se repite con mucha frecuencia en la literatura puritana, Dios nunca ha ordenado, amaras al prójimo más que a ti mismo, sino, "como a ti mismo". Es, pues, un deber también amarse a sí mismo. Aquel que sabe, por ejemplo, que gobierna su propiedad mejor y, por consiguiente, más honra a Dios, que como su prójimo pudiera hacerlo, no está en la obligación de hacerle participe en ella por amor a él (Weber, 1991, p. 110).

Podemos encontrar también una argumentación en contra de la pobreza (al contrario que la mayoría de órdenes monásticas católicas cuyo voto primordial es el de pobreza). Primero, igual que en el afán de lucro, el protestantismo señala que si Dios por medio de la razón le señala al creyente la vía por medio de la cual enriquecerse y dejar la pobreza, el cristiano tiene la obligación de seguir este comando pues, de lo contrario, se estaría contraponiendo a la voluntad divina. Segundo, el protestante tiene la obligación de obtener el mayor beneficio por su trabajo para de esa forma maximizar su obligatoria glorificación de Dios, y no conformarse tan sólo con obtener como fruto de su trabajo el mero sustento cotidiano. Y tercero, que el que por su gusto es pobre merma su potencial de glorificar y honrar a Dios, pues aceptar ser pobre es como aceptar vivir enfermo o discapacitado (Weber, 1991, p. 112).

"..., no es posible que impidamos a la gente que sea laboriosa y ahorrativa. Debemos aleccionar a todos los cristianos que tienen el deber y el derecho de ganar lo más posible y de ahorrar cuanto puedan; es decir, que no sólo pueden, sino que deben enriquecerse" (Weber, 1991, p. 124).

Tenemos entonces que el cristiano reformado, dogmáticamente interpreta el contenido bíblico al pie de la letra, racionalizando así la justificación para distintos modos de ser y comportarse, entre ellos el afán de lucro y enriquecimiento, siempre y cuando esta riqueza no sea empleada indecorosamente de acuerdo a su estricto código ético.

Al empresario burgués no sólo le estaba permitido el afán de lucro, sino que debía guiarse por él, si le asistía la seguridad de hallarse en estado de gracia y de considerarse evidentemente bendecido por Dios, siempre y cuando no se saliera de los límites de la corrección formal, se comportara con ir ética, y el uso de sus riquezas no fuese indecoroso (Weber, 1991, p. 125).

Precisamente, gracias a la predestinación el cristiano reformado percibe su realidad como metódicamente ordenada y predeterminada hasta en el más ínfimo detalle, y a su

razón como la vía por medio de la cual le son comunicados los designios divinos. Concibe pues a la naturaleza como un todo ordenado por el poder supremo de Dios, concibe a cada fenómeno que percibe como partícipe de un plan predeterminado que continuamente se está llevando a cabo, en el cual no existe el azar ni los cabos sueltos, todo tiene una causa y una consecuencia, y la razón humana es esa facultad, otorgada por Dios, para descifrar esas causas y consecuencias, y de ese modo identificar el llamado divino para convertirse así en el administrador de la voluntad del Señor.

Necesita pues, racionalizar tanto sus acciones como la realidad que le rodea, cree que a través de la razón logrará descifrar los designios divinos, logrará ser partícipe de la voluntad de Dios y con ello cumplirá fielmente su llamado (*calling*), asegurándose pues de no ponerle trabas a las determinaciones supremas y con ello conservar su lugar como elegido a gozar de la vida eterna en el paraíso. Por lo anterior, confía en que su razón es *trascendente*, en el sentido que trasciende el cambio, la mutación, el devenir continuos que los sentidos atestiguan, es aquella facultad que Dios le otorgó al hombre para acceder a sus designios, para reconocer sus mandatos⁴³. Es una facultad aplicable a la realidad en la cual se encuentra inmerso el sujeto, es una facultad que logra encontrar las causas de los fenómenos así como sus consecuencias. Por ello, considera que la naturaleza misma tiene ese orden racional, que Dios dotó a la naturaleza con esa particular organización susceptible de ser descifrada por la ardua reflexión racional humana, es pues, parte del plan divino que el sujeto pueda acceder a las causas y consecuencias de los fenómenos que le rodean para de esa forma poder seguir el camino que Dios le señala.

La idea que inspira a los calvinistas es esta: Dios, al crear el mundo y darle el orden social, optó por aquello que era positivamente provechoso como medio de honrar su Majestad: no la criatura por sí, antes bien la ordenación de lo creado sometido a su voluntad. Por eso es que el impulso activista desatado en los santos debido a la doctrina de la predestinación, desemboca por entero en el afán de racionalizar el mundo (Weber, 1991, p. 122).

De esta forma, el protestante impone una nueva forma de concebir la realidad, opuesta a la idea católica medieval de lo místico, de lo indescifrable e indeterminado, destruye así un mito pero por imposición consagra otro, el de una naturaleza racional y ordenada,

⁴³ Y sólo reconocer sus mandatos, pues la voluntad de Dios sigue siendo —para el protestante como para el católico— indescifrable, es decir, por medio de la razón, el protestante cree poder reconocer su llamado y los designios que Dios le tiene preparados, pero no descifrar cuáles son las intenciones divinas ni descubrir la “lógica” del plan de Dios.

predeterminada e infinita que se encuentra al alcance del sujeto y que fue puesta ahí por Dios únicamente para el beneficio del creyente, del elegido, que a través de su razón logra descifrar la esencia de esa predeterminación.

Desde la óptica del determinismo cristiano, la ciencia será aquella tarea que pretende encontrar las generalidades que la realidad le ofrece a la razón humana, aquella tarea que pretende develar —de una manera general— las particularidades de las causas y consecuencias de los fenómenos que rodean al elegido, para de esta forma identificar el destino que le ha sido asignado. Es aquella tarea de escudriñar racionalmente la realidad externa al sujeto buscando las generalidades ocultas que la predeterminación divina ha establecido al momento de la creación. Confiando ciegamente en que estas generalidades o leyes naturales existen, que son únicas e inmutables y que son susceptibles de ser encontradas por la razón, la cual, por ende, proporciona respuestas únicas y universales atribuyendo cualquier resultado divergente o no general ni universal a la incorrecta y no bastante ardua reflexión racional.

Por otra parte, podemos afirmar también que el liberalismo es una concepción del Estado propia de la era Moderna, veamos pues sus raíces protestantes. En la cosmovisión medieval, todo ciudadano es un miembro anónimo de una comunidad con un orden político inalterable (quizá divino), con un orden jerárquico y orgánico incuestionable, dentro de la cual cada individuo se enfoca en sus relaciones personales y particulares, cumpliendo monótonamente el rol que esta organización incuestionable le ha otorgado, para de esta forma mantener la unidad de la comunidad como un todo, por lo que no existen aspiraciones o iniciativas políticas independientes (Walzer, 2008, p. 22). Como hemos visto, la Reforma es un drástico cambio en la concepción del individuo, negando la concepción comunitaria enfocándose en el individuo aisladamente, como sujeto autónomo que no depende de nada ni de nadie más que de sus propias facultades y de su relación particular con Dios. Este individualismo propició la idea de la autonomía del sujeto, la idea del autogobierno, la idea de gobernarse a sí mismo, pero sin llegar a extremos anarquistas pues la Iglesia, la comunidad de feligreses, continuaba jugando un rol importante en la cosmovisión del cristiano reformado, por ello, en lo que derivó este individualismo fue en la idea del derecho a participar en la toma de decisiones, en el derecho a opinar sobre el futuro de la misma comunidad, base —como veremos— del llamado *liberalismo*.

.... *La política calvinista —de hecho, el radicalismo en general— es un aspecto de ese amplio proceso histórico que los escritores contemporáneos denominan*

"modernización". El calvinismo instruyó a esos hombres —antes pasivos— en los estilos y métodos de la actividad política y los facultó con éxito para reclamar el derecho a participar en el sistema vigente de acción política que es el Estado moderno (Walzer, 2008, p. 32).

Esta Reforma religiosa, pero más bien ideológica, al fomentar este individualismo fomentó también la idea —como vimos— de la independencia del sujeto para con cualquier institución eclesiástica, independencia de relacionarse directamente con el Salvador sin necesidad de la mediación de una Iglesia institucional y sus exclusivos servidores acreditados. Esta libertad religiosa inmediatamente tuvo su eco en el plano político, desde el Príncipe que exigía ser libre e independiente del Estado romano, hasta el súbdito que exigía ser libre para opinar sobre la toma de decisiones y sobre el futuro de la nación, podemos asegurar entonces, que de esta *libertad religiosa* surgió la Moderna idea de la *libertad civil*.

Una segunda razón debido a la cual ha sido favorable el calvinismo a la libertad civil, se encuentra en el carácter republicano de su organización eclesiástica. Los feligreses se dividen el poder con los ministros. El pueblo, es decir, el cuerpo de la congregación, toma una parte activa y responsable en la elección del clero y de todos los demás funcionarios. En Ginebra, la alianza de la Iglesia con la autoridad civil, y las circunstancias en las que se halló Calvino, redujeron en grado considerable el poder efectivo del pueblo en los negocios eclesiásticos, y por tanto Calvino no realizó en la práctica su propia teoría; pero en otros lugares, especialmente en los países en los que el calvinismo tuvo que encontrar la hostilidad del Estado, las tendencias democráticas de ese sistema tuvieron espacio amplio para su desarrollo. Los que se habían acostumbrado a gobernar en la Iglesia, era natural que aspiraran al mismo privilegio en el Estado. Otra fuente de la influencia del calvinismo, para avanzar la causa de la libertad civil, se ha derivado de su teología. El concepto de la exaltación del Gobernante Todopoderoso, y de su conexión íntima con los detalles y obligaciones más minuciosas de la vida humana, sentimiento que se nutre por esa teología, hace ver pequeños a todos los potentados terrestres (Fisher, 1957, pp. 232-233).

RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

Habiendo completado nuestra visión de los fundamentos de la Reforma protestante, pasemos ahora a revisar el nacimiento de esta era Moderna en el siglo XVII. De acuerdo a la tesis de Stephen Toulmin, el segundo componente de la Modernidad, el *cientificismo* (o racionalismo) proveniente de la filosofía natural del siglo XVII, es producto de las características contextuales de este periodo histórico en particular. Por mi parte retomaré el argumento de la contextualidad de Toulmin, pero siempre haciendo énfasis en que estos factores contextuales, tanto políticos como sociales, fueron tan sólo el detonante (no la fuente) de una actitud que ya florecía en la conciencia del europeo septentrional, una actitud fundada en su nueva y reformada concepción religiosa.

Pues bien, esta protesta y rechazo en contra de la autoridad de la Iglesia católica romana generó, por supuesto, una reacción por parte de ésta. Primero, declarando a estos inconformes como herejes y persiguiéndoles a lo largo y ancho de las provincias europeas y segundo, convocando a un concilio ecuménico para tratar los argumentos de los protestantes inconformes, la posición de la Iglesia católica ante este movimiento y la reestructuración y reafirmación del dogma católico. Este concilio se llevó a cabo en Trento entre el año 1545 y el 1563, culminando, si bien, con una reforma estructural de la Iglesia romana, también con una reafirmación de la doctrina católica en contra del credo protestante, declarándolo hereje⁴⁴ y por ello blanco de persecución y erradicación, a este movimiento se le denominó Contra-Reforma o Reforma Católica.

A razón de este contraataque católico se desencadenó, primero, una guerra en Francia entre católicos y calvinistas, conocida simplemente como las “Guerras de Religión”, confrontación que tuvo lugar entre 1562 y 1598. Posteriormente, este conflicto entre reformistas y contrareformistas se trasladó más al norte, al Sacro Imperio Romano-Germánico, desencadenando uno de los más sanguinarios y cruentos conflictos europeos hasta antes del siglo XX, esta guerra fue conocida como la “Guerra de los Treinta Años”, y se verificó entre el año 1618 y el 1648, año de la firma de la famosa *Paz de Westfalia*.

⁴⁴ Se declararon ideas herejes principalmente la predestinación, la justificación tan sólo por la fe, la negación de la transustanciación en el sacramento de la eucaristía, y la relación individual e independiente con Dios, que negaba la necesidad de una legítima Iglesia institucional.

Este conflicto inició en tierras germánicas motivado por la intolerancia religiosa que reinaba en toda la Europa de los siglos XVI y XVII, pero paulatinamente fueron interviniendo más y más naciones hasta terminar en un conflicto generalizado por todo el continente, con pretensiones diversas y ya no sólo religiosas. Como mencioné, este es uno de los conflictos más crueles y sangrientos que se encuentran en la historia de Europa (hasta el siglo XX), sembrando una miseria generalizada que afectaba principalmente a los países de Europa central: Alemania, Francia, Suiza, Suecia, Países Bajos, Dinamarca, etc.⁴⁵ Entre otras causas (como las enfermedades y el hambre), la fuente de tanta miseria fue el generalizado empleo de mercenarios, que tenían permitido robar y destruir poblaciones arrasando todo a su paso, por lo que cada poblado invadido (por uno u otro bando sin distinción) era abandonado a las “*desenfrenadas pasiones de una soldadesca salvaje y feroz*” (Fisher, 1957, p. 384). Se dice que la población de Alemania disminuyó de un veinte a un cincuenta por ciento en estos treinta años (Fisher, 1957, p. 388); en Augsburgo la población se redujo de ochenta mil personas al iniciar este conflicto a tan sólo diez y ocho mil en 1650 (Ibíd.); en 1641 la población de Wurtemberg contaba con cuatrocientos mil habitantes los cuales se redujeron a cuarenta y ocho mil en seis años (Ibíd.).

En fin, podemos apreciar la magnitud del conflicto y el grado de incertidumbre y desconfianza al que estaba sometida la población desde el inicio de la persecución religiosa aproximadamente en 1524 (con la llamada “Guerra del Campesinado”) hasta el fin de esta guerra en 1648. Por lo que —de acuerdo a la tesis de Toulmin— este reclamo por lo universal, lo intemporal, lo racional, lo abstracto y lo formal, fue una respuesta a la incertidumbre que reinaba en el caos europeo de la primera mitad del siglo XVII, fue una búsqueda desesperada por algo de certeza y confianza en una época en que la sociedad parecía desmoronarse junto con la fe y la esperanza de vida.

The 17th-century philosophers' "Quest for Certainty" was no mere proposal to construct abstract and timeless intellectual schemas, dreamed up as objects of pure, detached intellectual study. Instead, it was a timely response to a specific historical challenge -the political, social, and theological chaos embodied in the Thirty Years' War (Toulmin, 1990, p. 70).

Me parece que Toulmin acierta al sugerir que el racionalismo es una respuesta al caos y a la incertidumbre del particular contexto histórico, pero creo que esta respuesta es un

⁴⁵ Precisamente la región europea en donde surgió y tuvo más auge el proceso civilizatorio Moderno y por ello la nueva producción académica marcada por el cientificismo o racionalismo.

poco más sutil. El sujeto (o la sociedad) en crisis no sólo busca certeza en respuesta a la incertidumbre, sino también refugio ideológico y espiritual. Y este refugio lo encontró en el dogma cristiano reformado que hacía énfasis en el individuo (y no en la Iglesia como un todo) como elemento esencial del cristianismo, individuo que sólo tiene como herramientas su razón y su fe, pero que le son suficientes para desarrollar todo su potencial como elegido al reino divino. En una época de crisis en la que no se puede confiar en nada ni en nadie, mucho menos en una institución eclesiástica extranjera y lejana (ni en sus funcionarios), el individuo sólo puede confiar en él mismo y en la herramienta que Dios le proporcionó al haberlo creado a su imagen y semejanza, la razón. Sólo puede confiar en su razón y en la certeza de que Dios, al crear el mundo y ponerlo a su disposición, lo hizo inteligible a su facultad racional, no dejando lugar a relativismos e incertidumbres, pues esto significaría que también (y este es el punto nuclear) en cuestiones de fe y religión podría haber relativismos y no una “única” y “verdadera” interpretación bíblica. Es decir, si el cristiano reformado apostaba por un formalismo e intolerancia al hablar de interpretación bíblica y doctrina cristiana, debía trasladar (por coherencia) ese formalismo e intolerancia a cualquier otro elemento de la actividad humana, de ahí el formal, riguroso e intolerante código ético y, también, la necesidad de interpretar la realidad de una única y exclusiva manera, una manera intemporal, universal y formal.

Tenemos entonces los dos elementos que constituyen el cientificismo o racionalismo Moderno. Por un lado la rigidez e intolerancia reformista, que para justificar su interpretación de la doctrina cristiana como única y legítima debe también justificar su interpretación de toda realidad como única, legítima, intemporal y universal, y por otro, la necesidad —como afirma Toulmin— de buscar certeza en un contexto histórico caótico y devastador.

Esta transformación desde la tolerancia humanista premoderna hasta la intolerancia Moderna, viene surgiendo —como señalé— desde el comienzo de este movimiento protestante con la descalificación, por parte de Lutero, del subjetivismo y la tolerancia de Erasmo. A lo largo de estos poco más de cien años (1524 – 1648) se va forjando una desconfianza en el escepticismo humanista premoderno y, sobre todo, una desconfianza en los incrédulos (Toulmin, 1990, p. 55), una desconfianza en quien no adopta fanáticamente uno de los dos bandos en disputa, y se forja también una necesidad de demostrar de manera incuestionable que la posición propia es la posición correcta, descalificando tajantemente las contrarias sin dejar lugar a relativismos y

mucho menos a la tolerancia. Cabe mencionar aquí que la propia intolerancia y fanatismo famosos de la Iglesia católica y su Inquisición, son producto también de este complejo proceso civilizatorio llamado Modernidad. Es decir, esta intolerancia y afán de persecución de la Iglesia católica es resultado del Concilio de Trento, como respuesta al peligro que sobre la posesión del poder en Europa significaba este nuevo movimiento protestante. La Iglesia católica adopta (al igual que el protestante) una posición fanática e intolerante para intentar así, defender el inmenso poder que había acuñado a lo largo de la Edad Media y que ahora se veía amenazado principalmente en el norte de Europa. Posición fanática y dogmática que se adopta como estrategia defensiva o de contraataque, pero que —como bien señala Toulmin— sería impensable en el catolicismo medieval de Tomas de Aquino⁴⁶ (Toulmin, 1990, p. 19).

Al hablar de que la era Moderna está fuertemente influenciada por la Reforma protestante, me refiero a una influencia intelectual e ideológica que recorría la Europa de punta a punta, sembrando el germen de la renovación y el racionalismo, y no meramente a proselitismos religiosos o a peleas entre bandos. Es decir, no importa la religión que abrigara un sujeto (como Descartes o Galileo que fueron fieles católicos), sino la influencia que había en su pensamiento de estas nuevas doctrinas en boga, como el individualismo y el racionalismo, ideas sobre las que ya hemos hablado.

Cuando se habla de Modernidad, se hace referencia —como señalé al principio de este capítulo— a un proceso de reforma cultural iniciado principalmente por pensadores como Descartes, Galileo y Hobbes. Como acabo de señalar, no es necesario que estos pensadores fueran forzosamente feligreses de alguna secta protestante para ver la influencia que la Reforma tuvo en su pensamiento, revisaré únicamente y de manera superficial el caso de René Descartes. Primero, el calvinismo es una doctrina

⁴⁶ Incluso el famoso “Caso Galileo” es el resultado no de “obscurantismos” ni “dogmatismos” medievales, me atrevería a decir que ni siquiera es un verdadero asunto de fe, sino el resultado de este ambiente de intolerancia y este espíritu de persecución con el que obraba la Iglesia católica, tratando de luchar de manera desesperada en contra de sus opositores, que al parecer día con día le ganaban terreno. Galileo en realidad cometió tres errores políticos: hablar sobre temas (astronomía) de los cuales sólo tenían licencia de hablar los dominicos y franciscanos y, por supuesto, contradecirlos; interpretar en su defensa, de manera distinta a la posición oficial católica, algunos pasajes bíblicos; y tercero, haber ridiculizado (o al menos aparentar haberlo hecho) al Papa Urbano VIII en su “Dialogo sobre los principales sistemas del mundo”: “... se ha alegado que las enemistades personales, el rencor de los opositores científicos de Galileo, y el odio de los Barbarini contra los Medicis, además de la creencia del Papa de que había sido puesto en ridículo de una manera oculta en el Dialogo condenado, fueron las verdaderas causas de los procedimientos contra Galileo; pero la verdad es que esas influencias hostiles habrían sido impotentes si no hubiera existido en esa época un espíritu intolerante que se complacía en la persecución” (Fisher, 1957, p. 466).

netamente francesa, es producto de la inteligencia y el espíritu de esta nación, y aunque su iniciador haya tenido que resguardarse en Ginebra para huir de la persecución, es indiscutible que su influencia penetró profundamente en el espíritu de sus compatriotas. Si bien, René Descartes fue educado por Jesuitas y siempre se mantuvo fiel a su doctrina religiosa de infancia y a su tradición familiar, es evidente la influencia que sobre él tuvieron las ideas reformistas protestantes, reforzadas al vivir la mayor parte de su vida en tierras de amplio florecimiento protestante como Holanda, Alemania y Dinamarca y, por verse rodeado de influyentes cristianos reformados como Isaac Beeckman o Johan Faulhaber. Por otra parte, basta echar una mirada superficial a su método para apreciar la influencia reformista.

Proponía, para comenzar, separar la teología de la filosofía (herencia humanista que ya mencionamos) y enseguida, desechar todo tipo de suposición o proposición proveniente de fuera, desechando toda autoridad, para de esta forma comenzar de cero con el examen de las intuiciones de la inteligencia humana, para así, partiendo de intuiciones claras y distintas, crear todo un sistema filosófico cuya espina dorsal es la razón deductiva e inductiva, es decir, la razón lógico-matemática. Podemos apreciar un rechazo a la autoridad aludiendo a las propias facultades intelectuales del sujeto, premisa medular del reclamo protestante; tenemos también la confianza plena en una facultad intrínseca humana que conducirá al sujeto hacia la verdad inmutable, la razón; y por último, tenemos el individualismo al que Descartes anima al no dar por sentada ninguna verdad ya establecida, proponiendo que el sujeto debe partir de cero con el análisis de sus propias intuiciones y así establecerlas todas, teniendo como único parámetro de juicio esa facultad racional compartida por todos los seres humanos.

La filosofía, según él [Descartes], no debe dar por sentada ninguna verdad, sino establecerlas todas; ni debe ser tampoco la esclava o auxiliar de las demás ciencias, sino que ella misma tiene el derecho de citar a todas a un examen ante su propio tribunal. ¿Quién no verá en esta transformación efectuada tanto en el carácter como en la posición relativa de la filosofía, la actividad tanto del humanismo como de la Reforma? (Fisher, 1957, p. 478).

Por ello, a pesar de los reclamos sobre el catolicismo de Descartes o Galileo, o aquellos sobre el inicio de la Modernidad en la Italia católica o en la Francia mixta, puedo con fiadamente asegurar que la raíz de este movimiento es la novedosa reinterpretación del credo judeo-cristiano, sin importar la ambigua persecución desatada entre católicos y las distintas sectas protestantes. Es por eso, que sin importar

realmente si alguien (Descartes, Galileo o alguien más) fue el primero en teorizar estas ideas fuera del contexto religioso, podemos asegurar que la mayor parte de la Europa de la primera mitad del siglo XVII estaba dispuesta a aceptar estas premisas, entronando a la racionalidad lógico-matemática como la virtud más valiosa del ser humano, repudiando las emociones como distractoras de la correcta deliberación y causantes de las disputas que tenían sumida en tanta miseria a la humanidad. Así, lo que en Descartes comenzó como una distinción teórica entre el “poder intelectual de la razón humana” y las “causas fisiológicas de las emociones”, se transformó rápidamente en una distinción práctica y avalada por la mayoría entre lo bueno (racionalidad) y lo malo (sentimientos e impulsividad) (Toulmin, 1990, p. 135).

De esta forma se abandonó el escepticismo humanista que dio lugar a este proceso civilizatorio, reemplazándolo con un estricto racionalismo que perpetuó el dogmatismo de las mismas guerras de religión, llevando la intolerancia también al plano de la intelectualidad. Rechazando cualquier tipo de relativismo conceptual, aceptando únicamente los conceptos universales y atemporales, sobre los cuales se pretendía obtener certeza en una época en que lo único seguro era la incertidumbre. Este cambio de actitud, esta devaluación de lo particular, lo contextual, lo temporal y concreto, fue —como asegura Toulmin— un pequeño precio a pagar por una teoría racional que asegurara objetividad universal y atemporal, sobre la cual fundar las futuras conductas y las acciones de la humanidad (Toulmin, 1990, p. 75).

La rígida concepción natural del modelo protestante, que —como vimos—, pretende que la realidad es asequible al intelecto humano de una manera única e inmutable para todos, demanda entonces que la filosofía abandone los estudios de caso, que deje atrás la casuística particular, y se enfoque en la búsqueda de conceptos abstractos, de ideas y principios generales a través de los cuales se dé cuenta de la estructura racional de la naturaleza, y a partir de ahí, únicamente deducir cada caso particular. Por primera vez, renegando del legado aristotélico, el análisis lógico fue separado de, y valorado por encima de, la retórica, el discurso, la argumentación y la ética (Toulmin, 1990, p. 75).

Aristóteles propone en el libro quinto de su *Metafísica* los cuatro principios (o causas) de las que depende una cosa, y que son el objetivo de un proceso racional integral. La causa material, o aquello de lo que algo está hecho; la causa formal, lo que el objeto es; la causa eficiente, o aquello que produce ese algo; y la causa final, o aquello para lo que

existe ese algo⁴⁷. De estas cuatro causas podemos observar, que las dos quizá más importantes se pierden en la subjetividad y pueden ser blancos de ideologías o profundas deliberaciones *ad infinitum*. Nos referimos a la causa formal: qué es realmente una cosa, qué es ese algo que estamos representando o —precisamente— cómo hacemos la representación de algo; y la causa final: para qué existe algo, cuál es la finalidad extrínseca de ese algo, de ese ente. Es aquí, de manera precisa, donde este nuevo empuje intelectual o académico realiza su corte. Se desliga de la deliberación filosófica escolástica sobre las causas formal y final de los entes y propone concentrarse únicamente en las causas material y eficiente.

Este proceso Moderno o Ilustrado, pretende imponer un escrutinio racional que sólo tome en cuenta lo material y lo eficiente, tratando así de evadir la incertidumbre (social y cultural que se ha mencionado), y la subjetividad de paradigmas al interpretar la realidad y su relación con los dogmas de fe. Opta por las causas material y eficiente porque son las únicas claramente evidentes que no dan pie a ideologías o subjetividades; son las únicas que se pueden cuantificar o medir, trasladando el constante fluir del mundo empírico a la estabilidad de la universalidad matemática; son las únicas que tienen un correlativo empírico, no dependen de la abstracción, el conocimiento o la fe, sino de la percepción —supuestamente⁴⁸ (para el hombre Moderno)— universal y homogénea. Y es por lo anterior, que estas causas son las únicas que se pueden —potencialmente— controlar, son las únicas que prometen entonces concretizar el designio divino de someter a la naturaleza quedando a completa disposición de la humanidad (McLuhan, 1991, pág. 88).

Así, observamos cómo la tarea de este nuevo movimiento intelectual fue olvidarse del *por qué* y el *para qué*, y concentrarse en descubrir los vínculos entre la realidad material cambiante, inestable y particular y, el razonamiento lógico-matemático inmanente y universal (Lafuente, 2007, pág. 284). Su interés fue concentrarse tan sólo en las causas material y eficiente para lograr un marco teórico único y universal que contrarrestara —como propongo— la tan peligrosa subjetividad imperante durante el siglo XVII. Esto dio por resultado una razón sesgada, una razón de un solo nivel, un razonamiento que tan sólo busca la causa y el efecto, la causa y su consecuencia (causa eficiente), dejando de lado cualquier otra pregunta sobre los antecedentes de dicha relación causa-efecto.

⁴⁷.- Aristóteles (1994). *La Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.

⁴⁸.- “Supuestamente”, pues hoy en día lo que más está en boga es la concepción de una percepción subjetiva cargada del bagaje conceptual del observador, concepción que se dispersa rápidamente desde la mitad del siglo XX gracias a los escritos de Hanson y Feyerabend.

Este movimiento intelectual propone como clave de la comprensión y dominio del mundo natural, evitar la interminable argumentación metafísica y centrarse —sin necesidad de *por qué* y *para qué*— únicamente en las causas concretas. Centrarse en lo material y por tanto cuantificable. Centrarse en lo cuantificable y por tanto predecible. Centrarse en lo predecible y por tanto manipulable.

Un elemento importante de esta concepción racional de la naturaleza es, como se mencionó, la reintroducción de los clásicos griegos y la posibilidad de leerlos de primera mano, particularmente *Los Elementos* de Euclides. Tenemos, por un lado, la concepción (proveniente como ya se señaló, de la particular interpretación de la doctrina protestante) de la naturaleza como organizada racionalmente, justo para que la facultad racional humana pueda interpretarla y así, ponerla a su servicio. Y por otro, que esta organización racional trasciende al cambio, a la mutación, por ello, se deben encontrar —racionalmente— los principios ocultos, generales, universales y atemporales que gobiernan a la naturaleza, para de ahí, deducir cada caso en particular.

Este último concepto se vio alimentado por la novedad del sistema axiomático que utilizó Euclides en su estudio de la geometría. Proponía, de manera novedosa (por lo menos novedosa para los habitantes de la Europa medieval), estudiar la geometría a través de un conjunto de principios o axiomas harto evidentes al sentido común, tanto que no necesitaban mayor explicación ni comprobación, y de ahí, tan sólo a través del racional rigor deductivo, demostrar cada caso particular presente en el estudio de esta área del saber matemático. A este sistema se le conoce como *sistema axiomático*, un conjunto de axiomas o principios iniciales que se dan por sentados sin más comprobación, de los cuales se parte para deductivamente, crear todo el cuerpo de conocimientos de una ciencia o práctica en particular.

Este sistema axiomático euclidiano encajó a la perfección con la nueva concepción del sujeto y de la naturaleza. Encajó a la perfección con la idea de una naturaleza, en el fondo, inmutable, regida por principios generales, universales y atemporales, que al encontrarlos jugarían el papel de los axiomas euclidianos, dejando a la razón lógico deductiva como herramienta para inferir los casos particulares. Estos sistemas axiomáticos tuvieron tal impacto en la Modernidad, que la mayoría de sus mejores exponentes utilizó este formato para plantear su visión de la realidad, tanto natural como es el caso de Newton y sus *principia*, como intelectual y matemática en la obra de Descartes, así como social en el caso de Hobbes y su *Leviatán*.

Debido a las particularidades de esta *cosmovisión* (no sólo Moderna como afirma Toulmin, sino también cristiana reformada), el sueño de esta era histórica, de este *Racionalismo*, se consagró en un gran sueño compuesto de tres elementos: la pretensión de un método racional infalible que proporcionara las verdades y toda la estructura de la naturaleza, logrando así poner realmente al servicio del hombre este mundo natural otorgado por Dios; el sueño de una ciencia unificada cuya espina dorsal fueran principios físicos aplicables a cualesquier contexto de investigación natural; y un lenguaje científico y exacto que nulificara los posibles errores y malentendidos producto de la manipulación humana y de la intercomunicación. Este gran sueño racional pretendía por ello, descontextualizar todo estudio científico, concentrándose tan sólo en lo general, en lo abstracto y universal, despreocupándose de las particularidades históricas y culturales. Siempre resguardándose (aunque no siempre de manera explícita) en el dogma de fe protestante de que la naturaleza es única, inmutable y decodificable y fue puesta ahí, para el provecho del *elegido* (no para el provecho de la humanidad —como este concepto puede significar contemporáneamente—, sino tan sólo para el provecho del verdadero cristiano que a través de su fe confirma ser parte de los elegidos a la salvación eterna) por lo que éste —a través de su razón— debía tener pleno acceso a ella.

Esta visión, de un trasfondo natural inmutable, compuesto de principios abstractos y generales, que llevó a Newton —como heredero inmediato de este proceso Moderno— a crear la cosmovisión más aceptada universalmente por más de trescientos años, creó también un modelo social igual de rígido e inmutable, con principios generales y abstractos, pero sobre todo, con jerarquías inamovibles. Visión social que establece ciertos poderes como eje central sobre el que giraban algunos otros de menor jerarquía, y así sucesivamente (en alusión a la cosmovisión física newtoniana), perpetuando por ello, un modelo social de clases y géneros (y posteriormente de razas) inamovible e incuestionable. Modelo social que hace referencia a la creencia de que la realidad es así porque así debe ser, remitiéndose al dogma (protestante por supuesto) de que así Dios creó al mundo y a la sociedad, y no es papel del creyente, ni cuestionar las determinaciones divinas ni mucho menos intentar cambiar o estropear el plan de Dios.

Meanwhile, Britain and the other European states consolidated their colonies overseas, in Ireland and America, Asia, Australia, and Africa. The horizontal mode of organization that covered the relations of classes and genders was extended to those of races. Patterns of discrimination invented at home were

reapplied to conquered peoples: racism became an expression of the God-given subordination of the colonized "inferiors" to their colonizing "betters". In themselves, of course, racial, sex, and class discrimination were not novel practices. Conquered populations had been enslaved, inheritance had been confined to the male line, populations had been trapped in the roles of hewers of wood and drawers of water often before. But the new cosmopolitical framework gave such discriminatory patterns a new respectability, implying that they were essential parts of God's Plan for nature and humanity (Toulmin, 1990, p. 134).

Aunque también se debe señalar que este nuevo método racional, que pretendía encontrar respuestas generales, universales e intemporales en la naturaleza misma, dio lugar a grandes cuestionamientos de los dogmas y creencias tanto protestantes como católicas, haciendo cada vez más incompatibles la ciencia y la teología. Si bien esta filosofía natural, este cuestionamiento empírico a la naturaleza, puso en duda muchos supuestos del dogma judeo-cristiano, nunca puso en duda toda esta cosmovisión “newtoniana” del mundo natural y social, nunca puso en duda esta reinterpretación del sujeto y su realidad. Realidad ya establecida, rígida e inmutable, individualista, egoísta y con marcadas jerarquías, en la cual el sujeto no es parte de la naturaleza, sino que ésta es tan sólo materia prima puesta a su plena disposición, materia prima lista para ser analizada racionalmente, decodificada y, posteriormente, explotada sin miramientos.

From its start around 1700, then, the idea of "traditional values" was an instrument of conservative rhetoric. In medieval Christianity, people lived happily with an Aristotelian idea of "prudence", in which it was not just needless but foolish to impose a single code of moral rules -a code that ignored the crucial difference between abstract problems in a theory like geometry, and concrete problems of moral practice. The scaffolding of Modernity was used to rationalize respectable moral and social doctrines that had hitherto been merely the "rigorist" extreme of an acceptable spectrum: in this way, the educated oligarchy used its social power to reinforce its position in a self-serving way (Toulmin, 1990, p. 136).

Pues bien, lo que tenemos es un esquema conceptual de los fundamentos de la era Moderna, fundamentos que dieron lugar a una radical transformación de la realidad, tanto social como material, construyendo la imagen del mundo —principalmente occidental— en el que la Modernidad transformó literalmente el modo de vida del sujeto

occidental, transformó su concepción del mundo y de él mismo; transformó su cultura, su producción académica y artística; transformó su forma de concebir las fuerzas naturales logrando así controlarlas. Transformó completamente la ciencia y la tecnología, lo que dio por resultado un drástico cambio en la apariencia del mundo; transformó las relaciones interpersonales, creando una sociedad intolerante e injusta, perpetuando la desigualdad tanto de clases como de género y raza; transformó la forma de producción y con ello las relaciones laborales; transformó el mundo económico haciendo posible un mercado abierto y libre de restricciones; transformó a las naciones y a las relaciones internacionales.

En fin, transformó completamente la realidad del sujeto de los siglos XVII, XVIII y XIX. Pero principalmente, transformó la forma de pensar y comportarse, transformó la forma en cómo el sujeto se concebía a sí mismo cambiando, por tanto, la forma en la que pensaba y actuaba, sembrando en su conciencia una particular idea del mundo como ajeno a él mismo, como materia prima inagotable que ha de explotarse. Esta transformación Moderna del intelecto humano, sembró en el sujeto una apatía por lo ajeno, un afán de lucro y avaricia, un individualismo y un egoísmo, en fin, sembró en el sujeto la ética capitalista y la particular visión Moderna del mundo, forma de pensar y comportarse en la cual se encontraba el germen del *sujeto tecnocientífico*.

ETHOS MODERNOS

Pero el problema de la Modernidad, es que en su seno se encuentran grandes contradicciones, que han sido denunciadas y han salido a flote contemporáneamente, en nuestra llamada —por algunos— era post-Moderna. Una de estas contradicciones podría ser el fomento del individualismo en contra del comunitarismo, aun cuando el sujeto es cien por ciento dependiente de su comunidad, depende de sus relaciones interpersonales y —en realidad— se define en base a ellas. Otra contradicción sería, la concepción de una realidad natural ajena al sujeto, un mundo natural inagotable que se encuentra en una categoría inferior y muy distinta a la categoría humana, supuestos que se han vuelto absurdos en nuestra era post-Moderna. Otra contradicción importante, sobre la que hace especial énfasis Bolívar Echeverría en su libro *La Modernidad de lo Barroco*, es la

contradicción económica que atestigüamos en una economía de libre mercado. Contradicción entre una economía que *debería* tener como fundamentos la relación producción/consumo producto de la relación trabajo/disfrute, pero que en el libre mercado tiene como eje central la relación valorización/acumulación, que despoja de su verdadero sentido a la producción fruto del trabajo humano, y arrebató el valor no sólo de los productos, sino también del propio trabajo humano, despojándolos de su valor pero al mismo tiempo asignándoles uno ficticio que el libre mercado estipula.

Esta era Moderna se caracterizó también, por la colonización europea del resto del mundo, desde América y África hasta el Lejano Oriente y Oceanía. Colonización que impuso esta cosmovisión moderna al resto de la humanidad, imponiéndola a la fuerza sin importar las distintas concepciones o cosmovisiones de la realidad. Imposición que resultó contradictoria también pues sólo unas pocas culturas (las de Europa septentrional) tenían arraigados los dogmas de fe que —como vimos— justificaban racionalmente esta cosmovisión Moderna, la cual resultaba inverosímil para quien no partía de dichos supuestos. Haciendo chocar así, dos cosmovisiones totalmente contradictorias, por un lado esta visión Moderna de contraposición del sujeto y la naturaleza, situando a ambos en categorías muy distintas y jerárquicamente subordinadas, y por otro, la llamada cosmovisión “oriental” o de mimetización con la naturaleza, que entiende a la humanidad como parte de esa misma naturaleza, por lo que no existen jerarquías, sino tan sólo equilibrios. Esta última contradicción, ha sido el abismo que los habitantes de los países colonizados (particularmente los habitantes de la América Latina) han tratado de salvar durante largos y tormentosos quinientos años, a través de este penoso proceso llamado mestizaje (Echeverría, 2005, p. 30).

Echeverría entonces, propone que existen cuatro “ethos” o “lógicas” que se han desarrollado para poder lidiar con estas contradicciones propias del mundo Moderno. Cuatro formas de entender y afrontar la realidad que unos pocos imponían y la mayoría debían aceptar. Lógicas o ethos que servían de principios fundamentales al tratar de justificar (o por lo menos soportar) estas contradicciones mencionadas: el ethos realista, el clásico, el romántico y el barroco.

Tenemos entonces, que existen distintas *lógicas* o *formas* modernas de concebir la realidad, la primera de ellas sería esta visión que hemos esbozado aquí como propia del cristiano reformado de los países septentrionales, tiene sus bases en la ética protestante producto de la llamada Reforma luterana y calvinista y se concreta en el liberalismo y capitalismo reinantes desde el siglo XVIII hasta la fecha.

La asociación entre ética protestante y capitalismo, sumada a la convicción de que es imposible una modernidad que no sea capitalista, ha llevado a la idea de que la única forma imaginable de poner un orden en el revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas de la sociedad humana es la que viene dictada por la "ética protestante". Sin embargo, un examen más atento de la historia del capitalismo, de aquello respecto de lo cual la ética protestante revela ser más realista, más adecuada o acorde, muestra que éste ha sido susceptible de otras aceptaciones y otros acuerdos, sin duda menos realista, pero no menos reales (Echeverría, 2005, p. 109).

Este ethos capitalista podemos llamarlo *realista*, porque considera que la realidad por fuerza *es* así y *debe ser* así, acepta abiertamente las consecuencias de los procesos de producción y consumo del capitalismo negando cualquier contradicción que aquí pueda ocurrir, y ve en las características comerciales reflejado el comportamiento positivo o *real* de los ciudadanos y sus comunidades. Por otro lado, tenemos otra forma de percibir la realidad, ésta —siguiendo la nomenclatura de Echeverría— puede denominarse *clásica*, la cual no niega la contradicción del mismo hecho capitalista, identifica perfectamente los problemas que conllevan los procesos de producción/consumo capitalistas y la contrariedad de la valorización del mismo valor de los bienes, pero la acepta abnegadamente y la considera como inmodificable, teniendo sólo la resignación como camino de vida.

Una tercera forma de concebir la realidad, es —según Echeverría— el ethos *romántico*, que también percibe la contradicción propia del mundo moderno capitalista, pero la niega y se resiste a aceptarla, es romántica porque vive en esta continua negación que le proporciona calma y tranquilidad, viviendo en un mundo imaginario de añoranza en el cual esta contradicción no existiría. Tenemos, por último, al ethos *barroco*, que al igual que el clásico, reconoce como inevitable la contrariedad del mundo capitalista, pero no la niega como lo hace el romántico, sino que se resiste a aceptarla, es la actitud de rebeldía del que se reconoce impotente ante una realidad determinada pero que no le satisface. Realidad con la cual no está de acuerdo y por ello únicamente le resta quejarse e incorporar esa actitud de rebeldía e inconformidad a su forma de percibir la realidad, para de esta manera reinventarla en toda su contrariedad, reinventar la realidad —sin negar la contradicción Moderna— para de esa manera reinventarse a sí mismo. Digamos que ésta última es la opción absurda del que no tiene más que dos posibles elecciones, pero no quiere tomar ninguna de ellas y vive

constantemente en esa realidad rebelde, debe elegir entre trabajar como explotado de alguien más o morir de hambre, no elige ninguna y reinventa el modo de vida de muchos de los habitantes del llamado “tercer mundo” (Echeverría, 2005, pp. 89-90).

Podemos apreciar entonces, que este ethos realista es la lógica con la que opera el sujeto tecnocientífico que revisamos en el capítulo anterior. El sujeto tecnocientífico no tiene más razón que la razón pragmática y de transformación de la realidad, considera a la naturaleza como materia de consumo inagotable, y no tiene tiempo ni interés para preocuparse por algún asunto que no sea su propio beneficio. El sujeto tecnocientífico es, entonces, un producto de la Modernidad y lidia con las contradicciones de esta particular cosmovisión simplemente ignorándolas, simplemente evitando pensar en ellas, creyendo que el mundo es así porque así debe ser. Incluso, creyendo que esta es la mejor forma posible en que se puede presentar la realidad, no ve —por lo tanto— contradicciones en su cosmovisión y camina ciegamente hacia la autodestrucción que la era post-Moderna se ha cansado de predecir.

La característica primordial de esta ética capitalista o *realista* es esa necesidad de racionalizar la realidad, considerando esta racionalidad como la herramienta poderosa que conducirá al sujeto a aprehender verdades eternas, universales e inmutables, reduciendo la esencia del sujeto, la especificidad de lo humano, a esta facultad que — desde mi punto de vista— es mal interpretada. Reduce lo humano a esta capacidad de relacionar causas y consecuencias para así predecir acontecimientos que permitan la dominación de esa misma realidad, reduciendo —una vez más— esta capacidad racional a su aplicación práctica, a la práctica puramente técnica, reduciendo la razón humana a su facultad “instrumentalizadora” del mundo, “instrumentalizadora” de la realidad (Echeverría, 2005, p. 151).

Y por otro lado, esta necesidad de racionalización, esta tendencia a intentar encontrar relaciones causales en todo lo percibido, genera una sensación de desapego a la realidad misma, se le ve como lo ajeno que se encuentra ahí desafiando al sujeto, desafiando a la humanidad, retándola a encontrar esas relaciones causales para de esa forma poder manipularla y así evitar que ella manipule al sujeto. Sensación que crea un estado interno de ansiedad por lo venidero, una necesidad de comprobar y contrastar las inferencias causales que se sintetizaron por medio de esta práctica racional, por lo que se ve al presente como algo ajeno, anhelando siempre el futuro, lo que está por suceder, se crea pues una sensación de desapego a la realidad actual, al presente del sujeto y su sociedad. Sensación de desapego, sensación de lo efímero del tiempo, que intenta ser

compensado —según argumenta Echeverría— a través del consumismo, a través de la obtención de valores de uso, intentando desesperadamente asir el presente que se escapa fugazmente sin siquiera haberlo percibido. Consumismo que pretende crear una *sensación artificial* de estabilidad, compensando esa *sensación natural* de premura ante lo efímero del tiempo, ante la constante necesidad de despreciar el presente anhelando lo venidero, anhelando los acontecimientos futuros que el destino le depara al sujeto⁴⁹.

Lejos de centrar su perspectiva temporal en el presente, la modernidad progresista tiene el presente en calidad de siempre ya rebasado; vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, el presente sólo tiene en ella una realidad virtual, inasible. Es por ello que el "consumismo", cuya gestación analizó Benjamin en el París del siglo XIX, puede ser visto como un intento desesperado de atrapar un presente que ya amenaza con pasar sin haber llegado aun; de compensar con una aceleración obsesiva del consumo de más y más valores de uso algo que es en sí una imposibilidad de disfrute de uno sólo de los mismos (Echeverría, 2005, p. 153).

Lo que lleva a la concepción de que el tiempo se escapa, de que es fugaz, y de que con él se va la oportunidad de vivir la vida misma, que —como vimos— para el cristiano reformado se remite a honrar a Dios. El significado de la vida para el protestante es ese, honrar a Dios y seguir sus designios para así conservar su lugar como elegido en la vida eterna. Pero, como también vimos, el único camino aceptable para honrar a Dios —para el cristiano— es el trabajo cotidiano, el esfuerzo laboral que responde al mandato otorgado a Adán al ser expulsado del paraíso, por lo que el tiempo —como vida misma— se vuelve trabajo, se vuelve camino o vía para honrar a Dios, por lo que se concibe como tiempo productivo, como producción de bienes, como trabajo cotidiano. Y es éste, el único sentido que el cristianismo encuentra en el tiempo, tiempo de vida traducido en tiempo productivo, tiempo de trabajo como el cumplimiento de sus obligaciones morales y religiosas, descalificando todo lo relacionado con el tiempo improductivo, la holgazanería, la contemplación, la fiesta.

Pero, si el sujeto tecnocientífico es producto de la Modernidad y comparte una lógica o ethos con los liberales y capitalistas que han estado presentes desde hace más de trescientos años, ¿porqué no había existido un sujeto tecnocientífico antes de la segunda mitad del siglo XX? Lo que había existido desde el comienzo de la era Moderna eran

⁴⁹ Para ver más sobre consumismo y enajenación, remitirse a: Nava, A. (2011). *El Problema de la Libertad en Tiempos Tecnocientíficos* (Tesis de maestría no publicada). UPV/EHU. España.

los ancestros del sujeto tecnocientífico, sus antecedentes; sujetos dominados por este ethos realista pero que no habían tenido la oportunidad de vivir el *entorno* tecnocientífico. Como mencionó Eric Hobsbawm, hasta antes de la segunda mitad del siglo XX la ciencia era algo ajeno a la vida cotidiana del sujeto. La ciencia y la tecnología no habían creado entorno y sólo estaban presentes en su forma teórica en algunas disciplinas del quehacer humano como la medicina, pero no se encontraban presentes como mercancías que inundan un mercado y marcan el ritmo de vida de una sociedad, no se encontraban como productos de consumo que definen el estilo de vida de la realidad contemporánea. El sujeto tecnocientífico no pudo existir hasta finales del siglo XX y principios del XXI porque este sujeto no sólo es el sujeto Moderno dominado por el ethos realista, sino el sujeto dominado por esta lógica, más la concreta tecnificación de su realidad, es decir, el sujeto tecnocientífico existió hasta que fue posible conjugar la ciencia y la tecnología con el sistema capitalista, creando así un entorno, una realidad tecnificada en la que el mismo sujeto se vuelve un elemento técnico ligado a cálculos y predicciones, hasta que el sujeto se convierte en un engranaje más de esta maquinaria tecnocientífica.

Por otra parte, el ciudadano demócrata republicano no es tal cual un producto Moderno. Es decir, el ciudadano demócrata que exige el liberalismo (que veremos en el próximo apartado), dominado por este ethos realista, es un producto netamente Moderno. Pero el ciudadano demócrata republicano (que aquí nos interesa) es, de alguna forma, ajeno a este proceso civilizatorio. Este ciudadano que exige el republicanismo tiene sus raíces conceptuales, como sabemos, en el periodo clásico ateniense, y tiene una base práctica en la tolerancia del escepticismo humanista premoderno (en donde también podemos incluir a los Renacentistas italianos como Poliziano, Petrarca y Maquiavelo). De igual forma, esta conducta propia del ciudadano republicano, es decir, esta *virtud cívica* de la que ya hemos hablado, la podemos encontrar en diversas comunidades y culturas ajenas a este proceso civilizatorio Moderno u occidental. Podemos encontrar una tendencia comunitaria y no individualista; una tolerancia y escepticismo intelectual, en contra del totalitarismo racionalista; una primacía del *bien común* sobre el beneficio propio, definición del egoísmo característico de la Modernidad.

En fin, estas características que componen la virtud cívica democrática no son exclusivas de un cierto periodo histórico, ni de un mismo proceso civilizatorio, sino que son características propias de la misma evolución de las sociedades humanas, pero que,

a veces se ven opacadas u oprimidas por periodos históricos o procesos civilizatorios como el que aquí nos ocupa, la Modernidad.

Lo que sí podemos encontrar en la Modernidad, siguiendo la argumentación de Echeverría, es que una de estas lógicas que surgen para lidiar con las contradicciones de este periodo histórico, conjugada con el esencial comunitarismo católico, crean un ambiente propicio para la virtud cívica democrática. El ethos barroco de los países católicos “tercermundistas”, según Echeverría, presenta características de rechazo y rebeldía al programa Moderno, conjugando entonces, comunitarismo, tolerancia, primacía del bien común y abnegación. Podemos decir entonces, que tendríamos una virtud cívica democrática producto de la Modernidad.

Vamos a revisar, siguiendo tanto las argumentaciones de Echeverría como las de que existe un ciudadano demócrata en este proceso civilizatorio, el ethos barroco tercermundista y su conjugación con el catolicismo Moderno (o contra-Reformista), pero señalando tajantemente un par de elementos. Primero, que para nada pretendo que esto se convierta en una confrontación protestantismo-catolicismo, pues, como señalé, el ciudadano demócrata tiene una pluralidad de fuentes y no puede reducirse a una teoría religiosa y, sobre todo, que el catolicismo sólo es una influencia en el desarrollo de este ethos barroco, y no la fuente primordial. Y segundo, que tampoco pretendo señalar aquí que el ciudadano demócrata sea característico de algún contexto geográfico o social específico (como América Latina o el “tercer mundo” en general), ya que —como señalé— tiene una pluralidad de contextos y no puede ligarse a uno sólo, ya sea éste histórico, social o cultural y por otra parte, que considero que en realidad no existe en este mundo ningún ejemplo del verdadero ciudadano demócrata, sino que este es un sujeto ideal producto de la especulación filosófica (al contrario del sujeto tecnocientífico que es un sujeto empírico). Únicamente señalaremos que dentro de este proceso civilizatorio Moderno, existe una lógica o ethos capaz de albergar esta particular virtud cívica democrática, sin necesidad de negar a la misma Modernidad.

Tenemos entonces a la lógica o ethos barroco como esa actitud de rebeldía ante lo impuesto involuntaria e inevitablemente, como una de las maneras de afrontar la impotencia hacia las condiciones ajenas inevitables. Condiciones que no están legitimadas por la razón⁵⁰, la cultura ni la religión propias de una sociedad, pero aun así

⁵⁰ Me refiero a la razón propia de las sociedades no protestantes, pues la razón no es esa herramienta trascendente que proporciona respuestas verdaderas y universales, sino que proporciona respuestas relativas al sujeto y a un contexto socio-histórico determinado. Para ver más sobre pluralidad racional

son las condiciones que imperan y que forzosamente se tienen que enfrentar, por lo que este ethos se reinventa esas condiciones, sin cambiarlas, únicamente se las reinventa, reinventa la forma de concebir dichas condiciones. Es la actitud de no aceptar lo dado pero adaptarse a vivir con ello, es la actitud del continuo rebelde.

Es esa actitud paradójica del esclavo que no acepta su esclavitud y se sabe libre dentro de sí mismo, pero no puede negar la fría cadena que lo mantiene sujeto por el cuello. No puede evitar su jornada laboral cotidiana en favor del enriquecimiento de algún tercero al que por necesidad debe llamar “amo”, es esa actitud de someterse a las condiciones capitalistas y de mercado que ofrece la realidad moderna, pero manteniéndolas siempre como inaceptables y ajenas. Es un ethos que se reinventa las condiciones capitalistas, que les otorga —por no poder cambiarlas— un nuevo significado, otorgándole a las cualidades primordiales para el ethos realista, una importancia de “segundo grado”, relegándolas de lo más importante a lo trivial, a lo casual, a las características secundarias que vienen por añadidura a todo fenómeno sustancial. Y estas cualidades reinventadas son esa necesidad por el trabajo, la producción de bienes y el enriquecimiento que —como vimos— son esenciales en la lógica o ethos capitalista, condiciones que —al igual que el esclavo— la conducta barroca debe inevitablemente concretar, pero sin tomarlas por lo esencial del sujeto, sino como los elementos secundarios o triviales que forzosamente debe llevar a cabo por imposición. Son elementos que no determinan la conducta ni el significado de la vida del sujeto pero forzosamente debe enfrentarlos, por lo que los mantiene siempre como lo ajeno, como la atadura impuesta, como lo no racionalmente justificado y por ello, como lo inaceptable (Echeverría, 2005, p. 39).

Para comprender mejor esta lógica no “tradicional”, no realista, debemos prestar atención a la constitución misma de las sociedades meridionales o, para puntualizar más, de las sociedades tercermundistas, principalmente las latinoamericanas. Debemos tomar en cuenta la naturaleza cultural producto de la intervención europea en estas regiones, la devastación de las culturas propias así como la masacre masiva de pueblos, la imposición cultural y principalmente religiosa del credo católico, el amalgama ético-religioso que esto produjo, la servidumbre a que estos pueblos han sido sometidos a lo largo de todo el proceso colonial, así como el arduo y devastador

remitirse a: Nozick, R. (1995) *La Naturaleza de la Racionalidad*. Barcelona: Paidós. Y, Nava, A. (2011). *El Problema de la Compatibilidad entre Tecnociencia y Democracia* (Tesis de maestría no publicada). UNAM. México.

mestizaje que han tenido que afrontar. Factores que han mermado principalmente la identidad de estas comunidades, a tal punto de no saber realmente quiénes son, de dónde provienen, y por ello, no saber quién es el *yo* y quién es el *otro*, sin saber qué rasgo característico tomar como elemento identificativo de los que se denominan *nosotros*, y así diferenciarse de *aquellos* o *ellos*, de los *otros*. Son producto de una identidad nueva (aun no acabada ni esclarecida totalmente) que ha sido resultado de este choque cultural, ideológico. No pueden aferrarse al pasado prehispánico casi desconocido y olvidado, como tampoco pueden suponer —por razones harto evidentes— que son iguales que el europeo, que piensan igual o que perciben la realidad de la misma forma, por lo que están inmersos en una vorágine de inseguridad, de desconfianza, de recelo, que indudablemente influye al tratar de responder cómo habrán de comportarse ante la realidad que se manifiesta frente a ellos.

Son el resultado de una imposición de condiciones, de ideas que fueron impuestas a toda una sociedad, principalmente en terreno religioso. Por ello —al igual que cuando se analizó el protestantismo— son ideas esenciales para entender la conducta de un sujeto, de su comunidad, recalcando que este catolicismo no puede entenderse como una doctrina romana homogénea, sino como el resultado de una amalgama cultural, de una sincretización entre dogmas, concepciones y culturas diametralmente opuestas, resultado que tuvo que enfrentarse —en la modernidad— nuevamente con una imposición de condiciones lo cual derivó —como propongo— en una salida alternativa. Derivó en una forma de concebir la realidad consciente de las contradicciones de la misma, que se somete a ellas pero considerándoles como algo ajeno, algo extraño que está ahí y que hay que enfrentarlo, pero haciéndolo a un lado, trivializándolo, concediéndole vital importancia a otros elementos no propios de esta lógica capitalista, una actitud barroca propia del rebelde.

Entonces, en el tercer mundo católico la forma arraigada y difundida de percibir la realidad es esa actitud rebelde y de rechazo a la incongruencia capitalista, es ese ethos barroco que reinventa la realidad moderna otorgando distintos valores y prioridades a los elementos que la componen. Y esta actitud tiene su fundamento en el catolicismo, pero particularmente en el movimiento Contra-Reformista producto del Concilio de Trento. En ese proyecto de renovación y modernización de la sociedad católica emprendido principalmente por la Compañía de Jesús, que promovía profundamente la idea de lo colectivo, la idea de la necesidad de una Iglesia como institución mediadora entre el creyente y su salvación eterna, la idea de una participación conjunta en la fe, la

idea de la comunidad como un sólo yo. Ideas que los seguidores de Ignacio de Loyola se encargaron de difundir a lo largo y ancho de todo el territorio colonial de España y Portugal, desde la llegada de los primeros jesuitas a la Florida en el siglo XVI hasta su expulsión a finales del XVIII por medio de las reformas borbónicas.

La diferencia entre el estilo barroco de los países septentrionales y el de los meridionales depende sin duda del grado muy diferente en que el ethos barroco predomina sobre los otros ethos modernos, o se subordina a ellos, en las vidas sociales respectivas. Pero no hay que olvidar que mucho de lo característico del barroco meridional se debe al hecho de que —de manera bastante parecida a lo que aconteció con el realismo en el mundo contemporáneo organizado por el "socialismo real"— fue algo así como el estilo oficial de la Iglesia Católica después del Concilio de Trento, un elemento clave de la propaganda fide de la Compañía de Jesús y su proyecto de renovación del catolicismo y de modernización católica de la sociedad (Echeverría, 2005, p. 95).

Dichas reformas (borbónicas por parte de Carlos III) fueron el comienzo de esta nueva imposición, la imposición de la realidad moderna, de la realidad capitalista y racionalista con todas sus contradicciones, pero que se encontró con una amalgama cultural distinta a las de las comunidades cristianas septentrionales. Se encontró una amalgama cultural que respondió de una forma diferente ante estas condiciones de producción y explotación, de racionalización y de concepción de la realidad, propias de la Modernidad capitalista. Condiciones culturales que tenían profundamente arraigada —al contrario que el protestante— la idea de la necesidad de una comunidad, necesidad que implicaba la misma salvación del alma pero ya no de forma individual y aislada, sino a través de una experiencia mística colectiva encabezada por un representante directo de Cristo en la tierra (el Papa) y una institución coordinadora de esta experiencia y por tanto mediadora entre el alma y su salvación, la Iglesia católica, apostólica y romana.

La utopía de una modernidad católica, defendida desde el Concilio de Trento por los seguidores de Ignacio de Loyola, pretendió, hasta su fracaso definitivo en el Siglo de las Luces (o de la Revolución Industrial), oponer a la marcha caótica e injusta de la vida social moderna —dinamizada por el progreso de la producción y la circulación de los bienes— la acción de un sujeto capaz de

interiorizarse en esa marcha, de dotarla de sentido y de guiarla hacia el bien: la Iglesia (Echeverría, 2005, pp. 112-113).

Y estas características socio-culturales y morales que había difundido la Compañía de Jesús, principalmente a través de la educación (elemento clave de su *propaganda fide*) propiciaron que las reformas capitalistas Modernas fueran vistas como algo ajeno, algo sin ninguna coherencia lógica, pues la salvación del alma no dependía únicamente de la conducta individual, no se podía salvar el alma sin la mediación eclesiástica. Dios a través de su hijo repartía su gracia de manera colectiva, y el trabajo cotidiano para nada era la única ni la mejor forma de honrarle, por lo que resultaba incoherente esta apatía, este desinterés, esta racionalización de la avaricia, este egoísmo propio del protestante. Sin embargo, estas reformas capitalistas fueron impuestas violentamente, sin consenso ni opinión, por lo que al encontrarse el sujeto inmerso en esas condiciones le surgen distintas formas de interpretar esa realidad, entre ellas la barroca, que como ya se dijo, es una forma contradictoria y paradójica de enfrentarla pero rechazando al mismo tiempo dichas condiciones inevitables.

Esta actitud de rebeldía y rechazo conlleva —como se señaló— la necesidad de reinventarse el mundo pero sin pretender cambiarlo o negarlo, es esa necesidad de reinterpretarlo alegóricamente para así poder compaginar lo incompatibles, las contradicciones capitalistas con las ideas comunitarias y colectivas del catolicismo difundido por la Compañía de Jesús. Teatralidad absurda y contradictoria de intentar representar algo que a su vez representa lo contrario, intentar alegóricamente rescatar su realidad moral y lógica pero sometida a las condiciones contradictorias capitalistas. Intento que pretende, no negar, sino “neutralizar” dicha contradicción para así hacer llevadera esta convivencia irracional, para intentar seguir viviendo bajo su lógica y ethos arraigados cultural y dogmáticamente pero bajo las condiciones sociales, económicas y laborales de la Modernidad capitalista (Echeverría, 2005, p. 176).

Es pues, esa necesidad de representar al mundo de una forma distinta en la cual estas contradicciones se difuminen o neutralicen, en la cual elementos excluyentes convivan, en la cual se pueda ser libre a pesar del grillete en el cuello. Es esa necesidad, que se exporta a todos los ámbitos culturales incluyendo el arte, de representar lo que *es* a través de lo que no *es*, de difuminar los límites de la realidad y la fantasía, esa pretensión del artista de exagerar la “estetización” de su obra sin negar la realidad pero al mismo tiempo sin aceptarla tal como le aparece a sus sentidos, para de esa forma hacer valer su propia realidad aunque sin imponer una distinta, sin negar la realidad en

la cual se encuentra inmerso, que sería la solución del ethos romántico que mencionamos anteriormente, pero no del barroco que sí se enfrenta con esa realidad (Echeverría, 2005, p. 195).

Y, precisamente, esta reinención o reinterpretación alegórica del mundo tiene sus bases en la concepción no determinista de la realidad, en la concepción de lo no estático ni inmutable, sino en la concepción del continuo cambio y del eterno fluir propia de las llamadas culturas “orientales” que, a la par del ideal colectivo y comunitario católico, y de la experiencia mística colectiva —propuesta por los jesuitas— que gira en torno a la Iglesia, resignifican la idea del tiempo para el sujeto. Le dan un nuevo significado no encadenándola a la idea de la producción como el protestante, sino a la idea de la contemplación, a la idea de la convivencia y de los rituales colectivos, es la idea de honrar a Dios por otras muchas vías aparte del trabajo y la acumulación de bienes.

Este ethos barroco define la vida de honra y alabanza a Dios distinto que el ethos realista del protestante, otorgándole primacía no al tiempo de trabajo o productivo sino al denominado improductivo, ese tiempo que el sujeto emplea para la adoración de Dios y su obra natural, así como para los rituales y festividades colectivas pues —como se indicó— la gracia divina para el católico se reparte colectivamente, y de igual forma, el tiempo dedicado al arte, al arte como alabanza y honra de Dios. Y son estas características pasivas ante el trabajo y esta importancia del tiempo improductivo lo que definen al católico a los ojos del protestante, lo que lo definen como holgazán, banal e idólatra. Y es pues, este ethos barroco el que tiene que reinventarse la realidad para hacer compatible estas características propias de su moral, esta necesidad de tiempo improductivo empleado en adoración y contemplación, en arte y en fiesta popular, con la necesidad imperante de las relaciones laborales y comerciales Modernas. Con la idea impuesta de honrar a Dios únicamente a través del esfuerzo laboral cotidiano, realidad que no puede negar ni abstraerse de ella, sino que tiene que afrontarla a la manera rebelde, a la manera barroca. Siendo forzosamente parte de estas relaciones de explotación pero trivializándolas, refugiándose siempre en lo más importante para este ethos, aquello que le brinda la seguridad colectiva que el individualismo capitalista pretende arrebatarle, el tiempo improductivo compartido con su comunidad. Tiempo improductivo materializado en la adoración y la contemplación religiosa, en el hacer y apreciar arte a través de todas sus manifestaciones, y en la continua fiesta popular.

Tenemos entonces, en el ethos barroco de los países católicos tercermundistas, una estructura socio-cultural muy distinta a la descrita anteriormente, propia de los países

septentrionales protestantes. Nos encontramos aquí, con una lógica que gira en torno a una idea de comunidad abarcadora y única, de la cual todos forman parte y dependen entre sí, idea de comunidad arraigada —como vimos— por el catolicismo y su necesidad de mantener a la Iglesia como institución, peleando en contra de la posición protestante que hacía parecer obsoleta la necesidad de una institución eclesiástica.

Este ethos, absorto en su idea comunitaria de dependencias y jerarquías⁵¹, refleja un pluralismo de roles, dependencias y encadenamientos, que señalan la importancia de cada elemento en la composición del todo. Se hace énfasis pues, en esta necesidad de pluralidades, y en la pluralidad de sujetos que las satisfacen, siempre observando a la comunidad como un todo del cual el individuo forma parte. Podemos observar también una actitud, tal vez dogmática en cuestiones de fe y religión, pero escéptica y tolerante al nivel intelectual. Este escepticismo y tolerancia es producto de la misma imposición a la que fueron sometidos estos pueblos, es producto de esta actitud de rebeldía en contra de la imposición de una cosmovisión ajena, que da por resultado —como vimos— la reinención de la realidad, reinención absurda que no niega dicha cosmovisión, pero contradictoriamente se rehúsa a aceptarla. De esta actitud de rebeldía se desprende que los conceptos universales, atemporales y generales, no adopten un estatus dogmático como en el caso del ethos realista, y no se entrone a la racionalidad⁵² como la constructora indiscutible de “verdades absolutas”. Por el contrario, lo que se produce es una desconfianza sobre lo universal, lo general y lo atemporal, se desconfía del elemento exógeno que intenta imponer condiciones argumentando racionalidad, universalidad, ..., cientificismo.

Por otro lado, producto también de las particularidades de la doctrina católica, principalmente de su interpretación del Nuevo Testamento y del sacrificio de Cristo, esta lógica Moderna que hemos denominado barroca, alberga la abnegación como uno de sus dogmas fundamentales. Como señalamos, este ethos se encuentra primordialmente en las naciones tercermundistas que otrora tiempo fueron colonias europeas, por lo que sus habitantes fueron acostumbrados a la servidumbre, al despojo de todo bien, a la humillación y a la injusticia, por ello, se fue arraigando la idea de las

⁵¹ En este punto hay que tener cuidado pues, este ethos gira en torno a la idea de una comunidad necesaria e indispensable, pero siempre con jerarquías y desigualdades, es decir, este ethos está lejos de reflejar la comunidad ideal igualitaria y sin discriminaciones, sólo señalamos que la necesidad primordial es la comunidad, en contra del protestantismo en el cual el individuo es lo más importante.

⁵² Precisamente porque ésta es el arma que la Modernidad empuña al momento de imponerse violentamente, la razón es la justificación que el sujeto Moderno tiene para imponer su cosmovisión y por ello su juego y sus reglas.

propiedades y bienes pasajeros. Este sujeto tercermundista no encontraba el sentido trascendente de la propiedad privada al que aboga el sujeto Moderno, para él los bienes van y vienen a decisión de fuerzas totalmente ajenas a su comprensión, por lo que, de alguna manera, no siente apego a estos bienes materiales y no considera la peor desgracia perderlos. Por su parte, la doctrina católica niega la “justificación tan sólo por la fe” que defiende el protestante, asegurando que sólo las “buenas obras” a favor del prójimo aseguraran la salvación eterna, por lo que se arraiga aun más —en este sujeto barroco— el desprendimiento de lo material a favor de los demás miembros de la comunidad, sentimiento de abnegación que se ve reforzado al recordar el sacrificio de Cristo por la humanidad.

Tenemos pues, dentro de este ethos barroco producto del catolicismo y el tercermundismo, un pluralismo contrario al individualismo del ethos realista; una tolerancia y escepticismo que se contraponen al racionalismo totalitarista e impositivo de la era Moderna; y por último, un sentimiento de abnegación, de ayudar al prójimo, de dar lo propio en beneficio de lo ajeno, que es un sentimiento totalmente contrario al egoísmo que definimos aquí como sentimiento medular del sujeto Moderno protestante. Estas características no definen tal cual al *ciudadano demócrata* sujeto de estudio de este trabajo, tan sólo establecen que en estas comunidades, al parecer atrasadas o retrogradadas, podemos encontrar ya arraigado, el germen de la virtud cívica que forzosamente requiere nuestro ideal ciudadano demócrata.

LIBERALISMO, CAPITALISMO Y ESTADO MODERNO

En este apartado nos enfocaremos en revisar los fundamentos teóricos e ideológicos que se encuentran detrás de las premisas liberales. Intentaré mostrar cómo esas premisas tienen su origen en la nueva conciencia moderna expuesta en el apartado anterior, cómo —de acuerdo a la tesis de Macpherson— se encuentran cargadas de muy particulares intereses de clase. Se analizarán entonces los fundamentos teóricos de esta postura política comenzando por su concepción de libertad, continuando con su visión de la propiedad privada, la posibilidad de enriquecimiento ilimitado y el afán de lucro,

su ideología racional y de ahí, su proyección de un Estado como institución para proteger la propiedad individual.

Como vimos en el primer capítulo de esta tesis, al hablar de *liberalismo* estamos hablando de un sistema político o concepción de Estado, ejemplo de las llamadas *democracias indirectas*. Es decir, es un sistema político que se autodenomina democrático pues pretende asegurar la soberanía popular de manera indirecta, a través de representantes de la población en general. Pero —como también se abordó en el primer capítulo— no podemos tomarlo como un sistema político legítimamente democrático (de acuerdo a los parámetros establecidos aquí para la democracia legítima), pues su idea de representante no asegura de manera fáctica el cumplimiento de la voluntad popular, es decir, la soberanía popular no adopta un estatus legítimo. Más bien, para el liberalismo el representante asume el papel de tutor o custodio que habrá de velar por el beneficio de sus representados, es, pues, el experto al que se le concedió el derecho de tomar las decisiones por la población. De esta forma, nos encontramos un sistema político no legítimamente democrático pero sí globalmente difundido, sistema político que —como veremos— no parte de supuestos generales y universales como pretende sino de ideologías cultural e históricamente contextualizadas, con pretensiones clasistas de exclusión y marginamiento, que se alejan de manera cada vez más radical del legítimo ideal democrático.

Para comenzar, debemos considerar la base ideológica de esta postura política, su muy particular concepción de libertad. Como vimos también en el primer capítulo, existen muy diversas percepciones sobre la libertad, las cuales —puedo asegurar— son la base de cada sistema político que pueda existir. Estas representaciones de la libertad van desde la ingenua postura de concebir a la libertad como la acción misma, como la facultad de actuar sin restricciones, hasta posturas más sensatas que toman en cuenta no sólo la acción sino también el contexto de decisión que se encuentra detrás de toda acción. Incluso planteamos también en ese primer capítulo nuestra construcción de una *libertad autogestiva* que permita al sujeto conocerse y con ello definirse, para así, definir entonces sus acciones, pues toda acción sin consciencia plena de motivos y pretensiones no será tal cual una acción libre.

Como señala Montesquieu, el ejercicio de la voluntad sin restricción alguna sólo podría identificarse con la libertad filosófica, concepción que no tiene cabida al hablar de la libertad política o civil (Montesquieu, 1998, p. 123). La libertad política a la que hace alusión este modelo de Estado es la *libertad negativa* que también revisamos en

aquel primer capítulo. Percepción de libertad que acepta la imposibilidad de ejercer la voluntad sin restricciones en un contexto civil, pero aboga a un ejercicio de la voluntad limitado tan sólo por ciertas restricciones establecidas por la sociedad misma, esto es, considera a la libertad como voluntad de acción pero siempre limitada por un cuerpo de prohibiciones dictadas por la legislación de cada sociedad en particular. La libertad liberal por tanto, no pretende el autoconocimiento y de ahí la autodefinición del sujeto y su sociedad a través de sus acciones, sino el dejar hacer o *laisse-faire* únicamente limitado por ciertas acciones o conductas, que el cuerpo legislativo de cada sociedad considere nocivas o injuriosas para la libertad ajena. La libertad será entonces un “dejar hacer” o un ejercicio de las acciones a voluntad, con el único limitante de un listado de acciones prohibidas, que a través de la coerción o amenaza de penalidades se asegura su cabal cumplimiento.

...la libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de la naturaleza.(Locke, 1990, pp. 52-53).

Esta teoría liberal concibe al sujeto como libre porque, gracias a su concepción de libertad como acción sin restricciones, es propietario —primero que nada— de su propia persona y de ahí, de sus capacidades particulares, por lo que no está sujeto a voluntad ajena alguna. El sujeto será libre entonces, porque nadie más que él es propietario de su voluntad, como dueño de su persona y capacidades nadie tendrá derecho sobre sus acciones excepto él mismo. De esta forma, el liberalismo concibe a la libertad como una función de la propiedad, primero de uno mismo y de ahí de nuestras acciones, convirtiendo a la sociedad en un conjunto de hombres libres, pero más que nada, en un conjunto de propietarios. La sociedad se convierte por ende, en un conjunto de relaciones e intercambios entre propietarios (Macpherson, 1979, pp. 16-17).

Esta libertad en función de propiedad conlleva a asegurar una igualdad de sujetos libres, pero —y este es uno de los elementos claves del liberalismo— iguales respecto a la posesión de su persona y capacidades, las cuales para nada se pretende que sean iguales. Es decir, tenemos aquí encarnado el supuesto burgués sobre la igualdad, los

sujetos son iguales respecto a su naturaleza (como propietarios), pero esa igualdad les permite ser desiguales con respecto a lo poseído. Ser propietario por igual, asegura tener igualdad de oportunidades para acumular propiedades desigualmente, entonces, el liberalismo asegura una sociedad como un conjunto de relaciones entre propietarios iguales, pero que —de acuerdo a sus capacidades— poseen y acumulan desiguales posesiones (Macpherson, 1979, p. 162).

Esta postura política subordina la libertad individual a funciones de propiedad, pretendiendo así asegurar la igualdad entre los hombres, pues se parte del supuesto de que todo hombre propietario de sí mismo es igualmente libre que cualesquier otro. Pero es una concepción de libertad e igualdad que sólo se cumple en principio, pues permite al sujeto ocupar roles desiguales dentro de cada sociedad. El liberalismo asegura la igualdad de los hombres tan sólo en un sentido formal, pues acepta la desigual posesión de propiedades y con ello la desigual distribución del poder, por ello, sólo garantiza la libertad e igualdad teórica pero no la fáctica.

Es un sistema político que impone esta representación de la libertad y la igualdad sólo como justificación moral, garantizando —por otro lado— la desigualdad fáctica al aceptar la desigualdad entre propietarios. Posición que da ventaja al ya propietario de capital que se irá incrementando, teniendo la facultad legal de heredarlo a sus descendientes, asegurando por tanto, una separación social clasista, en la cual las clases poseedoras de mayor capital tendrán clara ventaja sobre las menos favorecidas, asegurando así la desigualdad social al hablar de la distribución del poder. Paradójicamente, los teóricos liberales como John Locke, no ven (o no quieren ver) que esta desigualdad social es una imposición producto de la lucha de poder entre propietarios desiguales, asegurando que no existe tal imposición sino que todo gobierno y los derechos y libertades que éste protege son producto del consenso popular en el seno de toda sociedad (Locke, 1990, p. 125). Tenemos entonces un liberalismo que asegura que los derechos y libertades humanas, si han de ser compatibles con la soberanía de la voluntad general, deben tener su fundamento en el consenso de la misma sociedad (Habermas, 1993, p. 106), estableciendo —por otro lado— condiciones desiguales a través de la llamada “violencia legítima del Estado” y no a través del consenso que refleje la tan alabada voluntad popular.

Respecto al trabajo asalariado, el liberalismo parte del supuesto de que un individuo es libre gracias a que es propietario de su persona y sus capacidades, por lo que será también propietario de los frutos de esas capacidades. Por ello, —como propietario—

puede vender o intercambiar dichos frutos pero también puede vender o intercambiar sus capacidades por algún tipo de remuneración, así los frutos producidos por el trabajo comprado ya no serán propiedad del trabajador, sino del comprador que paga una remuneración por dicho tiempo y esfuerzo laboral. Con esto se justifica entonces una desigualdad más, la diferencia entre el propietario del trabajo de varias personas, y el sujeto que no posee nada más que su propio esfuerzo laboral, intercambiándolo por una remuneración que tan sólo le permite subsistir.

El problema es que los teóricos liberales dejan de lado un hecho evidente: si la libertad y la igualdad son funciones de propiedad, no sólo de la propia persona sino también de las capacidades laborales, al enajenarlas en función de alguien más tan sólo por una remuneración que no permita la acumulación de capital sino únicamente la subsistencia (condición en la que se encuentran la mayoría de los asalariados desde el comienzo de la teoría liberal hasta nuestros días), se está enajenando también esos derechos fundamentales (Macpherson, 1979, p. 190). Esto es, al enajenar las capacidades laborales y por ello la voluntad, tan sólo por una remuneración que no permita la acumulación de capital y el enriquecimiento, se está enajenando aquello que en primer lugar hacía libre —desde esta perspectiva político-social— al ser humano. El asalariado sin verdaderos horizontes de desarrollo económico y social, pierde entonces su libertad al enajenar aquello que en principio lo hacía libre, pierde su calidad de sujeto libre y soberano, por lo que pierde su lugar (no de manera legal sino fáctica) como miembro de un conjunto de ciudadanos que habrán de tomar las decisiones sociales de forma democrática. Por lo que la famosa decisión de la mayoría, tan aclamada por la teoría liberal, pasa a ser la decisión de una minoría de sujetos realmente libres (según esto), pues son verdaderos propietarios de capital, de sus capacidades laborales y por ello, de su persona y su voluntad.

En cuanto a la esclavitud, esta teoría liberal —por lo menos en sus orígenes con el individualismo posesivo hobbesiano y su perfeccionamiento en Locke— la acepta, pero no con base en características raciales, culturales o naturales (como la mayoría de teorías racistas), sino aludiendo a la pérdida de la libertad. Cuando, a través de una “guerra justa”, un individuo es capturado renuncia así a toda posesión, incluso a la de su propia vida, por lo que, sin posesión alguna pasa a ser un sujeto no libre sino dependiente de su captor, pasa a ser un esclavo a merced de las voluntades de su amo.

Pero hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Estos, al haber sido capturados en una guerra justa, están por

derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus amos. Como digo, estos hombres, habiendo renunciado a sus vidas y, junto con ellas, a sus libertades; y habiendo perdido sus posesiones al pasar a un estado de esclavitud que no los capacita para tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad (Locke, 1990, p. 101).

Como se dijo, la libertad tiene su justificación en la propiedad, propiedad de sí mismo y de sus capacidades. De igual forma la justificación para la propiedad de bienes materiales ajenos a la naturaleza misma del sujeto tiene —para el liberalismo— una raíz semejante. Al ser el sujeto propietario de sí y de sus facultades laborales, se infiere que cualquier cosa que él, a través de esas facultades, seque del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, cualquier cosa que él modifique con su esfuerzo laboral, pasará por ende a ser propiedad suya (Locke, 1990, pp. 56-57). El argumento descansa sobre el supuesto de que la naturaleza produce cosas comunes, cosas sin dueño, pero el sujeto al sacarlas de ese estado común, al imprimir cierto esfuerzo laboral al modificar su estado natural, imprime en ellas algo de sí mismo, por lo tanto, al igual que su trabajo y sus capacidades, la cosa añadida con ese “algo de sí mismo” pasa a ser de su propiedad.

Incluso Locke recurre hasta el ejemplo más primario al mencionar que un fruto que es recogido del suelo, ha sido modificado de como la naturaleza lo dejó, se le ha añadido cierto esfuerzo o habilidad laboral (aunque insignificante) al levantarlo del suelo, por lo que de su estado común sin propiedad, pasa a pertenecer a aquel sujeto que añadió ese pequeño esfuerzo al recogerlo (Locke, 1990, p. 57). El argumento de la propiedad continúa, extendiéndose hacia esfuerzos laborales más complejos como la producción de artefactos de uso cotidiano, que sin duda serán propiedad del artesano que los fabricó, llegando a proponer que incluso la tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga producir bienes para su consumo pasará a ser por ende propiedad suya.

De aquí, los teóricos liberales asumen que los hombres poseen un derecho natural a la propiedad de bienes ajenos a su propia naturaleza y facultades, derecho natural anterior e independiente a la existencia de las sociedades y gobiernos civiles (Macpherson, 1979, p. 172). Es un derecho que consiste, entonces, en reconocer que el sujeto es propietario de sus capacidades y habilidades laborales, lo que hace que cualquier bien material producido por esas habilidades pertenezca también al mismo sujeto. Derecho que reconoce al productor de algún bien como el único que dispondrá de ese bien, sólo ese

productor sabrá qué hacer con lo producido, es el derecho de los productores sobre lo que han producido (Macpherson, 1987, p. 68).

Tenemos que mencionar aquí la justificación ideológica⁵³ para este derecho natural a la propiedad de bienes materiales ajenos a la misma naturaleza humana. Como se vio en el apartado anterior, la justificación ideológica es de carácter religioso y descansa sobre la base de que al establecerse el principio divino “No Robarás”, la misma divinidad establecía una diferencia entre lo propio y lo ajeno, entre lo que pertenece indiscutiblemente a alguien y a nadie más, por lo que sólo ese alguien podrá disponer de ese bien, calificando de robo (y por supuesto pecado) cualquier intromisión sobre ese bien que no esté autorizada por el legítimo propietario. Esta posición liberal tiene su raíz —como se mencionó en el apartado anterior— en las diversas religiones reformadas que comenzaron a expandirse principalmente en la Europa septentrional, las cuales defendían, con éste y algunos otros argumentos, el derecho incondicional a la propiedad (Macpherson, 1979, p. 65).

Insistían [los levellers] en que su principio del derecho igual a la vida no destruiría la propiedad porque la propiedad misma era un derecho natural, establecido por la ley de Dios ("No hurtarás") y por la ley de la naturaleza (que señala a cada hombre el principio de "tener la propiedad de lo que posea o pueda poseer, que no sea de otro, propiedad que es la base del meum y del teum") (Macpherson, 1979, pp. 123-124).

Teniendo entonces a la propiedad, no tan sólo de uno mismo y sus acciones sino también de bienes materiales y/o capital, como derecho natural y divino incuestionable, surge en la teoría liberal la diferencia de clases basándose en estas relaciones de propiedad. Como se mencionó, al establecer —el liberalismo— la libertad como una función de la propiedad, se establecía que toda relación social sería una relación entre propietarios, por ello cualquier diferencia o desigualdad que pueda existir en el contexto social será una diferencia en términos de propiedad. Los agentes sociales en igualdad de condiciones de propiedad serán iguales entre sí, y desiguales a los propietarios con desiguales condiciones de propiedad. Se había mencionado ya el principio paradójico liberal de la igualdad como sujetos libres, pero desiguales como propietarios, principio que se reafirma con la misma división social en términos de propiedad privada o capital.

⁵³ Que ya revisamos con más profundidad y detenimiento en el apartado anterior sobre la Reforma Protestante.

En este punto podemos observar una diferencia en cuanto a la propiedad privada de bienes y/o capital. La pequeña propiedad del productor que se expuso con anterioridad y, la propiedad privada explotadora. La primera como el derecho natural del productor de poseer lo producido y la segunda⁵⁴, como el derecho (no natural sino legal) de poseer una cantidad de propiedad tal que no sólo le permita subsistir sino explotar a otros. Distinción que acentúa aun más la desigualdad en la supuesta “sociedad libre e igualitaria” propuesta por la teoría liberal, cargando la balanza a favor de ciertas clases sociales tal como afirma Macpherson en sus tesis sobre el individualismo posesivo (Macpherson, 1979).

Esta diferencia entre la propiedad natural de los bienes de consumo y la propiedad explotadora o la gran propiedad que permite la explotación de otros, es abordada con ligereza por los teóricos liberales. La propiedad privada explotadora es justificada a través de un argumento pragmático; asegurando que cierta extensión territorial bien trabajada y explotada, proporcionaría una cierta cantidad de beneficios, de los cuales, los trabajadores no propietarios de esas tierras recibirían una parte. Pero si esa tierra fuese dividida en partes iguales entre toda la gente que trabaja y depende de ella, quedarían porciones muy pequeñas las cuales no producirían —por sí solas— ni el beneficio que antes obtenía el trabajador no propietario, dando por resultado que la tierra fuese abandonada y se dejase sin trabajar⁵⁵ (Macpherson, 1979, p. 162). De esta forma, el liberalismo pretende justificar la posesión de bienes más allá (y mucho más allá) de los bienes de consumo y subsistencia cotidiana, pues —asegura— los grandes propietarios producen mayores beneficios para la sociedad en general, que los que podrían producir un turba de pequeños propietarios todos en igualdad de condiciones económicas.

Uno de los grandes logros de la teoría liberal, y en particular de John Locke, es difuminar legalmente los límites entre estos distintos tipos de propiedad. Es decir, la teoría liberal comienza justificando la propiedad en el derecho natural y en la ley divina, comenzando por la propiedad de uno mismo y de sus facultades, esta justificación se traduce en derecho civil pero eliminando los límites que este supuesto derecho natural puede tener, ignorando o haciendo de lado que la propiedad más allá de la producción individual de bienes ya no tiene su justificación en ese mismo derecho natural. Con

⁵⁴ Una contradicción del derecho natural, según algunos autores como Rousseau (Rousseau, 1972).

⁵⁵ Tópico en boga en nuestro país al revisar el estado actual del campo mexicano y el reparto agrario producto de la Revolución Mexicana.

ello, se da una justificación bien aceptada y con supuestas pretensiones universales para la propiedad privada en el estado de naturaleza, pero al trasladar ese derecho al estado social, se borra todo límite entre los distintos tipos de propiedad, utilizando la misma justificación para cualquier propiedad, desde la propiedad de uno mismo y sus facultades hasta la mega propiedad explotadora de los grandes terratenientes, dando así fundamento legal a un tipo de propiedad que en realidad contradice o viola aquel derecho natural o divino a la propiedad.

La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad (Macpherson, 1979, p.173).

Con esta sutileza legal, la teoría liberal impone las relaciones de explotación como algo natural, justificado y permitido —y por ello defendido— por la ley civil. Estableciendo que —como vimos— existan personas que no poseen propiedad alguna más que su persona y capacidades laborales, siendo obligados por ende a enajenarlas a favor de algún dueño de propiedad privada explotadora, enajenando con ello lo que en un principio los hacía libres y lo que los ponía en igualdad de circunstancias con los otros miembros de la sociedad, su capacidad de enriquecimiento y acumulación de capital. Este menosprecio por los asalariados y por los desposeídos (desposeídos de capital o propiedad privada considerable) no es culpa tal cual de John Locke, Jeremy Bentham o algún otro teórico liberal, sino —como se mencionó al inicio de este apartado— un resultado del contexto socio-histórico del cual surgió esta teoría política. Pues es bien sabido que el menosprecio feudal por los siervos, por el vulgo en general, seguía siendo una actitud fuertemente anclada en el ideario colectivo de la Europa de los siglos XVII y XVIII, solo que en vez de aristocracia y vulgo se instauró la distinción social en torno a la propiedad: grandes propietarios, pequeños propietarios y desposeídos (Macpherson, 1979, p. 197).

En esta teoría política también existe —por supuesto— la justificación ideológica de la pobreza y la desigualdad social. Como se especificó en el apartado anterior, la única vía del protestante para alabar a Dios es a través de su trabajo cotidiano, por lo que cualquier tipo de desocupación no se ve como producto de algún factor socio-económico, sino plenamente como relajación moral. Ya mencionamos, también en el apartado anterior, la distinción protestante entre *los elegidos* y el resto de la población, distinción que el liberalismo adapta a términos económicos y comerciales, señalando

que el favorecido en propiedades y negocios será equiparable a aquel elegido al reino divino, mientras la turba de desposeídos serán —por voluntad divina— los no elegidos o no favorecidos con la gracia de Dios. Por tanto, al trabajador que a duras penas subsiste con su salario y no puede acumular capital se le considera una persona que no cumple cabalmente con su obligación de alabar a Dios a través del arduo trabajo cotidiano o, desobedece los comandos que el Creador le hace llegar a través de su razón para aprovechar al máximo los frutos de su esfuerzo; mientras que al desempleado o mendigo no se le ve como a una víctima del sistema sino como a un impío pecador que no cumple su obligación sagrada, alabar al Señor.

Todo esto se justificaba por la razón explícita de que el desempleo no se debía a causas económicas sino a la degradación moral. La multiplicación de los parados -escribía Locke en su calidad de miembro de la Comisión de Comercio en 1697- no se debía "a otra cosa que a la relajación de la disciplina y a la corrupción de las costumbres" (Macpherson, 1979, p.192).

Podemos señalar en este punto la naturaleza de —según Locke y los teóricos liberales— la distinción entre propietarios y desposeídos, entre ricos y pobres, entre patronos y empleados. Si bien, antes de la Edad Moderna encontramos ya esta diferencia entre el explotador y el explotado, su naturaleza ontológica es distinta. Esta diferencia, antes de la Edad Moderna, descansaba sobre principios aristotélicos acerca de la diferencia natural inherente a los distintos sujetos, es decir, para Aristóteles existían distintas clases de hombres, entre ellos, los que por naturaleza son amos y los que por naturaleza son esclavos. Por el contrario, ya en la Edad Moderna, Locke acude a argumentos de igualdad entre los hombres para romper con esta diferencia natural que se creía existía entre las distintas clases y posiciones sociales, tan sólo para imponer una nueva diferencia ya no natural sino artificial basada —por supuesto— en la propiedad privada y en las relaciones comerciales. Para Locke, la diferencia entre el rico y el pobre era una diferencia artificial no inherente a los sujetos, que se adquiría socialmente en virtud de las posiciones económicas y las relaciones de mercado, pero dicho estatus se adquiría desde el estado de naturaleza⁵⁶ por ello era permanente. Aunque la esencia de esta diferencia (entre el rico y el pobre) es ontológicamente distinta a la propuesta por Aristóteles, adopta el mismo estatus de sacralidad inviolable, perpetuando ahora ya

⁵⁶ Hay que recordar el argumento de los elegidos y los no elegidos, del cristiano temeroso de Dios que trabaja infatigable haciéndose de capital y propiedades desde el estado de naturaleza previo a la sociedad civil, y por otro lado, la relajación moral del holgazán y del mendigo.

no la diferencia entre el amo y el esclavo (o el siervo) sino entre el propietario o patrón y el trabajador asalariado, continuando con el supuesto de la “naturalidad” o “normalidad” de la distinción tajante entre el explotador y el explotado (Macpherson, 1979, pp. 210-211).

Como consecuencia de una sociedad que gira y se ordena en torno a funciones de propiedad y relaciones mercantiles, en la cual no existen sujetos como tal sino propietarios, donde estas relaciones de propiedad definen la división social, nos encontramos entonces una sociedad en la cual todo valor moral pasa a ser un valor mercantil. Lo valioso dentro de las relaciones humanas será aquello que favorezca o proteja la propiedad, aquello que favorezca las relaciones comerciales y de mercado, comenzando por la propiedad de uno mismo como sujeto (No Matarás), hasta la propiedad de bienes materiales y/o capital (No Robarás). Convirtiendo entonces al liberalismo en una teoría política que —como afirma Macpherson— define su sociedad ideal basándose en la propiedad y en las libres relaciones de mercado (Macpherson, 1987, p. 31), estableciendo con ello las bases legales y la justificación ideológica de nuestras actuales sociedades capitalistas.

La observación de Macpherson no es de poca monta; porque, de ser cierta, la lectura de este Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil habría de modificarse de manera considerable, al tener ante nosotros un libro escrito con intenciones directamente vinculadas a muy particulares intereses de clase⁵⁷ (Locke, 1990, p. 12).

En cuanto a la desigualdad, quedó claro que esta postura política sólo la asegura y promueve teóricamente, pues lo que hace es fomentar desigualdades sociales cada vez más marcadas, favoreciendo el ensanchamiento de la brecha social entre el propietario y el desposeído. Pues la igualdad en una sociedad de consumo (en donde toda relación social —como vimos— es entre propietarios, entre vendedores y consumidores) resulta contradictoria, al requerir que las riquezas fueran distribuidas de manera equitativa, limitando con ello las propias relaciones mercantiles. En cambio, al permitir la desigual distribución de las riquezas a través de las relaciones mercantiles sin restricciones, lo que se fomenta es la desigualdad social y la explotación, pues —como afirmó Montesquieu— el lujo y el poder provienen de las ventajas que obtienen algunos a expensas del trabajo de los otros (Montesquieu, 1998, p. 65). Incluso podemos

⁵⁷ Comentario del prologo escrito por Carlos Mellizo.

apreciar que en una sociedad posesiva de mercado como la propuesta por la teoría liberal, que permite no sólo la desigual distribución de la riqueza sino también la expansión continua de esta desigualdad, las relaciones de dependencia no son exclusivas del mendigo o del asalariado que apenas subsiste, sino de todo aquel que no posea una cantidad substancial de capital. Es decir, el liberalismo que legal y políticamente sostiene una sociedad mercantil sin restricciones, favorece sólo a los grandes propietarios dejando en posición de dependencia y explotación a todo aquel que no sea así mismo explotador y poseedor de cierta cantidad de capital, haciendo de esta teoría política una de las más desiguales a pesar de su base ideológica supuestamente igualitaria y libertaria.

Se puede afirmar que este sistema de gobierno es un sistema con claras tendencias clasistas, y que fomenta la desigualdad social a favor de una muy particular categoría social, los grandes propietarios de capital. Sin embargo, esta postura política esgrime el argumento de la libertad, la igualdad y, sobre todo y como resultado de ello, la democracia entendida como el gobierno de la mayoría. Pero —como dije—, la *mayoría* para Locke y los liberales de su época no comprende a la totalidad de la población, sino al compacto grupo de *elegidos*⁵⁸ caracterizados por sus relaciones de propiedad, dejando al desposeído —si bien como un ciudadano—, como un ciudadano de segunda clase con obligaciones y deberes para con el Estado, principalmente con la obligación de la obediencia y el vasallaje, pero sin el derecho a opinar y tomar parte de las decisiones, derecho reservado para los plenos ciudadanos: los propietarios de cierta cantidad de capital.

Cuando se planteó [el gobierno de la mayoría], durante la Guerra Civil, todos los propietarios comprendieron la imposibilidad de combinar un verdadero gobierno de la mayoría con los derechos de propiedad. Y Locke suponía, correctamente, que los hombres carentes de propiedad constituían la mayoría en la Inglaterra de su tiempo. Ahora, sin embargo, podemos comprender que no había conflicto alguno entre las dos afirmaciones de Locke sobre el gobierno de la mayoría y el derecho de propiedad en la medida en que Locke daba por supuesto que solamente los hombres con propiedad eran miembros

⁵⁸ Haciendo alusión a los elegidos al reino divino, propios de las doctrinas cristianas reformadas, de cuya analogía con las clases económicamente preponderantes ya se ha hablado con anterioridad en este apartado y en el anterior.

con pleno derecho de la sociedad civil y, por tanto, de la mayoría
(Macpherson, 1979, pp. 215-216).

Es claro que este estatus o diferencia entre los ciudadanos no es —para el liberalismo— una diferencia legal, pues ello negaría el ya citado principio legal de la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos. Es —como al analizar la igualdad de los sujetos— una diferencia tan sólo fáctica, fomentada por el mercado sin restricciones protegido legalmente por el Estado, el cual produce una desigual repartición de las riquezas y por ende del poder, distribución desigual avalada —ahora sí— por disposiciones legales (justificadas en la igualdad y la libertad) que protegen la propiedad y el enriquecimiento. En este punto podemos asegurar que es evidente la relación entre la riqueza y el poder, elemento (poder) que realmente hace que esta desigualdad sea alarmante (pues desigualdades legales o de estatus, sin mucha repercusión fáctica cotidiana, serían desigualdades triviales sin mucha relevancia, mas no así una desigualdad en la repartición del poder, poder de actuar, de tomar decisiones y de influir sobre el resto de la ciudadanía). Esta relación es tan estrecha que, como afirma Jeremy Bentham, separarlas incluso en la imaginación resulta una tarea de “no escasa dificultad” (Macpherson, 1987, p. 38), incluso se puede afirmar que cada uno de estos elementos, riqueza y poder, son elementos que se implican el uno al otro en una sociedad cuya base es la propiedad privada, creando un círculo generativo difícil de disociar; dentro del capitalismo sólo se obtendrá poder por medio de la riqueza.

Al hablar aquí de riqueza, hacemos referencia al capital. Por capital someramente podemos entender el conjunto de recursos, bienes y valores que además de satisfacer necesidades, son capaces de generar beneficios o ganancias. Por ello, principalmente nos referimos a las tierras de cultivo, a las cabezas de ganado, a la maquinaria industrial, a la mano de obra subordinada, etc., pero también a una forma de capital a la cual el liberalismo puso enfática atención, al dinero. El dinero en sí es una mercancía “universal” que puede intercambiarse por otras mercancías, pero el objetivo característico del dinero —según Locke y los liberales de su época— es su función como capital mismo, es decir, su capacidad de producir más dinero, su capacidad de autorreproducirse y así generar mayor cantidad de capital. Pues —como analizaremos más adelante—, el objetivo del capital (y de la propiedad misma) para la teoría liberal es el enriquecimiento (y el poder que ello conlleva), es por ello que esta particular forma de capital resulta tan atractiva dentro de esta teoría, pues permite su acumulación

ilimitada y su crecimiento constante, a diferencia del capital físico o natural (tierra, ganado, etc.) que implica bastantes limitantes, tanto naturales como sociales.

El valor del dinero, como capital, lo crea el hecho de la distribución desigual del mismo. No se dice nada acerca de la fuente de esta desigualdad; se considera simplemente que forma parte de la "necesidad de los negocios y la constitución de la sociedad humana". Lo relevante aquí, sin embargo, es que Locke no concebía el dinero simplemente como un medio de cambio, sino como capital. En realidad veía su función como medio de cambio subordinada a su función como capital, pues en su opinión la finalidad de la agricultura, la industria y el comercio era la acumulación de capital. Y la finalidad del capital no era proporcionar a sus propietarios una ganancia para el consumo, sino engendrar más capital mediante una inversión fecunda (Macpherson, 1979, pp. 179-180).

Como señala Habermas, podemos afirmar que la revolución burguesa encarnada legalmente en la teoría política liberal, es una emancipación de los ciudadanos, pero no de los hombres, es decir, es una emancipación de los sujetos legales que como miembros de una sociedad tienen obligaciones pero también derechos y privilegios, emancipación que permite hacerlos valer y ejercer una verdadera ciudadanía con transparencia y respeto de la estructura y las reglas de una determinada sociedad. Pero, emancipación que no libera al hombre de la explotación de los otros hombres, continúa permitiendo y solapando las cadenas que la desigualdad producto de un mercado sin restricciones impone (en el cual la mano de obra también es una mercancía) (Habermas, 1993, p. 114). En cuanto a esta desigualdad, para finalizar, Thomas More ya señalaba su pesimista epitafio al asegurar que en cualquier parte donde exista la propiedad privada, donde exista el enriquecimiento desigual y, donde todo (incluso las relaciones sociales) se mida según el valor del dinero, difícilmente se podrá ejercer una política justa o exitosa (Habermas, 1993, p. 65).

Continuando con el análisis de los fundamentos de la teoría liberal, debemos continuar con la justificación del afán de lucro y el enriquecimiento. Ya se dijo que, para esta postura política, cualquier objeto producto de la naturaleza es un bien sin propiedad, pero que se vuelve propiedad privada al momento en que alguien imprime “algo de sí mismo” al sacarlo de ese estado común en que la naturaleza lo depositó, igualmente es propiedad privada cualquier bien producido por el esfuerzo y la habilidad laboral del sujeto. Incluso ya revisamos la justificación liberal para la propiedad de los

bienes más allá de los productos de consumo cotidiano, pero nada se ha dicho de la acumulación y acaparamiento de esos bienes. Para esta teoría, la propiedad privada comienza al momento en que algún sujeto saca —por medio de sus habilidades laborales— algún objeto del estado en que la naturaleza lo dejó, lo que constituye la base de una justa distribución de los bienes siempre y cuando esos productos obtenidos no se desperdicien pues esto, el desperdicio de los productos de consumo, si sería una violación de los derechos de los demás sujetos. Para evitar esta clara violación de los derechos ajenos, el liberalismo establece que acumular bienes no perecederos no trasgrede el derecho de todos a los bienes (principalmente de consumo) que la naturaleza produce, y asegura que rebasar los límites de la justa distribución de los bienes no estriba en la cantidad de esos bienes, sino en el desperdicio egoísta de los bienes perecederos (Locke, 1990, p. 72).

De aquí proviene entonces el gran interés ya mencionado de Locke y los liberales por el dinero como capital. El dinero es un bien no perecedero que, sin violar entonces la supuesta justa distribución de los bienes, se puede acumular indefinidamente y, por mutuo consentimiento, puede intercambiarse por cualquier producto de consumo que la vida requiera. Partiendo de esto, Locke establece que la acumulación ilimitada de capital es parte de la naturaleza racional humana, pero que era una inclinación que se encontraba frenada antes de la invención del dinero, pero que puede concretarse al disponer de un bien no perecedero cuya acumulación no afecta (supuestamente) los derechos de los demás sujetos que conviven en una sociedad (Macpherson, 1979, p. 202).

Nos encontramos aquí ante otra contradicción teórica de los argumentos liberales. Se establece como injusto poseer bienes perecederos que no se van a consumir, bienes que se echaran a perder sin posibilidad de que otros hombres los aprovechen, pero a su vez, se determina como justo el acaparamiento de bienes no corruptibles como los metales y el dinero⁵⁹. La contradicción estriba en el *por qué* o *para qué* de esa acumulación. Pues, como vimos, la riqueza genera poder, poder de influir sobre los demás, por lo que se promueve la acumulación de capital como acumulación de poder sobre los demás,

⁵⁹ Me parece que este argumento sobre la acumulación ilimitada de capital sin perjuicio de los derechos ajenos, descansa sobre la concepción clásica occidental de una naturaleza ilimitada puesta plenamente a disposición del ser humano. Naturaleza inagotable en la cual todo sujeto (en la medida de sus capacidades y esfuerzo laboral) podrá acumular tanta riqueza (imperecedera) como él quiera, sin estar con ello limitando la libre acumulación ajena pues, como dije, la naturaleza proveerá ilimitadamente de bienes y riquezas a todo aquel que las busque.

violando por tanto los derechos de libertad e igualdad sacralizados por esta misma teoría política. Se establece —aludiendo al Leviathan hobbesiano— como *honorable* cualquier argumento o signo de poder, dentro de los cuales entra —por supuesto— la posesión de capital y/o enriquecimiento. Se establece como honorable el dominio pues demuestra fortaleza y superioridad, por ende, el enriquecimiento que genera poder —el cual se traduce en dominio— será, igualmente, honorable (Macpherson, 1979, p. 44).

Y, precisamente esta percepción de la desigualdad, esta alabanza de la superioridad y el dominio, hacen incompatible al liberalismo con la democracia, pues un elemento básico de este último sistema político es tal cual la igualdad. Como señala Montesquieu, sólo en la democracia se aspirará a la igualdad dejando para los Estados monárquicos y despóticos las pretensiones de superioridad, pues en estos Estados (al igual que en la propuesta liberal) las gentes de condiciones más bajas no aspiran a salir de ellas para conseguir igualdad, sino para conseguir poder y entonces obtener dominio sobre los demás (Montesquieu, 1998, p. 31). Lo peor para un sistema democrático es el agotamiento de la pasión democrática, la apatía hacia los asuntos públicos y el rechazo egoísta de los sacrificios que la comunidad requiere. Esta debacle del sistema democrático sucede —según Montesquieu— al momento que el pueblo es corrompido por la riqueza, cuando la mayor aspiración del ciudadano deja de ser el bien común y se convierte en la supremacía económica, en el dominio de otros a través de la acumulación de capital (Montesquieu, 1998, p. 11).

El individualismo posesivo hobbesiano —como veremos más adelante— parte de la premisa de que el deseo de la dominación o el afán de subyugar a otros es una necesidad humana primaria, que se encuentra latente en el sujeto encontrando freno únicamente en la coerción que un Estado bien organizado y racionalmente legislado podrá ejercer. Al respecto, Montesquieu afirma que no es así, que la idea del mando y la dominación son tan complejas que no pueden ser parte esencial del sujeto en su estado de naturaleza, sino que son el producto de la convivencia social en sociedades organizadas despóticamente, en las cuales la lucha por la supremacía es la espina dorsal (Montesquieu, 1998, p. 5). Es por ello que la moralidad de mercado, la transformación de todo valor moral en valor mercantil, resulta inaceptable para puntos de vista distintos al liberal, resulta inaceptable —por ejemplo— para el humanismo, el cual vería como perversa la teoría clasista liberal que gira en torno a la supremacía y dominio económicos entre los hombres. Podemos asegurar por tanto, como se mencionó al comienzo de este apartado, que esta teoría política es aceptable tan sólo desde una muy

característica perspectiva, con una fuerte influencia contextual e histórica. Es aceptable para el europeo septentrional de la era Moderna, al cual su ascetismo religioso obliga a trabajar cotidianamente y sin descanso, que comparte el tabú clásico de una naturaleza inagotable puesta por Dios al pleno servicio de los hombres, cuya consciencia se encuentra impregnada con viejos prejuicios feudales sobre la superioridad de algunos sobre los demás, que es egoísta e individualista por obligación divina,..., en fin, esta teoría política sólo es aceptable para el Sujeto Moderno cuya naturaleza e influencias revisamos en el apartado anterior.

Otro de los fundamentos teóricos importantes del liberalismo que debemos analizar, es su caracterización de la razón humana. Como ya se vio en el apartado anterior, para el cristiano reformado la razón es la herramienta proporcionada por Dios a toda la humanidad para captar e interpretar sus designios. Por lo que al trasladar esta creencia a una teoría política, resulta ser (la razón) la misma ley natural, es una herramienta que sirve para interpretar los designios divinos, por tanto lo dictado por la razón es lo dictado por Dios. La naturaleza posee una ley divina o natural impuesta por el Creador desde el comienzo de los tiempos, esta ley gobierna y obliga a todos los seres que habitan sobre la Tierra. La razón es la herramienta por medio de la cual se accede a dicha ley, la razón enseña a la humanidad sobre el funcionamiento y las reglas de la naturaleza, de las cuales se desprende (por inferencia racional) que todos los hombres son iguales, independientes y libres, por lo que —por ley natural o racional— no se debe dañar la vida, la salud, la libertad o *las posesiones* de los otros hombres (Locke, 1990, p. 38). La razón le proporciona al hombre la ley natural o divina, aquel que trasgrede dicha ley racional (o racionalidad) está atentando contra la misma ley de Dios.

Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua (Locke, 1990, p. 39).

Como podemos apreciar, para el liberal (y para todo el sujeto moderno) la razón como herramienta divina universal es única e inmutable. Es decir, sólo existe un correcto procedimiento racional, sólo existe una respuesta racionalmente correcta, por lo que toda discrepancia será, o bien una desobediencia a dicha ley racional, o una pobre reflexión racional o malinterpretación o, peor aún, una mente cegada por extrañas influencias que desea sediciosamente apartar al hombre de bien de la correcta senda

racional. Así, el sujeto moderno justifica la imposición forzosa de su lógica cuyo epítome es su teoría política, el liberalismo. Imposición que se ha dado a través de los siglos de colonialismo principalmente de estos pueblos septentrionales, y posteriormente a través del llamado colonialismo económico, la globalización o el ya definido aquí, entorno tecnocientífico.

Justificándose en esta concepción de la razón humana como herramienta única y universal para escudriñar la ley de la naturaleza, Locke y los liberales argumentan que ni el principio de la propiedad privada, ni las relaciones mercantiles, ni la validez de los contratos comerciales, ni el dinero, tienen su origen en la constitución de algún Estado, sino en la razón natural de los hombres, por ende tienen su fundamento en la ley natural o divina y es por ello que son principios inviolables, que deben ser respetados a toda costa sin importar las distintas creencias ni las autoridades de los distintos Estados (Macpherson, 1979, p. 182).

Volviendo a la discriminación ya mencionada, que ahora no es por cuestiones de herencia racial o estatus divino sino por estatus económico, el liberal cuestiona incluso las capacidades racionales de las clases bajas. Cuestiona la capacidad de las clases bajas para llevar una correcta vida racional, esto es, cuestiona la capacidad racional de las clases bajas para reconocer los principios morales dictados por la razón que rigen la vida social, argumentando (no literal sino de manera implícita) que al vulgo se le debe conducir pues es incapaz de conducirse racionalmente por sí mismo. Es por ello que con anterioridad se hablaba de que los liberales al pensar en el gobierno de la mayoría, no pensaban en todos y cada uno de los integrantes de una comunidad, sino en el consenso de una minoría de propietarios favorecidos y con plenas capacidades para dirigir racionalmente a una sociedad.

El supuesto de que los miembros de la clase trabajadora se hallan en una posición demasiado baja para ser capaces de una vida racional -es decir, capaces de regular su vida por aquellos principios morales que Locke suponía dictados por la razón- se pone de manifiesto nuevamente en The Reasonableness of Christianity. Todo el razonamiento de esta obra es un alegato en favor de que el cristianismo se reduzca de nuevo a unos pocos artículos de fe simples "que los trabajadores y los incultos puedan comprender" (Macpherson, 1979, p. 193).

Un elemento clave de esta —y de cualquier otra— teoría política es la función que debe tener el Estado, el *para qué* debe existir una sociedad organizada en torno a un gobierno

civil que regule las relaciones entre los ciudadanos. Para el liberalismo, la función del Estado, la función del gobierno civil, es la protección, protección del bienestar común pero, más que nada, la protección de la propiedad privada y de las relaciones mercantiles. Primero que nada, como ya se mencionó, esta teoría cuya base es el individualismo posesivo expuesto por Hobbes concibe al sujeto en su estado natural como un abusador nato, concibe al sujeto como la famosa frase de Hobbes “*Homo homini lupus*” lo describe, como un sujeto que subyuga a sus semejantes por necesidad natural y sin barrera alguna excepto la misma resistencia ajena, es decir, el individualismo posesivo concibe el estado de naturaleza como un estado salvaje regido por la famosa Ley de la Selva o ley del más fuerte.

Partiendo de ahí, la teoría liberal asegura que si no fuera por esta corrupción y maldad natural de los hombres, no habría siquiera necesidad de salir de ese estado común de naturaleza, para —mediante acuerdos— reunirse en asociaciones pequeñas y separadas las unas de las otras (Locke, 1990, p. 135). Para el liberal, la necesidad de unirse en comunidades estableciendo acuerdos mutuos de obligaciones, es la desconfianza generalizada y la precaria inseguridad existente en aquel estado de naturaleza. Aquella lucha violenta y general obliga a los sujetos a unirse entre sí para —entre todos— protegerse de los ajenos pero, también y muy particularmente, protegerse de ellos mismos estableciendo —a través de un acuerdo mutuo— los derechos y obligaciones que cada individuo tendrá.

En aquel estado de naturaleza existe una inseguridad que contradice el interés común por la seguridad, la paz y el orden; ese interés o necesidad por la paz y el orden conlleva a los sujetos a establecer un sistema contractual de protección común; y, por último, la necesidad de hacer valer ese sistema contractual es la causa de que exista un poder estatal soberano que por la fuerza lo haga cumplir (Habermas, 1993, p. 69). Esto es, existe un gobierno soberano que a través de la llamada “violencia legítima” hace cumplir el cuerpo legal de una sociedad, el cual es dictado y aceptado por los mismos miembros de la sociedad para su protección mutua. Remitiéndonos a Hobbes y su analogía del Estado como Leviathan, se establece que el sujeto permite que exista un poder gubernamental que lo domine siempre y cuando asegure su bienestar; ese bienestar no sólo es físico sino económico y social; ese poder dominador protege el bienestar por medio de un conjunto de leyes establecidas por una legislación; las leyes son formales y generales; por último, ese conjunto legal trata de ser lo más breve,

puntual y sencillo posible para garantizar así el bienestar interno de la sociedad y su seguridad externa.

En esta medida, Hobbes es el autentico fundador del liberalismo. Como justificación de esta tesis recordaremos tan sólo los principios fundamentales más importantes:

1. El dominio se establece a causa de la paz, la paz se ambiciona por mor del bienestar. El bienestar no consiste sólo en la conservación de la vida en general, sino en una vida lo más cómoda posible. Esta no se funda, como sucede con la "vida buena" de la tradición clásica, en la virtud, sino en el disfrute de la propiedad libremente disponible.

2. El dominador cuida del bienestar de los ciudadanos por medio de leyes. Estas fundamentan y regulan el orden de la propiedad, para que "otros no puedan molestarnos en libre uso y disfrute de nuestra propiedad, ni nosotros a ellos en su tranquilo disfrute". Una legislación penal sanciona este orden; pero se limita, como el derecho en general, a un sentido instrumental: así pues, aquí, en vez de a la devolución de una deuda, se limita a la protección, mejoramiento y prevención.

3. Las leyes tienen el carácter de normas formales y generales. El formalismo del derecho asegura a los ciudadanos la libertad en el sentido de la libertad en residencia.....

4. El dominador tiene cuidado de que por medio de tan pocas leyes como sea posible, tantos ciudadanos como sea posible vivan tan cómodamente como lo permita la naturaleza humana. Conserva la paz en el interior y la protege frente a enemigos externos, para que cada uno de los ciudadanos pueda "multiplicar su fortuna" y "disfrutar su libertad" (Habermas, 1993, pp. 73-74).

De esta forma, el liberalismo asegura que los sujetos por necesidad se unen para protegerse mutuamente, pero para conservar esta unión (y el bienestar que se pretende) debe existir un poder superior al sujeto que regule dicha unión, y haga cumplir a cada sujeto las obligaciones que contrajo al aceptar unirse con otros para protegerse. Podemos decir entonces que nos unimos por necesidad pero nos regulamos por obligación, es decir, entre los sujetos “*la sociedad es creada por nuestra necesidad, el Estado por nuestras debilidades*” (Habermas, 1993, p. 100).

Por otra parte, más allá de la función teórica del Estado liberal (la protección de la propiedad) el Estado Moderno surge como una propuesta de nación, es decir, el Estado-

Nación Moderna es una propuesta ante la arcaica realidad del feudalismo medieval. La palabra “nación” proviene del término latino *natio* que alude al nacer o al nacimiento, por lo que *nation* o *nación* podemos interpretarla como el lugar de nacimiento. El modelo de Estado feudal son los principados o feudos, cuya premisa básica es que todo el territorio de ese principado —por una u otra cuestión (principalmente alusiones mitológicas o divinas)— pertenece al príncipe, quien arrienda dicho territorio a los distintos súbditos para explotarlo y vivir en él. El reclamo Moderno argumenta que la posesión de las tierras debe estar en manos de los que viven en ellas, de los nacidos y criados en ellas. Es pues, un reclamo de soberanía, un reclamo fundado sobre principios de identidad cultural y por tanto soberanía territorial. Y, por supuesto, esta soberanía también implicaba el rechazo a la intervención ajena en asuntos de la propia nación, intervención de otras naciones o también, intervención de una Iglesia romana, percibida no como la encarnación del dogma cristiano sino como una fuerza política más, con intereses extranjeros y afán de dominación.

Así, la propuesta de un Estado-Nación con un territorio totalmente delimitado y con plena soberanía interna, surge mediante el tratado de Westfalia de las cenizas de la mencionada Guerra de los Treinta Años. Surge de manera primordial, de la necesidad de estos principados por asegurar su autonomía, y resguardarse de la intervención tanto política como religiosa. Sin embargo, continúa siendo un Estado controlado de manera unilateral por la aristocracia, pero ya no entendida —y este es el gran logro de este conflicto histórico— como la propietaria del territorio, sino únicamente como la encargada (aunque aun por derecho divino) de su administración y buen funcionamiento, y como la reguladora de las relaciones sociales que en dicho territorio se llevan a cabo. Pero es un gran paso al proponer a un territorio bien definido y delimitado como una nación, es decir, como un territorio que le pertenece a una determinada comunidad de individuos nacidos y arraigados culturalmente en ella.

Posteriormente, este nuevo paradigma Moderno, con su liberalismo del siglo XVIII desecha la idea de un príncipe o una aristocracia designadas por decreto divino para gobernar una nación, proponiendo la idea de un gobierno por elección que representará la voluntad popular, pero asegurando siempre que los principios de propiedad privada y libertad comercial son sagrados e inmanentes a la naturaleza humana. Se logra por tanto, la autonomía regional encarnada en la idea de una nación, es decir, un territorio propiedad de los nacidos física y culturalmente de esas tierras. Y, una (supuesta) autonomía política encarnada en la representación popular, producto del empuje

Moderno por la igualdad y la libertad. “Supuesta”, pues como ya se ha dicho, detrás de esas pretensiones igualitarias se encuentran las pretensiones del dominio mercantil, que desembocan por fuerza en un desigual reparto de las riquezas, el poder social y el bienestar.

Tenemos entonces tres elementos importantes para esta propuesta política: qué es un Estado-Nación; dónde se encuentra un Estado-Nación, y quién compone un Estado-Nación. La primera de estas cuestiones la responde el individualismo posesivo hobbesiano, el Estado es una alianza entre individuos para poder proteger y asegurar sus derechos (propiedad) tanto individuales como colectivos, es decir, el Estado como protección, el Estado es un sistema de autoprotección colectiva. Segundo, el Estado se encuentra —por supuesto— dónde se encuentre la propiedad que habrá de proteger, es decir, esta protección se extenderá a través de un territorio bien definido que pertenece a los nacidos y arraigados culturalmente en ese territorio. La tierra pertenece a los nacidos y arraigados en ella, el Estado-Nación será la unión de todos los propietarios que compartan una identidad cultural ligada a dicho territorio y, por tanto, el Estado-Nación se encontrará sobre límites geográficos bien definidos que delimitan la propiedad de esos *nacidos* en esas tierras, que comparten una misma identidad y se unen en un contrato colectivo de protección. Y por último, al Estado-Nación lo componen —como se ha dicho— los nacidos dentro de esa nación, pero⁶⁰ el liberalismo se refiere a los propietarios nacidos dentro de ese territorio, no al desposeído, ni al que sólo posee el fruto de su trabajo y lo enajena por una remuneración económica. Es decir, quién compone una nación: los propietarios del capital y de las fuentes de producción nacidos y arraigados culturalmente dentro de esa nación.

Como vimos, para el liberalismo todo derecho se encuentra en función de la propiedad, desde el derecho a la vida como propiedad indiscutible de un sujeto, por lo que nadie puede decidir por él, es decir, nadie más podrá quitarle la vida a otro pues esa vida le pertenece tan sólo al sujeto en cuestión. Así la libertad, la igualdad, la soberanía, etc., son todos derechos basados en relaciones de propiedad, entonces el propósito final de un Estado (liberal) que pretende proteger los derechos de los sujetos, es proteger las relaciones de propiedad de los sujetos. Tenemos entonces el verdadero propósito de un gobierno liberal; por bienestar los sujetos se unen y para preservar esa unión crean el poder gubernamental, pero para el liberal ese bienestar gira en torno a

⁶⁰ .- He aquí la piedra angular del clasismo liberal.

relaciones de propiedad, por tanto, el verdadero propósito de un gobierno liberal es la preservación de esas relaciones de propiedad, es conservar y mantener intacta la propiedad privada. El poder político liberal tiene la obligación de dictar leyes que regulen y castiguen las relaciones de propiedad, para así lograr el bien público (Locke, 1990, p. 35). Este argumento conlleva, como siempre en la teoría liberal, un giro clasista imperceptible. Al establecer todo derecho básico en función de propiedad, se sobreentiende que la función del Estado es la conservación de las relaciones de propiedad y con ello, la conservación de los derechos básicos, pero al hablar de las relaciones de propiedad la teoría liberal tiene en mente la propiedad de los grandes capitales y/o propiedades, destinando al gobierno civil como el poder protector de esta clase social y la conservación de sus propiedades.

Más allá de los derechos básicos como la vida o la libertad, en el estado de naturaleza el liberal ve la imposibilidad de conservar la propiedad privada ajena al sujeto, ve la imposibilidad de conservar las grandes propiedades y/o capitales, es por ello que propone un gobierno cuya función sea preservar las relaciones de propiedad, conservando así los derechos básicos que se encuentran en función de propiedad, pero primordialmente conservando estas relaciones de propiedad ajena al sujeto, las relaciones de propiedad de los bienes materiales o capital. Ve, en el gobierno civil, la forma de proteger la propiedad explotadora que ni la fuerza física ni el poder inmediato puede conservar, pero sí el estatus jurídico protegido por un gobierno civil, que a través de la violencia legítima haga valer estas relaciones a pesar de lo injustas que parezcan en su análisis, perpetuando la desigualdad teórica y legalmente.

Los hombres se socializan bajo un gobierno que pueda proteger una propiedad que va más allá de aquella que es posible alcanzar por medio de la fuerza física y del poder de disposición inmediatos. Este gobierno debe garantizar una situación jurídica que, pre estatal según su sustancia, descanse siempre sobre la base de la propiedad privada, pero que ahora, con las crecientes colisiones de unas propiedades ampliadas hasta la posesión del capital, deberá ser sancionada categóricamente. De este modo, todo posible gobierno se vuelve "entrusted with the condition and for this end, that men might have and secure their properties". Los derechos naturales a la libertad, a la vida y a la propiedad no quedan suspendidos en el estado social; son sólo, por así decirlo, canjeados por derechos civiles estatalmente sancionados, como si el

poder de los particulares ya no fuera suficiente para su imposición (Habermas, 1993, p. 98).

El gobierno, pasa a ser un órgano de poder dedicado a la conservación de la propiedad privada, haciendo uso de la coerción y el castigo, disuadiendo así a los posibles trasgresores de las relaciones de propiedad. Recurre a la ya mencionada libertad negativa, estipulando un puñado de acciones o conductas prohibidas y el castigo que se dará al violador de tales parámetros. Así, este órgano de poder se convierte en el guardián de la propiedad privada, y en el castigador de las conductas nocivas a dicha propiedad. En la medida en que una sociedad se transforma en una *sociedad posesiva de mercado*, dicha sociedad percibe como necesaria la sumisión a una autoridad que mantenga las únicas relaciones humanas ordenadas que conoce, las relaciones mercantiles.

Como se ha mencionado, al subordinar hasta las cualidades más básicas del sujeto a relaciones de propiedad, el liberalismo parece entonces hacer una distinción entre los que poseen esas cualidades y la turba de desposeídos cuya única posesión es su existencia. Tenemos aquí la primera distinción entre los nacidos en un determinado territorio, es decir, la distinción entre los propietarios que componen una nación y los desposeídos de los que se sirve dicha nación, la distinción entonces entre *ciudadano* y *subordinado*.

Es importante realizar una distinción, la distinción entre la ciudadanía formal y la sustantiva. La ciudadanía formal es la cualidad legal del nacido en un territorio, es la pertenencia a una determinada nación. Mientras que la ciudadanía sustantiva es el goce de los derechos y obligaciones a los que está sujeto el perteneciente a esa nación (Marshall, 2005, pág. 106), derechos y obligaciones muy diferentes entre los propietarios de esa nación y los desposeídos. El truco liberal es relativamente sencillo, la ciudadanía formal es equitativa: ¿quién es ciudadano?, todo el nacido y arraigado culturalmente en una determinada nación; pero la ciudadanía sustantiva no: ¿quién goza de los derechos civiles y políticos (especialmente el derecho a participar en los asuntos de gobierno)?, sólo los propietarios del capital y los medios de producción. Es decir, todos somos iguales formalmente pero no sustantivamente.

En otras palabras, para la teoría liberal “ciudadano” será aquel que por nacimiento contraiga obligaciones con el Estado y, por retribución, el Estado contraiga obligaciones con él (protección de sus derechos). En el plano legal no existe diferencia entre la aplicación de las obligaciones del ciudadano y las del Estado, pero fácticamente sí.

Quién tendrá obligaciones con el Estado: todos los nacidos y arraigados culturalmente dentro del territorio delimitado de ese Estado, pero, para quién tendrá obligaciones el Estado: sólo para los miembros plenos de la comunidad, es decir, para los propietarios no sólo de su persona y su esfuerzo laboral sino también de capital productivo.

Lo que realiza el liberalismo es un astuto cambio de manos de las relaciones de poder. Le arrebató el poder a la aristocracia a través de un argumento de igualdad legal y política, sobre la que constituye un sistema social y económico desigual.

Porque el contrato moderno es en esencia un acuerdo entre hombres que son libres e iguales en su condición, aunque no necesariamente en poder. La condición social no fue eliminada del sistema social. La condición diferencial, asociada con la clase, la función y la familia, fue reemplazada por la simple condición uniforme de ciudadanía, que proporcionaba la base de la igualdad sobre la cual pudo construirse la estructura de la desigualdad (Marshall, 2005, pág. 42).

“Ciudadanía: una condición otorgada a aquellos que son miembros plenos de una comunidad. Todos los que poseen la condición son iguales con respecto a los derechos y deberes de que está dotada la condición” (Marshall, 2005, pág. 113). El problema es la distinción entre “miembro pleno” de la comunidad y “miembro parcial” de dicha comunidad. Como ya se ha dicho, los únicos miembros plenos son los que reúnen los requisitos como propietarios, y no sólo de su persona, ni aun de los frutos de su trabajo, sino propietarios de un cierto capital que permita la generación de mayor plusvalor. Por lo que sólo habrá igualdad entre los que comparten una misma condición de propiedad, pero habrá desigualdad entre esas distintas condiciones de propiedad.

Como podemos ver, este sistema político propone que la desigualdad social es aceptable, siempre y cuando exista una igualdad legal, es decir, todos somos iguales respecto a nuestras obligaciones ante la ley (ciudadanía formal), pero no todos somos iguales ante los derechos y beneficios que la sociedad otorga (ciudadanía sustantiva). Incluso establece [la teoría liberal] que esta desigualdad tiene una finalidad: proporcionar un supuesto incentivo para que ese ciudadano no pleno o mediocre, ese desposeído de capital, se esfuerce y supere (económicamente hablando), además de crear una justa distribución del poder (Marshall, 2005, pág. 39). Incluso se asegura que el derecho a la propiedad del capital no es un derecho a poseerlo, sino un derecho a adquirirlo, si es que se puede y, a protegerlo si se le pudo adquirir. La desigualdad

social continúa, sólo se elimina el prerrequisito divino del *Ancient Regime*. Para ejercer el poder ya no es necesario pertenecer a algún determinado linaje familiar, sino ser dueño de capital productivo, es decir, el reclamo liberal Moderno no es un reparto o equilibrio del poder social, sino tan sólo un cambio de manos de ese poder. Es el reclamo del burgués que fácticamente puede ejercer el poder pero legalmente no se le tiene permitido.

A pesar de ser un reclamo que grita a los cuatro vientos igualdad, es un reclamo que para nada pretende un reparto equitativo del poder, sino un libre acceso a él, es decir, lo que se pretende con la igualdad es que —al igual que con el capital— cualquier persona pueda ejercerlo, si es que puede, no que se deba distribuir el poder de manera equitativa. Es decir, un libre (no divino) acceso al poder, que se consagre la fluida y cambiante “Ley de la Selva” (o más bien ley del mercado), en vez del inmutable y divino orden jerárquico medieval. Pero si el dominio ha de ser mercantil, si el dominio ya no será político sino económico, existe una clara desventaja entre el que ya posee capital y medios de producción y el desposeído. Desigualdad insalvable en una condición de libre competencia, insalvable en un sistema de *laissez-faire*.

Volviendo al tema de la ciudadanía, entonces tenemos dos tipos de ciudadanos: los ciudadanos plenos que se caracterizan por poseer cierto nivel de capital que genere algún plusvalor; y el desposeído ciudadano parcial, marcado por las obligaciones civiles pero excluido (fáctica no legalmente) de los derechos y beneficios que asegura el modelo de Estado como protección. Aquí es donde nos encontramos, dentro del marco liberal, la continua lucha del desposeído por ser parte de esa ciudadanía plena, por formar parte de esa ciudadanía sustantiva. Nos encontramos entonces con la historia de la mayor parte de la población (desposeídos), por gozar de los derechos que legalmente el Estado debía garantizarles. Lucha por los derechos de todo ciudadano (formalmente hablando) que se ha dividido en cuatro momentos históricos, llamados generaciones o generaciones de derechos. El primer reclamo por estos derechos son los derechos civiles, posteriormente los políticos, seguidos del reclamo por los derechos sociales y en nuestros días, el reclamo por los derechos culturales⁶¹.

⁶¹ .- Aunque este tema de las generaciones de derechos no es materia exenta de polémica. Algunos autores establecen sólo dos generaciones de derechos (los civiles y políticos por un lado y, los económicos, sociales y culturales por otro), algunos otros tres generaciones, algunos más mencionan una cuarta generación de derechos aludiendo a los derechos de solidaridad, en fin, la realidad es que en el campo académico no existe un acuerdo homogéneo entre las distintas generaciones de derechos y sus respectivos límites. En este trabajo optaremos por esta clasificación de cuatro generaciones de derechos: civiles, políticos, sociales y culturales.

Los derechos civiles encabezados por la libertad de expresión, la autonomía y —sobre todo— la libertad de poseer propiedad privada y el ejercicio del poder que ello conlleva, es la mencionada lucha burguesa por arrebatarle el poder a la aristocracia. Es la lucha por hacer asequible el ejercicio del poder social. En cambio, los posteriores derechos políticos y sociales son resultado —como se ha dicho—, del constante empuje de los ciudadanos parciales por convertirse en ciudadanos plenos. Es la histórica lucha de la clase trabajadora y sus revoluciones, la lucha gremial y —en el siglo XX— la lucha de las minorías (minorías raciales, feministas, movimiento agrario, etc.). Mientras que los derechos culturales son, en nuestros días, resultado de la diversidad cultural que alza la voz para no ser suplantada por una única y exclusiva cultura, la denominada cultura occidental.

Tenemos aquí entonces, los principales fundamentos teóricos del liberalismo, los cuales parten del *individualismo posesivo* que definió Hobbes en su *Leviathan*, individualismo que perfeccionó Locke en temas muy particulares como el gobierno constitucional, la ciudadanía, el Estado-Nación como propiedad ciudadana, la separación de poderes en el Estado, el monarca soberano que se perpetúa a sí mismo, etc. Elementos de dicho individualismo, como los derechos del hombre en función de la propiedad, la sociedad como un conjunto de relaciones mercantiles, etc., que pronto impregnaron la escena política de los siglos XVII y XVIII, dando lugar a la democracia liberal en el siglo XIX.

Es decir, en Hobbes nos encontramos un individualismo posesivo que define las bases del liberalismo, pero sin ningún elemento democrático. Elementos que fueron añadidos al individualismo posesivo hasta que los teóricos de finales del siglo XVIII y principios del XIX, estuvieron seguros de que la elección democrática de los representantes no ponía en peligro la conservación de la propiedad ni la división social en términos de propiedad, elementos esenciales de dicha teoría política (Macpherson, 1987, pp. 20-21). El individualismo de Hobbes perfeccionado por Locke no se volvió democracia liberal hasta que teóricos como Jeremy Bentham y James Mill, estuvieron seguros de poder fusionar sin riesgo a la propiedad, este individualismo con las pretensiones democráticas de elección popular de los representantes muy en boga a finales del siglo XVIII. Elementos democráticos resaltados principalmente por la teoría federal expuesta por Montesquieu y la idea de la voluntad general promulgada por Rousseau. Elementos que, como dije, fueron incluidos en la teoría del individualismo posesivo sólo después de asegurarse que esto no ponía en riesgo el pilar de dicha teoría: la

propiedad privada y su influencia en la división social. Elementos democráticos que le hicieron tomar el nombre de *democracia liberal* aunque, como ya hemos visto, dista mucho de ser una teoría política con legítimas tendencias democráticas.

Entonces, tenemos una teoría liberal que surge propiamente a finales del siglo XVIII y principios del XIX, pero que tiene sus bases en el individualismo posesivo hobbesiano. Esta propuesta se basa en los principios que se han revisado ya, que la libertad del individuo depende de relaciones de propiedad, principalmente de su persona y capacidades, que la sociedad como un conjunto de propietarios consiste en una serie de relaciones mercantiles, que el individuo como propietario de sus capacidades laborales puede alienarlas a favor de alguien más, etc.

Los supuestos del individualismo posesivo pueden resumirse en las siete proposiciones siguientes:

I) Lo que hace humano a un hombre es ser libre de la dependencia de las voluntades de los demás.

II) La libertad de la dependencia de los demás significa libertad de cualquier relación con los demás salvo aquellas relaciones en las que el individuo entra voluntariamente por su propio interés.

III) El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad.

IV) Aunque el individuo no puede alienar todas sus propiedades sobre su propia persona, puede alienar su capacidad para trabajar.

V) La sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles. Esto se sigue de los supuestos formulados ya. Dado que el individuo solamente es humano en la medida en que es libre, y es libre solamente en la medida en que es propietario de sí mismo, la sociedad humana solamente puede consistir en una serie de relaciones entre propietarios, esto es, en una serie de relaciones mercantiles.

VI) Dado que lo que hace humano a un hombre es la libertad de las voluntades ajenas, la libertad de cada individuo solamente puede limitarse justamente por unas obligaciones y reglas tales que sean necesarias para garantizar la misma libertad a los demás.

VII) La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, y (por tanto) para el mantenimiento de relaciones de cambio debidamente

ordenadas entre individuos considerados como propietarios de sí mismos (Macpherson, 1979, pp. 225-226).

Tenemos entonces los postulados principales del individualismo posesivo que, son el punto de partida (junto con la teoría democrática representativa) de la teoría liberal. Principios que en un plano colectivo o civil dan lugar a una *sociedad posesiva de mercado*, la cual entenderemos como una sociedad que, a diferencia de las sociedades feudales y aristocráticas, no posee una asignación autoritaria y rígida de las relaciones y roles laborales, ni de su compensación. Es decir, existe un mercado sometido a fuerzas de oferta y demanda que determinará variablemente estas relaciones laborales y su compensación. Y de ahí, otra característica de la sociedad posesiva de mercado es que a diferencia de la sociedad de mercado en que productores independientes intercambian sus productos en un mercado abierto, en estas sociedades posesivas existe no sólo un mercado de productos, sino también un mercado laboral. Mercado laboral en el cual las capacidades personales (supuestamente propiedad individual bajo esta teoría política) se pueden enajenar libremente a cambio de alguna retribución, se convierten pues, en un objeto de cambio más, se convierten en una mercancía.

Al momento en que las facultades humanas se convierten en una mercancía sujeta al mercado, estas relaciones mercantiles de oferta y demanda, de precio, costo y beneficio, inundan cada elemento de las relaciones sociales. Estas relaciones de mercado modelan y permean así a la sociedad misma, por lo que no se trata tan sólo de economías de mercado, sino que —con propiedad— se puede decir que se transforman en verdaderas sociedades de mercado, en este caso sociedades posesivas de mercado⁶².

Una sociedad de mercado, marcada por que el esfuerzo laboral del sujeto se vuelve una mercancía más sujeta a las pulsaciones arbitrarias del mercado, y por la presencia de una autoridad que cuida la cabal ejecución de los contratos comerciales, se convierte en sociedad *posesiva* de mercado al incorporar los elementos del egoísmo y la competencia del individualismo posesivo. La desigualdad creciente en la propiedad

⁶² Esta distinción nos remite al tema muy en boga actualmente de la distinción entre una economía del conocimiento y una sociedad del conocimiento, para profundizar más sobre este tema remitirse a: **Casas, R. y Dettmer, J.** (2008). Sociedad Del Conocimiento, Capital Intelectual y Organizaciones Innovadoras, en G. Valenti, M. Casalet y D. Avaro (coord.), *Instituciones, Sociedad del Conocimiento y Mundo del Trabajo*. FLACSO México / Plaza y Valdés, México, pp. 21-59; **Nava, A.** (2011). *El Problema de la Compatibilidad entre Tecnociencia y Democracia* (Tesis de maestría no publicada). UNAM. México; y **Salomón, J. J.** (2001). *El nuevo escenario de las políticas de la ciencia*. En La ciencia y sus culturas. International Social Science Journal (ISSJ) UNESCO, N° 168, pp. 186-201.

individual, el deseo de mayor y mayor acumulación de capital y el afán por obtener el mayor beneficio o remuneración por el esfuerzo laboral individual.

El modelo de la sociedad de mercado simple se transforma en el modelo del mercado posesivo conservando los cuatro primeros postulados del modelo simple y añadiendo cuatro más. Tenemos así los postulados siguientes:

- a) No hay una asignación autoritaria del trabajo.*
- b) No existe una asignación autoritaria de compensaciones por el trabajo.*
- c) Hay una definición de los contratos y una imposición de su ejecución por parte de la autoridad.*
- d) Todos los individuos tratan racionalmente de elevar al máximo sus ganancias.*
- e) La capacidad para trabajar de cada individuo es propiedad alienable suya.*
- f) La tierra y los recursos son propiedad alienable de los individuos.*
- g) Algunos individuos desean un nivel de ingresos o de poder superior al que poseen.*
- h) Algunos individuos tienen más energía, capacidad o bienes que otros.*

Tenemos entonces los fundamentos teóricos e ideológicos primero, del *individualismo posesivo* y de la *sociedad posesiva de mercado*, y de ahí, de la llamada *democracia liberal* o, simplemente, *liberalismo*. Figura política que se consolida teóricamente con John Locke a fines del siglo XVII, y fácticamente en la Inglaterra de mediados del siglo XVIII y, principalmente, en la nueva nación norteamericana de finales de ese mismo siglo y principios del XIX.

Recapitulando, tenemos al Estado-Nación Moderno como el reclamo burgués por arrebatarse el poder a la aristocracia, es la lucha por desacreditar y destronar al *Ancient Regime*. El liberalismo es la respuesta racional (sesgada por supuesto) a la necesidad de proteger ese reciente poder arrebatado, es la necesidad de construir un Estado cuya función sea proteger las relaciones sociales que giran en torno a la propiedad privada. Mientras que la ciudadanía es el constante debate para establecer quién tiene obligaciones con el Estado (ciudadanía formal) pero, sobre todo, quién y en qué medida gozará de los beneficios que el Estado debe garantizar (ciudadanía sustantiva).

DEMOCRACIA LIBERAL

En este punto es necesario remitirnos a la tesis de C. B. Macpherson expuesta en su texto *La Democracia Liberal y su Época*, de que existen tres modelos conocidos de Democracia Liberal. Un primer modelo avalado principalmente por las obras de Locke, Bentham y James Mill, que concibe —como hemos expuesto— a este modelo político tan sólo como protección, principalmente de la propiedad privada y la libertad. Un segundo modelo, promovido más que nada por John Stuart Mill, que intenta hacer compatible este sistema político con el desarrollo del potencial ético y moral de los individuos. Y un tercero, que de la mano con la contemporánea *ciencia política* explica la democracia liberal como una lucha de poderes análoga al comportamiento mercantil, y pretende describir el funcionamiento de la democracia liberal más que regularla o encausarla.

Partiendo de la idea de que un modelo político sirve para explicar, pero también para justificar el *deber ser*, es decir, para exponer y justificar cómo deberían ser las cosas, Macpherson encuentra estos tres modelos teóricos a lo largo de la existencia de la democracia liberal.

El modelo N° 1, que en palabras de Macpherson denominaremos como “la democracia como protección”, parte exactamente del individualismo posesivo que revisamos con anterioridad. Concibe al sujeto como un consumidor y un apropiador, toda relación social —como vimos— se transforma en una relación mercantil, y por ello el entorno social es una lucha frenética cuya ley regente es la de la selva, es decir, la imposición del más fuerte. Es por esto que pensadores como John Locke, Jeremy Bentham o James Mill, proponen un modelo político en el cual las figuras jurídicas de la sociedad sirvan para poner orden en ese supuesto caos social, y protejan los derechos más esenciales del sujeto: su libertad y por ende, sus propiedades (recordando que la libertad se observa como una función de la propiedad).

Por otra parte, el modelo llamado “la democracia como desarrollo” promovido principalmente por John Stuart Mill, concibe al sujeto de una manera distinta. Si bien, mantiene los presupuestos básicos sobre la humanidad y la libertad como funciones de propiedad, y por ende sobre la propiedad privada como un derecho sagrado, no concibe al sujeto como a un apropiador si escrúpulos, dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias si no hubiera un gobierno civil que se lo impidiera. Por el contrario,

concibe al sujeto como un ser capaz de desarrollar sus facultades y capacidades, y al mismo tiempo disfrutar de ellas (Macpherson, 1987, p. 62). Es un sujeto con una compleja estructura moral, capaz de reconocer los derechos de sus semejantes, y para el cual (como vimos en el primer capítulo al mencionar la propuesta de Stuart Mill) la libertad no es tan sólo acción sin restricciones, sino acción y contexto de decisión. Por tanto, el modelo político que promueve John Stuart Mill es el de un Estado que regule las relaciones sociales, pero intentando siempre promover el desarrollo de las capacidades humanas, entre las cuales se encuentra el respeto mutuo y la sana convivencia. El Estado debe seguir protegiendo la propiedad privada, pero sin ser ésta su función primordial, y sin promover —ni ideológica ni jurídicamente— la acumulación ilimitada de capital y poder, sino la utópica convivencia racional, supuestamente siempre estable y en paz.

Como podemos apreciar, este modelo N°2 hace énfasis en la justificación más que en la explicación causal de la realidad, establece los ideales del hombre y su sociedad para poder determinar cómo *debería ser* el gobierno civil, cayendo incluso en utopías y fantasías sobre sociedades ideales. Incluso reconoce que la desigualdad entre las distintas clases sociales, la extrema miseria de las mayorías y la alienación, por parte del asalariado, no sólo de sus facultades sino también de su vida y su libertad, son incompatibles con este modelo de democracia como desarrollo y con este ideal de una sociedad justa y armónica, pero considera que son elementos tan sólo accidentales, que se podrían remediar precisamente a través de las acciones del gobierno civil, y de esta promoción del desarrollo de las capacidades humanas (Macpherson, 1987, p. 64).

Por otro lado, tenemos un tercer modelo de democracia liberal al que Macpherson denomina “democracia como equilibrio”. Modelo político-económico que se consolida durante el lapso medio del siglo XX, gracias al trabajo de diversos economistas como Joseph Schumpeter y a la influencia de la relativamente nueva *ciencia política*. Ciencia política que, al contrario de la vieja filosofía política, pretende (al igual que toda la economía del siglo XX) tratar a su objeto de estudio (la política y la sociedad) de la manera más científicamente posible, cayendo en la muy difundida falacia de la neutralidad valorativa del método científico, el cual —supuestamente—, tan sólo describe de manera neutral y objetiva el fenómeno analizado, para desentrañar sus causas y consecuencias.

El modo en que los científicos sociales imitaban a la ciencia natural tanto como pueden en su lenguaje era "un error fundamental", explicaba Dewey, y

condenado al fracaso a causa de que las ciencias sociales requieren y hacen un uso crucial de los términos de valor (Reisch, 2009, p. 116).

Esta pretendida neutralidad, descalifica a la filosofía política por incorporar a la descripción del objeto de estudio la valoración que sobre dicho fenómeno tenga el analista, esto es, la filosofía política —a diferencia de la ciencia política— no sólo analiza y describe un cierto fenómeno social, sino que también ejerce su juicio sobre el *deber ser* (mencionado hace un momento al hablar sobre los modelos políticos) de ese fenómeno. Es una disciplina analítica pero al ejercer juicio y crítica sobre el fenómeno analizado, se vuelve también una disciplina propositiva, que marca los cambios y modificaciones que se *deberían* realizar para mejorar dicho fenómeno social.

En fin, el positivismo muy en boga durante la primera mitad del siglo XX impregna también a las ciencias sociales, llevando a ciertos académicos a concebir un modelo político que no parta del *deber ser*, sino que ese *deber ser* sea determinado por lo que ya *es*, es decir, un modelo político que pretenda científicamente analizar y describir cómo funciona la sociedad contemporánea, para de ahí fijar entonces las pautas de acción. Tenemos pues un tercer modelo democrático liberal que parte de la descripción de las actuales democracias liberales, encontrando que éstas funcionan como el mismo mercado económico en el cual impera la ley de la oferta y la demanda, pero en este caso las mercancías son las promesas y posiciones políticas, y los empresarios son los políticos y sus grupos partidistas.

Tenemos un modelo de democracia como equilibrio cuya estrategia es determinar cómo deberían ser las cosas, a partir de cómo son y cómo funcionan actualmente, “cientificistamente” dejando de lado cualquier tipo de juicio moral, filosófico o sociológico. Por ello, es un modelo que determina que la democracia es y debería ser como un libre mercado, regulado por la oferta y la demanda, la cual tiene de trasfondo el equilibrio de la sana competencia.

Es un modelo pluralista pues parte del supuesto de que los votantes como consumidores, poseen una amplia gama de intereses y necesidades, las cuales sólo podrán ser satisfechas por una amplia y plural oferta política. Al mismo tiempo es un modelo elitista pues asigna el rol político primordial a ciertos grupos de dirigentes que se escogen y postulan de manera autónoma. De esta manera propone que la democracia es un sistema encaminado a lograr un equilibrio entre estas élites de mercaderes políticos, los cuales establecen la oferta, y, los votantes o consumidores que conforman la demanda de dichas mercaderías políticas.

En particular, este modelo liberal identificado como *neoliberalismo*, se apega más que los otros dos a la estructura general del liberalismo analizado en el presente texto. No considera a la democracia como un tipo de sociedad, ni como una conformación comunitaria del Estado, sino tan sólo como un mecanismo para elegir y autorizar gobernantes, siempre a través de una competencia entre vendedores de posturas políticas que se disputan los votos de los consumidores. Y por otra parte, considera plenamente —como ya hemos expuesto— a esos elegidos por la votación popular, no como los *representantes* de esa voz popular, sino como los expertos que sin más habrán de tomar las decisiones enajenando la soberanía del pueblo.

Este modelo, en cierta medida es un retroceso al modelo N°1 de “democracia como protección”, pues vuelve a negar los supuestos del modelo N°2 sobre las capacidades y bondades de la naturaleza humana, concibiendo nuevamente al sujeto tan sólo como un consumidor y apropiador egoísta e individualista. De ahí, que considere que no podría existir realmente el consenso en materia de bienestar común, que las pretensiones de la ciudadanía son totalmente divergente y cambiantes, por lo que la única forma de hacerles frente y satisfacerlas es que el mismo sistema político funcione como un sistema empresarial acorde “*al modelo normalizado de la economía competitiva de mercado*” (Macpherson, 1987, p. 98).

Como mencioné, este modelo político no parte de supuestos filosóficos o sociológicos para establecer cómo debería ser la democracia ideal, por el contrario, analiza cómo funcionan las sociedades occidentales contemporáneas denominadas “democracias”, para de ahí generalizar un modelo normativo, siempre tomando como pauta metodológica el funcionamiento de las ciencias naturales de generalización a partir del análisis descriptivo del fenómeno, dejando de lado —como vimos— todo aspecto valorativo y por ende propositivo. Es por ello, que este modelo de democracia liberal es el que mejor se apega al funcionamiento actual de las “democracias” occidentales. El problema estriba en el hecho de que quizá estas sociedades (como ya mencioné anteriormente) no sean tal cual democráticas, es decir, que el modelo describa y se apegue a un cierto tipo de sociedad que lo único democrático que tiene es el (mal empleado) nombre. Lo que es verdad en este modelo es su hipótesis sobre la naturaleza del sujeto⁶³, la cual afirma que mientras exista un sujeto de mercado, consumidor y

⁶³ Hipótesis de vital importancia que comparte el presente trabajo, pues partimos de afirmar que mientras exista el sujeto tecnocientífico y su sociedad, no podrá existir una legítima democracia de tipo republicano.

apropiador individualista, así como una sociedad posesiva de mercado, las sociedades se seguirán comportando políticamente como este modelo N°3 describe (Macpherson, 1987, p. 102).

Ya he mencionado, a lo largo del presente trabajo, por qué el liberalismo (y de manera particular este neoliberalismo) no pueden ser un legítimo Estado democrático (pues genera desigualdad en vez de igualdad y porque la soberanía no reside en el ciudadano), sólo resta refutar la justificación de este modelo N°3. Este modelo de democracia como equilibrio, justifica el estatus democrático basándose en la supuesta igualdad que genera un mercado abiertamente competitivo, y en la voluntad popular manifiesta en la tensa relación entre la oferta y la demanda. Está por demás continuar insistiendo en la desigualdad que el sistema capitalista contemporáneo genera, por lo que este punto lo dejaremos como evidente. Por otra parte, esta supuesta competencia general que crearía el equilibrio entre la oferta y la demanda de mercaderías políticas, es una competencia un tanto desigual y algo ficticia. Pues ya mencionamos que esta sociedad capitalista y tecnificada lo que fomenta es la apatía política en el sujeto, dejando esta supuesta competencia general tan sólo en las pocas manos de los vendedores políticos, los cuales crean un oligopolio en donde ellos fijan (continuando con la analogía del mercado) los precios y las mercancías que se ofrecerán. Incluso, ellos mismos —al no haber un mercado plenamente competitivo— pueden crear la demanda, asegurando entonces, que en un mercado oligopólico la demanda no puede ser autónoma (Macpherson, 1987, pp. 108-109). Con lo anterior podemos afirmar que no existe tal mercado político competitivo que asegure la soberanía popular, sino tan sólo una manipulación por parte de unos cuantos vendedores que controlan dicho mercado, negando entonces la soberanía popular y con ello, el supuesto estatus democrático.

El modelo N°3 seguirá siendo el modelo descriptivo más correcto, y se seguirá aceptando como modelo justificativo suficiente, mientras en las sociedades occidentales sigamos prefiriendo la abundancia a la comunidad (y creyendo que la sociedad de mercado puede aportarnos la abundancia indefinidamente) y mientras sigamos aceptando la opinión, propia de la guerra fría, de que la única alternativa al Modelo N°3 es un Estado totalitario absolutamente antiliberal (Macpherson, 1987, p. 111).

Macpherson sugiere un cuarto modelo de democracia liberal basado en la activa participación de la ciudadanía, pero desde mi punto de vista no sería tal cual un modelo de *democracia liberal* más, por no compartir el mismo concepto de hombre y libertad

que los anteriores modelos, por lo que sería entonces una democracia de tipo republicano o simplemente participativa, lo que sugiere —como veremos— un rompimiento con los postulados del individualismo posesivo y por ello, con las bases del liberalismo.

Por último, sólo resta hacer énfasis en que este sistema liberal (cualquiera que sea el modelo), basado en la propiedad privada, en la explotación del trabajo ajeno y en la acumulación ilimitada y por ello desigual del capital, viola uno de los supuestos principales de cualquier Estado legítimamente democrático, la relativa igualdad económica de los ciudadanos. Para que pueda existir un verdadero “gobierno de la voluntad general” es necesaria la independencia económica de todos los ciudadanos, y no la penosa dependencia en que el liberalismo y su mercado capitalista sumergen a la mayoría de la sociedad.

Podemos entonces asegurar que el liberalismo, por cualquier ángulo que se le estudie, no podría ser un modelo legítimamente democrático, pero sí es el modelo de Estado más ampliamente difundido y popular de los siglos XIX y XX (y XXI), lo cual responde a diversos factores como la imposición por medio del mismo poder que le brinda el capital a los dueños de ese capital (como ya vimos), pero que resulta decepcionante al hablar de un verdadero gobierno de la mayoría, al hablar de la voluntad general, del bien común, de la comunidad y sus prioridades, de la igualdad, etc.

Debemos finalizar este capítulo mencionando también, que la teoría liberal —principalmente esta última llamada neoliberalismo—, no sólo no es una legítima propuesta de Estado democrático, sino que es un totalitarismo. Todo totalitarismo tiene sus bases en principios ideológicos, principios que fanática y ciegamente se mantienen como universales e incuestionables, los cuales se hacen valer sin importar objeciones ni consecuencias.

Las "ideologías totalitarias", escribió Frank, "descansan siempre sobre la aserción de que todo bien yace en un principio definitivo, y que este principio debe ser mantenido en todos los casos sin considerar lo que se seguía de él en la vida real" (Reisch, 2009, p. 270).

El principio ideológico de este liberalismo es, por supuesto, su concepción de libertad. Libertad negativa enraizada —como vimos— en las funciones de propiedad, la cual permite la acción con las menores restricciones pero no permite la autodefinición y resignificación continua de la sociedad (entendida como comunidad), impidiendo así la identificación común que supere al individualismo. La ausencia de libertad positiva o

autogestiva impide, entonces, se desarrolle significativamente en el ideario colectivo el significado del *bien común* y de la *comunidad* como un todo al cual individualmente se pertenece, imposibilitando con ello, el verdadero consenso colectivo y de ahí, el verdadero gobierno de la mayoría, el gobierno de la decisión pública, el Estado en el cual el pueblo es soberano.

Se debe tener en cuenta que la noción de *libertad* es un elemento clave al concebir una concepción de Estado. Históricamente podemos observar cómo a través de los cambios en la concepción de la libertad como derecho o atributo humano, varía también la concepción del Estado que se debe construir. Es por ello que cualquier intento por imponer algún tipo de Estado no liberal, deberá comenzar planteando un nuevo concepto de libertad. Un nuevo concepto de libertad distinto a la libertad negativa basada en las funciones de propiedad que presenta la teoría liberal. En el caso particular de la democracia, debería comenzar a plantear una libertad que tome en cuenta el contexto del sujeto y le permita así conocerse a sí mismo y a su comunidad, para de esta forma resignificarse y redefinirse logrando entonces tomar verdaderas decisiones colectivas, verdaderas decisiones democráticas. Una libertad autogestiva que permita el desarrollo de un legítimo Estado democrático, en vez de impedirlo como la libertad defendida por el liberalismo. Uno de los principales problemas radica —quizá— en lograr el verdadero cambio en la conciencia colectiva, pues sería una libertad que permitiría menos acción inconsciente y desinformada que la permitida hoy por la libertad liberal, por lo que a simple vista parecería un deterioro de la libertad en vez de una resignificación valiosa de ella.

Pero, como asegura Macpherson, no podrá haber ninguna alternativa al presente neoliberalismo si no modificamos drásticamente nuestra forma de pensar y actuar, en relación a la supuesta abundancia y seguridad que nos brinda la estructura tecnocientífica de nuestro tiempo, y a la imposibilidad de alternativas políticas fuera de los polos liberalismo-totalitarismo.

En primer lugar, ya observamos cómo la misma teoría liberal deviene en un “totalitarismo de la libertad negativa como función de la propiedad”, por lo que es paradójico su rechazo al totalitarismo. Por otro lado, reafirma su inflexibilidad e imposición autoritaria al ingenuamente negar que exista alguna otra alternativa al liberalismo que no sea un totalitarismo⁶⁴, rechazando ciegamente y sin verdadero

⁶⁴ Entendido éste (el totalitarismo), de manera exageradamente satanizada como los modelos de gobierno tirano expuestos por Aristóteles, los cuales de alguna u otra manera pretenden el beneficio de

análisis cualquier propuesta, asegurando que cualquier posición no liberal es, ha sido o será, un totalitarismo en alguna medida.

Uno debe ser partidario [según Hayek] o bien del capitalismo occidental y del libre mercado o bien del totalitarismo en sus muchas formas. El socialismo no respaldaba ningún punto intermedio porque, de acuerdo con Hayek, el socialismo era totalitarismo en su estado embrionario: "pocos están dispuestos a reconocer que la emergencia del fascismo y del nazismo [en Alemania] no fue una reacción contra las tendencias socialistas del periodo precedente, sino una consecuencia necesaria de aquellas tendencias" (Reisch, 2009, p. 286).

Por último, sólo resta hacer énfasis en el manejo ideológico y manipulativo que han hecho de su concepción de libertad. Las naciones más radicalmente liberales, utilizan el concepto de libertad para apelar a su nacionalismo en cuestiones de tensión internacional, llaman a la guerra para defenderla, y manipulan políticas internas y externas siempre en su nombre. En fin, podemos ver que este liberalismo es un verdadero "totalitarismo de la libertad" (por lo menos de su propia concepción de libertad), a tal grado de estar dispuestos a todo (literalmente a todo) con tal de continuar manteniéndola como hasta ahora, sin importar la desigualdad evidente, el descontento popular, el hambre en el mundo, los riesgos medioambientales, etc. Podemos concluir entonces, con una cita del texto de G. A. Reisch *Cómo la Guerra Fría Transformó la Filosofía de la Ciencia*, en la cual podemos observar la posición del académico estadounidense Sidney Hook, ejemplo característico del totalitarismo liberal, quien afirma que su concepción de libertad se encuentra sobre cualquier cosa, incluso sobre Dios y que se está dispuesto a luchar por ella aun a expensas de la destrucción del mundo, posición radical e intimidante pero que encontramos muy arraigada en los principales países liberales al analizar su forma de actuar durante los últimos 150 años.

... Hook indicó que su devoción a la libertad "trasciende las diferencias relacionadas con una economía de mercado, las formas específicas del bienestar estatal, la validez de los argumentos para la existencia de Dios y otras cuestiones políticas, económicas y educacionales" lo apartaban de Buckley y de otros. Ni la importancia o el significado de la libertad dependían del bienestar del mundo o de otros seres humanos que vivieran en él. Recordando sus primeras discusiones con Bertrand Russell, Robert

uno o algunos a expensas de los demás, esclavizando a la población negándole cualquier espectro de libertad o derechos, sometiéndola ciegamente a ciertas voluntades ajenas.

Maynard Hutchins y otros defensores de los tiempos de la Guerra Fría de un gobierno mundial, Hook le recordó a Buckley que "sostuve que era tanto más prudente como más noble anunciar que estábamos preparados para luchar por la libertad incluso a riesgo de la destrucción del mundo, sin importar lo que tal cosa signifique" (Reisch, 2009, p. 432).

CAPÍTULO III

TRANSFORMACIÓN TECNOCIENTÍFICA DE LA MODERNIDAD

INTRODUCCIÓN

Como vimos, la Modernidad —como proceso cultural y civilizatorio— tiene, entre otras, dos claras fuentes: la necesidad —como propone Toulmin— de contrarrestar la incertidumbre en la cual se encontraba la Europa del siglo XVII, contrarrestarla mediante un proceso racional concreto y universal, erradicar el subjetivismo (y con ello la incertidumbre) y centrarse tan sólo en lo concreto de la racionalidad instrumental; y por otro lado, como propongo, la revolución ideológica resultado de la Reforma cristiana protestante, que modificó —como vimos en el capítulo anterior— entre otras cosas la concepción del rol del individuo frente a su comunidad, la concepción del razonamiento humano y la concepción del trabajo y sus frutos.

Este proceso civilizatorio se impuso a través de los siglos, incluso —como también ya vimos— en los países católicos y sus colonias, impregnando —se puede decir— a todo el mundo occidental. El objetivo del presente capítulo es analizar cómo ese proceso civilizatorio evolucionó principalmente en el siglo XX, hasta convertirse en el fenómeno tecnocientífico del que aquí nos ocupamos. Es menester en este momento del argumento analizar cómo la Modernidad transformó la convivencia social transformando incluso los espacios sociales mismos, y por ende analizar cómo se transformó también el sujeto, pasando de ser sujeto Moderno para devenir sujeto tecnocientífico.

Se debe tomar en cuenta la peculiaridad de nuestro tiempo, donde el conocimiento se vuelve el capital más redituable dando lugar a las llamadas *economías del conocimiento* o a ideales como las *sociedades del conocimiento*. Pero también una época en que surge una nueva modalidad de convivencia humana, la tele-convivencia o la convivencia a distancia, creando entonces todo un nuevo espacio social. Espacio social que transforma por ende al sujeto, dotándole de nuevas capacidades extraordinarias pero también —como veremos— reduciendo su criticidad y capacidad de acción.

Contexto totalmente contemporáneo o tecnocientífico pero aun así, determinado por las vetustas estructuras (económicas y políticas) del desarrollo Moderno del capítulo anterior. Nos encontramos ante una realidad tecnificada y, en apariencia, completamente nueva y distinta, pero cuyo análisis esclarece que continúa estructurándose bajo los parámetros de la injusta distribución del poder Moderno, perpetuando las mencionadas paradojas de esta particular cosmovisión, conduciendo a la humanidad hacia la crisis mencionada al inicio de este trabajo. Llevando entonces el desarrollo del conocimiento, el desarrollo de la ciencia y la tecnología, no hacia el bien común como proponía en un principio la Modernidad, sino hacia la Era tecnocientífica y particularmente, hacia el sujeto tecnocientífico.

LA TRANSFORMACION SOCIO-CULTURAL

Para comenzar este tercer capítulo, debemos mencionar una distinción —que ya se realizó en el primer capítulo, pero es importante recordar—, la distinción entre dos términos muy recurrentes en los discursos político-sociales de nuestro tiempo: la sociedad del conocimiento y la economía del conocimiento. La primera como una romántica y utópica sociedad, que utiliza el “progreso académico” para crear una sociedad justa, plural, integral y solidaria. Mientras que la economía del conocimiento, es la economía tecnocientífica, el mercado controlado por las ventajas y la innovación producto del progreso académico. El conocimiento o el *saber hacer* se vuelven el nuevo capital, es decir, el nuevo bien imperecedero cuya aplicación genera plusvalor.

Como ya mencionamos, no existe una verdadera sociedad del conocimiento, lo único que hay son varias naciones —llamadas del “primer mundo”— cuya economía si está basada en el conocimiento, pero en las cuales este último para nada está al servicio de la sociedad y para nada garantiza el bienestar común. Lo que tenemos entonces, es una producción de conocimiento al servicio del mercado y las empresas privadas, que a través de la globalización de las economías y los mercados se vuelven empresas transnacionales, controlando así gran parte de la producción del nuevo conocimiento. La globalización de la economía creó empresas monstruosas con presencia mundial,

como Nestlé, Dupont, Monsanto, entre otras, las cuales consolidan su hegemonía a través de la innovación y la creación de nuevo conocimiento, acaparando por tanto gran parte de la producción del mismo.

Lo anterior se puede observar como un uso del conocimiento distinto al propuesto o anhelado por las llamadas sociedades del conocimiento, pero que es el que verdaderamente está detrás de la mayoría de la producción del nuevo conocimiento contemporáneo. Los resultados de la ciencia y la tecnología se vuelven objetos mercantiles, se vuelven objetos de compra y venta, y por su parte, los científicos se vuelven meros empleados, meros obreros del conocimiento al servicio de estas grandes empresas. Vemos que al mismo tiempo que se borran las fronteras entre la ciencia como producción de saber “puro” y la tecnología como la aplicación de éste, se borran también las fronteras entre el saber por el saber mismo, el saber como bien de la humanidad para satisfacer sus necesidades, y el saber como una mera mercancía u objeto comercializable.

La nueva economía del conocimiento sustituye el capital material por capital intangible, en vez de centrarse en explotar yacimientos de materia prima transformable, se enfoca en encontrar, elaborar y comercializar yacimientos de conocimiento (Echeverría, 2003, pág. 105). Conocimiento que genere innovación, tanto en aplicaciones como en servicios y artefactos, convirtiendo el desarrollo académico en el nuevo proveedor de las mercancías⁶⁵ del mercado tecnocientífico. Nuestro entorno tecnocientífico entonces, es un entorno que de manera evidente tiende a convertirse en una economía del conocimiento, una economía que utiliza como plataforma ese *saber hacer* especializado, ese conocimiento científico. Conocimiento que utiliza y explota como el nuevo motor del mercado, pero para nada encontramos las pretensiones de equidad y justicia a que alude la sociedad del conocimiento.

Respecto a lo anterior, hay que recalcar que a pesar de que esta economía del conocimiento sólo se consagró hasta nuestra Era Tecnocientífica, siempre ha sido una pretensión del empuje Moderno. Es decir, la nueva ciencia positiva y su tecnología transformadora han sido el motor de la Modernidad desde la Revolución Industrial. La ciencia y la tecnología subordinadas al mercado han sido la estrategia de cambio y

⁶⁵.- Sustituyendo a la naturaleza y sus productos como antiguo principal proveedor de mercancías que hacia funcionar el mercado.

dominación desde la Ilustración hasta nuestra Era Tecnocientífica, pero sólo hasta hoy⁶⁶ el conocimiento ha logrado ser considerado como capital en sí mismo. Sólo hasta hoy se considera más valioso el saber transformar que el mismo producto material transformado, sólo hasta hoy el mercado de los servicios profesionales tomó considerable relevancia, es por ello que sólo hasta hoy podemos hablar de una economía del conocimiento, sin embargo, la producción del conocimiento siempre ha sido el elemento fundamental de la transformación y el dominio Moderno. Es por ello que es imprescindible plantear un cambio en la producción y el manejo del conocimiento, si es que se pretende modificar el camino al que nos ha conducido la Modernidad.

Si es que se pretende hacer valer —de forma sustantiva y no de manera artificial con la cultura de masas y el consumismo— la autonomía, tanto individual como social, se debe hacer valer la phrónesis colectiva y pública, debemos identificar las ventajas pero —sobre todo— las desventajas del desarrollo Moderno que ha culminado en la Era Tecnocientífica. Y así, entre todos plantear un nuevo paradigma epistémico, económico, político y por tanto social. Debemos dilucidar qué tipo de sociedad queremos, qué racionalidad fomentaremos, qué riesgos valen la pena afrontar y cuáles definitivamente no, qué males evitar y cuál será el futuro que le heredaremos a la humanidad (Linares, 2008, pág. 438). Pero, es claro, que al replantear una nueva realidad paradigmática estaremos poniendo en jaque los fundamentos ideológicos de la cultura occidental, como la libertad, la autonomía, la propiedad, la racionalidad y hasta la misma naturaleza humana, tarea nada sencilla y menos al recordar la mencionada superestructura ideológica tecnocientífica.

Pero en esta tarea de innovación moral o verdadera reingeniería de la conciencia pública, de la res publica, la ética misma no puede quedar indemne, pues en ella se ponen a prueba diversos conceptos muy caros a la tradición filosófica occidental; a saber, los conceptos de autonomía, libertad y de naturaleza humana, así como la visión antropocéntrica del mundo que ha sido típica de nuestra civilización y que ha visto a la naturaleza como mero recurso al servicio de los intereses humanos. Es decir, la reflexión sobre los problemas ético-políticos del mundo tecnológico es una tarea que nos obliga a una revisión crítica de los principales paradigmas conceptuales de la tradición

⁶⁶ .- Por las peculiaridades de la Era Tecnocientífica ya señaladas en las definiciones del primer capítulo, como el surgimiento de las TIC's, el surgimiento del mercado de los servicios profesionales, la revolución de las empresas farmacológicas, entre otras.

ética occidental, a una confrontación con sus limitaciones, pero también con sus potencialidades (Linares, 2008, pág. 439).

Antes de continuar con el argumento se debe establecer la diferencia entre los distintos entornos de desarrollo humano que podemos encontrar. El primero de ellos es el entorno natural (E1), ser humano y naturaleza conviviendo y evolucionando, lucha constante del individuo por adaptarse a lo que el medio ambiente le proporciona. El segundo entorno (E2) lo podemos entender como el entorno urbano; entorno semi-artificial de naturaleza socio-cultural. Calles, casas, autos, familias, empresas, dinero, mercados, ambiente al que el sujeto tiene que adaptarse, pero ya no son características naturales sino un ambiente producto del desarrollo socio-cultural. Como un tercer entorno (E3) tenemos al entorno a distancia, la convivencia social no presencial sino distal, supeditada a la intercomunicación tecnológica. Comunicación a distancia que deviene entorno social al consagrarse —en nuestros días— el llamado espacio virtual⁶⁷.

Es preciso aclarar que la aparición de este tercer entorno no suplantó a los entornos E1 y E2, así como la aparición de un entorno urbano no supuso la desaparición del sujeto conviviendo en su entorno rural (E1). Sólo planteamos que cada vez se complejiza más la estructura de la convivencia social, y ahora existen tres entornos de convivencia, entre los cuales el sujeto divide su tiempo y son la base de sus relaciones interpersonales que —como ya he mencionado— a fin de cuentas lo definen como sujeto social. Por supuesto que el ser humano seguirá viviendo (y conviviendo) en los dos primeros entornos, seguirá teniendo relaciones interpersonales presenciales, pero cada vez dedicará más y más tiempo a convivir en este tercer entorno (Echeverría, 1999, pág. 105), cada vez el sujeto tecnocientífico será más dependiente de este entorno virtual y de sus relaciones interpersonales a distancia.

Este tercer entorno es un producto característico de la civilización tecnocientífica, pues no existiría sin las peculiaridades ya señaladas de la tecnociencia. Es un espacio social desarrollado gracias al elemento clave de la producción tecnocientífica: la ciencia y el desarrollo académico al servicio del capitalismo. Surge a partir del expansionismo capitalista, y de su necesidad de comercializar los nuevos avances en telecomunicaciones: la radio, la televisión, el teléfono y, sobre todo, la red de interconectividad entre ordenadores o Internet. Además, podemos afirmar que esta

⁶⁷.- Para ver más a fondo sobre los tres entornos de convivencia humana, sus características, diferencias y similitudes, remitirse al texto de Javier Echeverría: *Los Señores del Aire*. Echeverría, J. (1999). *Los Señores del Aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. Barcelona: Editorial Destino.

nueva modalidad de comunicación a distancia, ha creado un verdadero entorno de convivencia social, es decir, el ciber espacio se ha convertido en un nuevo espacio social al igual que el espacio rural (E1) y el espacio urbano (E2).

Debemos considerar dos elementos claves para atribuirle a E3 el estatus de autentico espacio social. Primero, que cualquier espacio social se define precisamente por la acción e interacción humana que en él se desarrolle, cuevas, cabañas, casas, edificios departamentales, ..., espacios privados que alojan a los habitantes de un espacio social; calles, avenidas, plazas, foros, ..., espacios públicos en donde interactúan los habitantes de dicho espacio. Si podemos hacer una abstracción entre la materialidad y la virtualidad, entre lo presencial y lo distal, E3 cuenta con espacios privados donde se alojan los internautas, así como espacios públicos de interacción social, es decir, lo que define a un espacio social no es la materialidad en sí, sino la convivencia de un conjunto de actores sociales y los efectos que esto produce, por lo que podemos decir que el espacio virtual cumple cabalmente con esta exigencia de alojamiento e interconexión social. Aunque de manera distal, continúa existiendo una convivencia interpersonal.

Por otra parte, un segundo elemento que logra definir a E3 como un legítimo espacio social es el dinero virtual, y con ello la virtualidad de las transacciones mercantiles. Este nuevo espacio virtual es un autentico espacio social porque logró crear su propio circuito de circulación monetaria (Echeverría, 1999, pág. 225). Al crear el dinero virtual —y por ende volver virtual cualquier transacción financiera— el espacio virtual deja de ser sólo un medio de comunicación, para convertirse en un espacio de trabajo, un espacio lúdico, un espacio de convivencia, por ello, un autentico nuevo espacio social.

Lo importante es tener claro que Internet no sólo es un medio de información, sino un autentico espacio social, con toda la complejidad y diversidad que ello implica (Echeverría, 1999, pág. 270).

Un nuevo espacio social que, como se señaló, no viene a sustituir a los clásicos espacios E1 y E2 sino a complementarlos. El sujeto contemporáneo se divide ahora en tres espacios de convivencia social pero, este último, el espacio virtual, es el que más está modificando la vida social. Modifica el comercio, modifica el trabajo, el dinero, la identidad personal y, sobre todo, modifica la producción (tanto de mercancías como de información y conocimiento) modificando por tanto la práctica política. Es decir, como hemos visto a lo largo de esta obra, el sujeto Moderno tiene una concepción política ligada a la propiedad material, a la territorialidad, al dinero en efectivo, o —en

general— al capital entendido como los bienes imperecederos que tienen la potencialidad de generar plusvalor. El punto es que este nuevo espacio social genera un nuevo concepto sobre lo valioso⁶⁸, sobre los bienes que habrán de generar plusvalor. En la Era Tecnocientífica continúa existiendo una concepción política ligada al capital, a los bienes que generan plusvalor (y por tanto poder), pero ahora esos bienes son primordialmente intangibles, al igual que el nuevo espacio social. Este nuevo espacio virtual o E3 genera una nueva modalidad de mercado, con la venta de tele-servicios y con la implementación del tele-dinero, un nuevo mercado que desborda los límites territoriales del espacio urbano Moderno (E2), redefiniendo las relaciones productor-consumidor.

Por tanto se modifica la práctica política. Como se mencionó la tecnociencia es netamente un producto del empuje Moderno, por lo que la prioridad política continúa siendo la protección tanto del capital como de la inequitativa distribución del poder, lo que cambia es la concepción del capital y las vías por las cuales se ejerce el poder. Tenemos entonces un cambio radical no en la concepción o ideología política, sino en la praxis política, en el ejercicio de la actividad política en todos sus niveles.

Este nuevo espacio social genera entonces la necesidad de una práctica política global, no ligada a espacios territoriales (como la política de los Estados-Nación Modernos), una práctica política plurilingüe y por tanto multicultural, no delimitada por el espacio intercultural de los Estados Modernos. Es decir, este nuevo espacio social requiere políticas globales y no nacionales como hasta hoy existen.

La naturaleza política continúa siendo esencialmente Moderna, es decir, una estructura política que garantice de manera fáctica la desigual distribución del poder y la conservación del mismo. Lo que sucede en nuestra Era Tecnocientífica es que el Estado-Nación, localista y limitado territorialmente, pierde el paso en comparación con el crecimiento y desarrollo del capitalismo. Es decir, el Estado Moderno se vuelve un esquema político insuficiente y anticuado, que ya no cumple de manera cabal su función (conservar la propiedad y el poder) en los entornos sociales, primordialmente en el nuevo tercer entorno, que —como señalamos— es un entorno global y multicultural.

Se rompe entonces la alianza Moderna entre el libre mercado (dominación económica) y el Estado territorialmente limitado, pero esto no significa que se rompa entonces con los ideales Modernos. Por el contrario, lo que observamos es el continuo desarrollo de

⁶⁸.- Recordando la economía del conocimiento mencionada anteriormente.

la Modernidad, que deviene tecnociencia y por tanto reclama ahora un espacio social global y cibernético. Este espacio social (E3) como el nuevo nicho de las relaciones capitalistas responde plenamente a las pretensiones Modernas, aunque observamos el declive de un importante actor Moderno, el Estado-Nación (Echeverría, 1999, pág. 406).

Es decir, el Estado y su jurisprudencia (limitada por supuesto al espacio territorial que representa) deja de ser un órgano eficiente al tratar de regular la convivencia en el nuevo entorno social. El desarrollo del mercado, de la ciencia y de la tecnología, deja atrás a la convivencia presencial, haciendo por ello obsoletos a los Estados-Nación del siglo XVIII. Reclamando ahora, con un mercado y una convivencia social global, un órgano regulador también global, sin las limitantes de la jurisprudencia territorial. Es por ello que este rompimiento con los Estados no significa un rompimiento con la Modernidad, sino su continuo devenir pues, como se ha tratado de esbozar a lo largo de esta obra, la principal pretensión (ideológica) Moderna, es garantizar el libre flujo del mercado y, con ello, garantizar el libre ejercicio del poder a través de las relaciones económicas. Pretensión para la cual el Estado (limitado territorialmente) como estructura política no era una finalidad, sino una herramienta. Herramienta que se vuelve obsoleta al verse superada la proximidad como requisito indispensable de las relaciones humanas y sociales y, por ende, de las relaciones mercantiles.

Vemos entonces que el desarrollo Moderno dejó atrás al Estado, enfocándose ahora en un nuevo espacio social global, multicultural y, sobre todo, con su propio mercado y su propio dinero. Dejando por tanto al Estado-Nación Moderno sumido en una crisis. Crisis de identidad y sobre todo, crisis de poder, que evidenciamos con la tendencia neoliberal a la privatización y la migración de organizaciones al nuevo ciber espacio social. Dejando ver a la organización política encarnada en un Estado-Nación, no sólo como ineficiente y obsoleta al tratar de regular las relaciones sociales y mercantiles (cada vez más globales), sino también como una carga cada vez más innecesaria.

Concluiremos por tanto diciendo que la modernidad está en crisis, pero en crisis de crecimiento. A excepción de los Estados, los partidos políticos y los sindicatos, los grandes agentes sociales que han promovido históricamente la modernidad (empresarios, banqueros, científicos y algunos militares) se están adaptando progresivamente al nuevo espacio social. La modernidad encuentra en el tercer entorno un nuevo espacio social en el que volver a poner en práctica su programa universalista de progreso científico, económico y tecnológico, dominio de la naturaleza y control de las personas, teniendo,

eso sí, que reformular dicho proyecto. Uno de los principales puntos en donde ese proyecto tiene que ser reformulado es, precisamente, el político (Echeverría, 1999, págs. 407-408).

El Estado pierde poder continuamente, y ante la emergencia de un nuevo entorno social virgen, sin fronteras ni restricciones gubernamentales casi de ningún tipo, nace la necesidad de emigrar, nace la necesidad de liberarse de las ataduras estatales —otro tiempo consideradas “males necesarios” por el liberalismo y su individualismo posesivo—. Los ciudadanos, pero sobre todo los grandes poderes económicos, comienzan a buscar formas de evadir las regulaciones de los Estados, exigiendo la desregulación de la mayoría de las actividades económicas y con ello, la desaparición progresiva de los Estados-Nación.

La Modernidad fomentó la aparición de los Estados para garantizar así el libre fluir del mercado, ahora, desarrolló un nuevo espacio social en el que el mercado fluye más libre que nunca, sin fronteras y casi sin regulaciones, por lo que ahora se alza en contra de su antigua herramienta, hoy obsoleta, el Estado. Los grandes poderes económicos actúan en ese nuevo espacio social sin fronteras ni restricciones, y exigen por tanto, dejar de ser controlados por los Estados en E2, desencadenando una crisis no del empuje Moderno —como se ha dicho—, ni del capitalismo, sino de la primacía del Estado, una crisis de las vetustas estructuras políticas del siglo XVIII enraizadas netamente en E2, es decir, enraizadas de facto en la proximidad, en la territorialidad y en sus límites.

El problema surge al observar —como se ha venido mencionando— que no existen restricciones ni regulaciones claras en E3, es decir, nos encontramos un entorno de convivencia social aun virgen, sin una estructura política bien definida. Este tercer entorno lo han construido los mismos poderes económicos, lo han edificado y sostenido las grandes organizaciones mercantiles multinacionales, como las grandes compañías eléctricas y telefónicas, las compañías bancarias, las empresas informáticas y satelitales, las grandes productoras de contenido audiovisual, los fabricantes de materiales tecnológicos de última generación para la conservación de esta infraestructura, entre otras (Echeverría, 1999, pág. 181). Es por ello que —al parecer con todo derecho— estas organizaciones se han adueñado del poder en E3, pues argumentan ser los constructores y sostenedores de toda esta infraestructura y por tanto les pertenece, por lo que —cual propiedad en E1 o E2— pueden disponer de ella como les plazca.

La contradicción surge cuando tomamos en cuenta que este ciber espacio se ha vuelto —como ya hemos mencionado— un autentico entorno social, que no tendría sentido —por supuesto— sin los usuarios. Trayendo a flote la cuestión: ¿de quién son los espacios sociales?, ¿de algunos o de todos?

El poder entonces, en este nuevo espacio social, lo sustentan unilateralmente las grandes empresas transnacionales, este nuevo espacio social les pertenece y cual analogía *neo-feudal*, ellos son los señores, ya no de la tierra, sino del aire⁶⁹. Ellos deciden qué, cómo y cuándo se deben hacer las cosas, cobrando una cuota a los inertes usuarios o —siguiendo con la analogía— a los súbditos. Incluso resulta aun peor, porque realmente no existe un reglamento o ley definida para la convivencia en este espacio social a pesar de que sí la había en la sociedad feudal, a pesar de que el espacio social le perteneciera al Señor de la Tierra. Aquí nos encontramos con un espacio social salvaje, en que los Señores del Aire gobiernan a discreción, sin una definición de derechos ni obligaciones (mas que las financieras por supuesto), ni para ellos como dueños ni para los pasivos usuarios. Nos encontramos entonces con lo peor de los dos mundos, un poder absoluto y centralizado en manos de estos dueños o Señores del Aire, y un tele-mercado sin restricciones ni fronteras, donde fluye el capital sin ninguna precaución afectando con ello —como hemos constatado en los últimos años— la economía de sectores poblacionales o, incluso, de naciones completas.

La cuestión medular de este asunto es el eje central —como hemos visto— de todo el discurso liberal, la propiedad. ¿Dónde se encuentra la línea que divide lo público de lo privado?, ¿qué *debe* ser de todos y qué *puede* ser propiedad privada? Es cierto que la infraestructura que sostiene este espacio social telemático le pertenece a particulares, pero ¿eso les otorga derechos de propiedad sobre el espacio social como tal?, y lo más importante, lo que se genera en ese espacio distal y cibernético es información, ¿a quién le pertenece? La información y el conocimiento generados en E3 ¿realmente le pertenecen a los Señores del Aire o debería ser un bien común? Y sobre esto recae uno de los derechos más importantes reclamados —aun sin mucho éxito— en este nuevo espacio social, *la privacidad*. ¿A quién le pertenecen mis datos como usuario de E3, a quién le pertenece mi historial de navegación y mis tendencias de consumo?, ¿a mí, a todos o a los Señores del Aire?

⁶⁹.- Para ver más a profundidad el tema de los señores del aire y la analogía de E3 como sociedad feudal, remitirse al texto —mencionado con anterioridad— de Javier Echeverría: Los Señores del Aire: Telépolis y el Tercer Entorno.

Interrogantes como estas nos llevan a plantear la necesidad imperante de una organización política en E3. Como vimos, ya existe una distribución y un ejercicio del poder, pero es una distribución que no toma en cuenta al usuario, por lo que aludiendo a la autonomía y a los derechos individuales, podemos argumentar que es imperante una organización política de este espacio social. No existe un legítimo poder político que, además de organizar y preservar la convivencia en el espacio social, también represente los intereses de todos los individuos que integran dicho espacio, incluyendo a los usuarios por supuesto.

Es por ello que algunos autores como Javier Echeverría, plantean la metáfora del nuevo espacio social como una ciudad (Telépolis), en la cual habitan los *tele-ciudadanos*, los *tele-comerciantes* y los *tele-gobernantes*, y que por ende exige una legítima estructura política que regule todas estas relaciones sociales, pero sobre todo, que represente los intereses y derechos de todos esos teleciudadanos. Así, al ver este ciber espacio no de manera ingenua como un simple medio de comunicación, sino como un legítimo entorno social estructurado como una ciudad, nacen de manera natural las interrogantes sobre su estructura política, sobre los derechos y las obligaciones.

Lo que decimos es que convendría pensar el tercer entorno en términos de ciudad, porque ello suscitaría de inmediato la idea de democratizarlo y humanizarlo, algo que no es claro que vaya a suceder tal como y este espacio social se va desarrollando. En resumen, al insistir en que, además de construir el tercer entorno, hay que pensar en construirlo al modo de una ciudad, estamos proponiendo una metáfora cargada de intencionalidad política y social (Echeverría, 1999, pág. 396).

Es bastante obvio que la mayoría de autores y activistas que pugnan por otorgarle una estructura política a este espacio social, tienen en mente una estructura *democrática*, una estructura que tome en cuenta los intereses de los usuarios (teleciudadanos) y, no imponga violentamente los intereses de los grandes poderes económicos. En otras palabras, como afirma Javier Echeverría: “... *democratizar el tercer entorno implica luchar contra la tele-servidumbre*” (Echeverría, 1999, pág. 389).

Y esta necesidad de una estructura política en E3, nos remite inmediatamente a los derechos y obligaciones de los individuos que constituyen el espacio social y, antes que eso, quién se puede considerar que constituye dicho espacio social, en otras palabras, nos remite a un punto mencionado con anterioridad, la ciudadanía. ¿Quién será entonces un teleciudadano y, de qué derechos y obligaciones gozará?

Como ya se mencionó en el capítulo anterior, en el marco de la teoría política liberal nos encontramos con dos niveles de aplicación del término *ciudadanía*. La ciudadanía formal, que nos remite a *quién compone una nación*, formalmente quién tiene obligaciones para con el Estado. Y la ciudadanía sustantiva, cuáles son las obligaciones y —particularmente— *cuáles son los derechos* a que tiene acceso un ciudadano. La cuestión formal se resuelve —como vimos— de forma algo trivial, quién compone una nación: todo nacido y arraigado culturalmente en ella. En el marco de una sociedad virtual o *Telépolis*, la ciudadanía formal adquiere matices más complejos pero sin abandonar la trivialidad, quién será un teleciudadano: “*todas aquellas personas que, residiendo en cualquier lugar del planeta, dedican parte de su tiempo a desarrollar actividades productivas u ociosas en el tercer entorno, aparte de lo que pueden seguir haciendo en los campos o en las ciudades donde viven*” (Echeverría, 1999, pág. 179).

El problema reside en la ciudadanía sustantiva, ¿cuáles serán los derechos a que debe tener acceso un ciudadano?, ¿todos los ciudadanos deberían tener los mismos derechos o es válido un reparto desigual en las garantías que ofrece y protege un Estado?, ¿Quién decide qué debería ser un derecho constitucional del ciudadano?, ¿cuál es la diferencia entre un derecho constitucional y un beneficio particular (obtenido por el empuje y libre albedrío del sujeto)? Como vimos, es aquí donde nos encontramos la desigualdad social fomentada por el liberalismo, pues podemos observar que de manera fáctica (no legal) el Estado liberal no distribuye de manera equitativa los beneficios entre la ciudadanía. Por ende, la ciudadanía sustantiva se puede entender como la continua lucha de los distintos grupos sociales por obtener y hacer valer las diversas garantías sociales.

En el marco de un espacio social virtual, la ciudadanía sustantiva sería entonces todas aquellas garantías y obligaciones a que está ligado un internauta. Pero aquí nos encontramos uno de los principales obstáculos de este nuevo entorno social, cómo definir la ciudadanía tanto formal, pero —primordialmente— sustantiva.

Al definir al teleciudadano se menciona como requisito dedicar tiempo, ya sea productivo u ocioso, a convivir en el tercer entorno, pero ¿cuánto tiempo?, ¿la ciudadanía sustantiva permanecerá equitativa a pesar de las diferencias que existen entre el internauta “profesional” que dedica gran parte de su tiempo al tercer entorno, y aquél que sólo lo visita para realizar algún trámite esporádico? Pero —sobre todo— ¿qué

organismo hará las funciones del Estado en el tercer entorno, garantizando y haciendo valer los derechos y obligaciones?

¿A qué tendrá derecho un teleciudadano que no sea definido ya como un derecho en E1 o E2?, ¿la privacidad y el anonimato deberían ser derechos en E3?, la información y el conocimiento ¿deberían ser bienes comunes o particulares? En general, al igual que en los otros espacios sociales (E1 y E2), en Telépolis la ciudadanía sustantiva será la penosa lucha de los internautas por garantizar, una serie de beneficios que la sociedad debe brindar a los componentes de dicha sociedad. Por lo que nos encontramos ante un punto de inflexión histórico, la necesidad de exigir y hacer valer una quinta generación de derechos, los derechos del teleciudadano o, derechos respecto a la información y el conocimiento.

Dicho lo anterior, sólo resta hacer mención a la potencialidad democrática del nuevo espacio social. Como mencionamos, la mayoría de las propuestas para formalizar una estructura política en E3 son de corte democrático, y pretenden hacer valer la voz de los usuarios, la voz de los teleciudadanos. Pues es bastante obvio que el eje central de este nuevo espacio social es la comunicación y la interacción entre internautas, punto esencial de cualquier sistema democrático participativo o de corte directo⁷⁰. Además tenemos ya bastantes ejemplos de movimientos ciudadanos, movilización pública, apoyo y rechazo de iniciativas gubernamentales, etc., que se han orquestado a través de este nuevo espacio social y sus famosas “redes sociales”, por lo que podemos asegurar que E3 es un espacio social con potencial para desarrollar una legítima sociedad democrática o sociedad por participación. Pero hay que aclarar que sólo tenemos el potencial y el germen del espíritu democrático, pues —como señalamos— hoy por hoy este espacio social para nada es democrático, y esa potencialidad puede fácilmente ser aplastada por el uso del poder privado, como usualmente ha ocurrido a lo largo del histórico devenir político de la humanidad.

⁷⁰.- Para ver sobre la democracia directa remitirse al primer capítulo, principalmente al apartado sobre democracia y sus definiciones.

LA TRANSFORMACIÓN DEL SUJETO TECNOCIENTÍFICO

Como señalé en el apartado sobre tecnociencia, el fenómeno tecnocientífico no sólo transforma la realidad sino también al sujeto, despojándolo —entre otras cosas— de su capacidad para relacionarse con el mundo que le rodea a través de alguna otra forma que no sea una relación instrumental. Lo obliga a verlo todo como un objeto transformable o manipulable impidiéndole utilizar otra razón que no sea la instrumental.

Ello implica que la esencia del ser humano ha sido alterada en la actividad instrumental. El sujeto que ve a la naturaleza como un útil reduce su capacidad para vincularse con las cosas en otras modalidades de relación epistémica y ontológica. El hecho de que en el mundo tecnológico predomine la racionalidad pragmática señala que se han modificado las capacidades humanas para relacionarse con el ser (Linares, 2008, p. 64).

Lo cual crea —en términos heideggerianos— un desarraigo general, sometiendo al sujeto al imperio de la velocidad cotidiana y de la urgencia pragmática, sin posibilidad de justificar el *porqué* de sus acciones, obligándolo a pensar sólo a través de esta razón instrumental reduciendo así, todo —incluyéndole a él mismo— a una condición ontológica de cosa-instrumento. El problema reside en que esta transformación que experimenta el sujeto tecnocientífico, es una transformación que le impide cada vez más utilizar la racionalidad integral (causas concretas y esenciales) de la que se habló en el primer capítulo de este trabajo, conduciéndole únicamente por el camino de la razón instrumental. Racionalidad que al actuar sin la guía de la reflexión y la justificación (por qué y para qué), produce una ceguera ontológica en el sujeto, que sólo lleva —como señalé— a no percibir más que un único ente: el recurso instrumental. Y es precisamente esta “*mutación ontológico-simbólica del ser del hombre*” el principal peligro que, según algunos autores entre ellos Heidegger, puede acarrear un mundo tecnificado como el nuestro.

El objetivo de la razón reflexiva (causas esenciales) es vincularse con la realidad común, realidad comunicable a los demás a través de la misma configuración racional compartida. Mientras que las pretensiones de la razón instrumental son —como vimos— la transformación material del objeto-cosa inmediatamente dado. Es una razón sofisticada y sistemática pero que no puede vincularse con la realidad pues sustituye toda pretensión de veracidad por criterios de utilidad (Linares, 2008, p. 248). Entonces,

el sujeto tecnocientífico es el sujeto que va perdiendo cada vez más la complementariedad de estas dos razones, sustituyéndola por la completa hegemonía de esta última. El sujeto tecnocientífico presenta la razón instrumental más desarrollada, pero la más pobremente arraigada razón reflexiva, es pues un sujeto con una racionalidad pragmática pero sin reflexividad.

Como mencioné, el verdadero peligro de un mundo tecnificado como el nuestro, no es la destrucción material que esta tecnología pueda llevar a cabo, no son las bombas atómicas ni los nuevos virus, sino la transformación que la dispersión tecnológica realiza en el sujeto y su sociedad, es la transformación en la forma de razonar y pensar que cada vez evidenciamos más en el siglo XXI. El verdadero peligro se encuentra en que estamos creando un sujeto que no puede relacionarse con la realidad, no puede vincularse con lo *otro*, incluso ni con sus semejantes, sino es a través de una relación instrumentalizada, a través de una relación pragmático-transformadora.

Y esta transformación del sujeto tecnocientífico podemos apreciarla en nuestras sociedades cada vez más atomizadas, esto es, sociedades de millones y millones de habitantes pero en las que no existen más que sujetos aislados que no tienen tiempo, ni habilidad racional, ni interés, en relacionarse con lo que les rodea de alguna otra manera que no sea la relación explotación-beneficio propia de la razón instrumental. Pequeños espacios geográficos poblados por millones de sujetos, donde predomina el ente social más atómico (el individuo) por sobre cualesquier otro ente social clásico (la familia, la comunidad, la nación). Y este proceso de atomización que sufren nuestras sociedades, desemboca en una pérdida total de identidad cultural, de identificación con los semejantes, desemboca en una homogeneización de sujetos aislados y apáticos que tan sólo satisfacen sus miles de necesidades comerciales, pero que no pueden reflexionar (y por ello decidir) sobre el *porqué* y el *para qué* de sus acciones cotidianas. Transformación que deviene, por tanto, en el peor de los totalitarismos, pues no deriva de alguna doctrina política ni de la violencia ejercida por algún Estado, sino del propio desarrollo social y en última instancia, del propio razonamiento humano.

Realidad social innegable pues en el siglo XXI “*no hay literalmente medio social, familia o grupo que pueda resistir la presión de la necesidad económica y las transformaciones técnicas*” (Linares, 2008, p. 130). Y por ello, cada vez más sujetos caen en el rol de utilizar únicamente la razón instrumental, relegando al baúl de los inútiles recuerdos escolares a la razón reflexiva, entregándose de lleno a las relaciones costo-beneficio y a los vanales placeres consumistas, sin preguntarse casi en ninguna

ocasión a lo largo de su existencia sobre el *porqué* y el *para qué* de sus acciones cotidianas.

Y esta incapacidad reflexiva lo convierte también en un sujeto sin responsabilidades éticas. Es decir, lo convierte en un sujeto que únicamente opera sus dispositivos tecnológicos, que únicamente transforma la realidad que le rodea pero sin tener tiempo (ni capacidad) para pensar en las consecuencias de sus acciones, y por ello, es un sujeto incapaz de dilucidar sobre el benéfico o perjuicio de sus actos, llevándolos a cabo tan sólo por el empuje de la monocromática razón instrumental, la cual dicta —precisa y eficazmente— que realizar tal o cual esfuerzo material redundará en tal o cual benéfico material.

Y es por ello que podemos ver que en nuestra realidad tecnocientífica, imperan cada vez más los valores pragmáticos por sobre cualesquiera otros. Lo único que cuenta es lo útil, lo eficaz, lo eficiente, lo rentable, dejando de lado cualquier otra valoración como lo justo, lo bueno o lo malo, lo bello o lo feo, lo correcto, etc. Sumiéndonos en una sociedad progresivamente más desarraigada, más egoísta, en la cual todo es una competencia feroz por alcanzar los mayores beneficios al menor costo, sociedad que no puede detenerse a considerar las consecuencias de su desenfrenada apuesta por la razón pragmática.

Con todo lo anterior podemos ver claramente que la fuente de los problemas éticos del mundo tecnológico, tales como las contingencias ambientales, la cada vez más amplia brecha entre el rico y el pobre, los factores de riesgo potencial en los programas de investigación, la destrucción de la multiculturalidad, entre otros, es precisamente este desequilibrio entre el potencial de acción de la tecnología contemporánea y la responsabilidad humana (Linares, 2008, p. 417). La primera aumentando progresivamente sin visualizar ningún tipo de frontera, y la segunda diluyéndose poco a poco dejando sujetos autómatas que ni idea tienen de las consecuencias de sus acciones, relegando la palabra responsabilidad tan sólo al campo de las —también florecientes— transacciones financieras.

La tecnociencia transforma de raíz nuestra realidad material y social, pero el sujeto, sin razón reflexiva ni responsabilidad ética, no tiene la capacidad para hacer algo al respecto, sólo es una maquina de consumo parte del mismo engranaje tecnocientífico, por lo que ya no puede dirigir dicha transformación, siendo impotente ante los beneficios de la misma pero, sobre todo, ante los males o perjuicios arriba mencionados.

También es importante señalar que este sujeto tecnocientífico desarrolla ciertas actitudes que encajan a la perfección con el ideal consumista del capitalismo, como el egoísmo, la apatía y el individualismo. Este último entendido —como ya mencioné— como la atomización de la sociedad, el sujeto tecnocientífico no puede pensar comunitariamente, sólo puede preocuparse de él mismo y de sus intereses. Los núcleos familiares se reducen cada vez más, antes familias extensas de 30 o 40 miembros hoy se ven reducidas a un padre, una madre y uno o dos hijos, relegando a “conocidos” a los 20 o 30 miembros de la familia de antaño (primos, tíos, abuelos, sobrinos, etc.). El sujeto es apático de lo que le pase a los demás, siendo tan sólo el protector de su propio interés, desarrollando entonces ese sentimiento de individualidad en contra del sentido de pertenencia. Se acaba gradualmente la identidad cultural dejando individuos aislados que tan sólo son objetos transformables para la gran maquinaria tecnocientífica.

Una idea importante aquí es la del ascenso de la individualidad como valor, de la extensión del campo de lo privado y de la elección de sí, muy sensible desde hace tres o cuatro décadas y que marcaría la ruptura más neta con los modos de ser del periodo precedente (el de los años 1870-1970). Se distingue por actitudes más frecuentes de falta de compromiso, de formas diversas de "desconexión", como dice Marcel Gauchet, una personalización y un cambio más rápido de las adhesiones, una ostentación pública, casi ruidosa, de sus preferencias, reivindicaciones hedonistas y una escenificación de sí, valores que se oponen a la cultura de la tradición, al respeto a las formas de cortesía heredadas de los padres y de las buenas maneras, al lazo social en tanto que precede la acción de los individuos y, en definitiva, al marco prescriptivo. El ascenso de esos nuevos valores y modos de ser -cuya valorización organiza la televisión de los últimos años, haciendo de ellos un arte de vivir- se arraiga en la corrosión de las pertenencias tradicionales (cuando se pasa al modo de vida urbano, por ejemplo) y la desinstitucionalización de la familia (Pestre, 2005, p. 138).

Como señalé, el sujeto tecnocientífico es un sujeto que progresivamente se queda más y más vacío, pierde parte complementaria importante de su facultad racional, pierde la responsabilidad moral ante la mayoría de sus actos (por ser precisamente acciones tecnocientíficas) y, también, pierde el significado de su propia vida. Pierde el significado de su vida pues cambia bienes que en verdad dan riqueza a una vida, como las relaciones interpersonales, el arte o la moral, por tan sólo mercancías. Es un sujeto

que reduce los bienes significativos que dan valor a su vida por tan sólo objetos mercantiles, objetos manufacturados producto de un intercambio comercial, traicionando con ello precisamente lo que hace significativa a una vida (Funtowicz, 2000, p. 58), los bienes trascendentes que escapan a la materialidad, dando sentido a una vida efímera que lo que menos puede aprisionar es materia.

Entonces, este vacío que podemos apreciar en el sujeto tecnocientífico es preocupante, porque lo que se está perdiendo es tal cual la naturaleza humana, la naturaleza de ente pensante y reflexivo, de sujeto creador (poiéticamente hablando) y no tan sólo transformador autómatas de la realidad. Esta forma de ser, pensar y actuar, que —como vimos— tiene su origen en la Modernidad y su apoteosis en la tecnociencia del siglo XXI, está destruyendo peligrosamente la naturaleza humana. Peligro que recae en dos elementos. Primero, el peligro de depositar todas nuestras expectativas y esperanzas en el desarrollo tecnológico, sintiéndonos amos y señores de la Tierra, creyendo que todo está ahí a nuestra disposición para ser transformado, confiando en que no habrá problemática que nuestra tecnociencia no pueda vencer; y segundo, el peligro de llegar a no poder relacionarnos ni con nuestros semejantes sino es a través de una relación fundada en la utilidad pragmática y la explotación.

... es posible que en el predominio del poder tecnológico contemporáneo nos juguemos nuestra propia condición, que es, en esencia, libertad creadora (poiética), libertad para ser. El peligro reside principalmente en la confianza que el sujeto moderno ha adquirido sintiéndose amo y señor de la Tierra. Pues con ello se ha extendido la ilusión de que todo cuanto "nos sale al paso" existe sólo en la medida en que puede ser usado o transformado técnicamente (Linares, 2008, p. 103).

Por otra parte, la consecuencia de esta metamorfosis tecnocientífica que más interesa para el presente trabajo, es la apatía del sujeto hacia los asuntos públicos, la apatía y el egoísmo propios del consumismo capitalista. La acumulación de riqueza como única meta de este mundo capitalista, la privatización o individualización de la vida del sujeto, aislándose cada vez más perdiendo todo tipo de identidad cultural, la mediatización del entretenimiento a través de la tecnología y el afán de consumo egoísta, hacen que la política (principalmente la democrática) no tenga sentido para el sujeto, que le sea gradualmente menos importante y atractiva (Hobsbawm, 1998, p. 573).

Esta transformación que la tecnociencia realiza en el sujeto contemporáneo, es una transformación que le impide desarrollar las muchas y exigentes pautas de

comportamiento requeridas por un legítimo sistema democrático. Es una transformación que lo obliga a pensar individualista y no colectivamente, que lo lleva a ser egoísta y envidioso, que no lo deja utilizar apropiadamente sus capacidades reflexivas, que lo obliga a buscar únicamente el bien individual tachando de *absurda* la búsqueda del bien colectivo. En fin, el sujeto tecnocientífico es un sujeto antagónico al sujeto requerido por un sistema democrático de tipo republicano. Es un sujeto que desarrolla pautas de comportamiento opuestas a las dictadas por la virtud cívica democrática que ya revisamos en el apartado correspondiente. Por tanto, podemos asegurar que el sujeto tecnocientífico es un sujeto antidemocrático.

Como argumenté, el republicanismo requiere de la libre disposición de sus ciudadanos para participar en los asuntos públicos, virtud cívica que demanda compromiso con el bienestar común y no únicamente compromiso con los privilegios y beneficios particulares. El problema radica en que nuestras sociedades tecnocientíficas, cuya espina dorsal es el sistema económico capitalista y de libre mercado, no fomentan el ideal colectivo ni la búsqueda del bien común, por el contrario, lo que fomentan son el *individualismo* y la necesidad de defender y proteger lo propio sin importar lo ajeno. La esencia misma del libre mercado está basada en la ley del más fuerte, pelea salvaje por obtener mayores beneficios a costa de los demás, luchando siempre por ser el explotador y no el explotado, dejando para los llamados “filántropos” las pretensiones de justicia social o bienestar común, y al mismo tiempo, esta actitud individualista crea una total apatía hacia los asuntos públicos, lo cual se mantiene a través de políticas llamadas de *laissez-faire* que fomentan abiertamente que el ciudadano se preocupe por sus asuntos y negocios privados y se olvide del gobierno y de las cuestiones públicas, es decir, que se olvide de la virtud cívica que demanda un Estado legítimamente democrático.

Para comprender mejor la implicación de la ética capitalista con la autonomía democrática, tenemos que tomar en cuenta que la libertad colectiva o civil, en el sentido positivo —propio del republicanismo— es una exportación de la libertad individual a un plano colectivo, es decir, la libertad en el nivel privado o individual es esa facultad racional que autogestiona la conducta a través del autoconocimiento del *yo*, la plena consciencia de las intenciones, las pretensiones morales y las finalidades que, como sujeto se persiguen, por lo que al llevar esta concepción al plano común o colectivo, se convierte en esa facultad civil de argumentar y deliberar para llegar a conocer plenamente quién compone y participa en determinada sociedad, cuáles son las

intenciones de la misma, los puntos de vista sobre los determinados asuntos de interés, etc. Es esa capacidad racional que posee una sociedad para lograr consenso sobre los asuntos públicos, esa capacidad racional de argumentar y deliberar para ponerse de acuerdo sobre cualesquier cuestión relativa a la sociedad misma. Entonces, en el plano civil, la libertad será esa facultad —basada en la argumentación racional— que posee un grupo de individuos para autodeterminarse como sociedad, saber qué pretenden para sus miembros, ser conscientes de las decisiones tomadas y de sus consecuencias así como de los distintos intereses y puntos de vista que imperan en su seno, para de esa forma determinar las acciones a seguir, determinar las pautas de conducta que dicha sociedad deberá adoptar en cualquier ámbito en cuestión, se debe pues, autoconcebir como sociedad heterogénea con diversos intereses y puntos de vista para de esa forma autorregular libremente —en un sentido individual como colectivo— las acciones que habrán de adoptarse en cada situación específica.

Entonces, para que una sociedad pueda ser verdaderamente autónoma y democrática deben existir —como ya lo señalé en el apartado sobre la virtud cívica— determinadas condiciones sociales que favorezcan este proceso libertario; primero que nada, la consciencia comunitaria por parte de sus ciudadanos, saberse miembros de una comunidad y por ello no pensar sólo en un sentido individualista, sino pensar todo el tiempo en un sentido colectivo, en un sentido de equipo que persigue las mismas metas, y no metas individuales y excluyentes que cada ciudadano persiga por su cuenta. Por otro lado, la clara idea del bienestar común, la clara idea de perseguir el bien común aunque no se sepa cuál sea en concreto, ni la vía por medio de la cual alcanzarlo, es decir, se puede no saber qué es lo mejor para todos ni cuál es la mejor forma de alcanzar ese bienestar, esa es precisamente la función de la deliberación y el consenso, tratar de llegar a un acuerdo sobre estos puntos, pero lo que debe ser claro e incuestionable es ese deseo de lograr lo mejor para todos, es ese deseo de lograr el bienestar de toda la sociedad como un sólo *yo*, y no la necesidad egoísta e individualista de lograr el bienestar propio sin importar el ajeno, o lo que es peor, ese deseo de lograr el bienestar propio a expensas del ajeno.

En este mundo tecnocientífico dominado por la economía de mercado y por la razón instrumental cuyo baluarte es la eficiencia, el individuo se encuentra preso convirtiéndose en un objeto más del mercado, en un objeto transformable, dispensable, calculable, cotizabile, etc. Es esta sumisión al mundo tecnológico —del que es imposible salir— lo que le hace no poder ver más que a través de esta razón pragmática

e instrumental, todo lo que lo rodea es medible, todo es comercializable, todo es una constante tensión entre costos, medios, recursos naturales y técnicos, medidas y objetos por transformar, todo es una constante lucha por incrementar la eficiencia de nuestras acciones técnicas cotidianas, ahorrar tiempo, ahorrar dinero, ahorrar personal, llegar y salir más rápido y fácil de algún lado, lograr hacer lo que otrora tiempo resultaba imposible, etc.

Y precisamente es esta incapacidad de no poder dejar de utilizar la razón instrumental, de no poder ver más allá de lo que el pragmatismo tecnológico permite, lo que hace —como han denunciado muchos autores como Heidegger, Ellul o Anders en el viejo continente y Enrique Linares o Eduardo Nicol en nuestra patria— que el sujeto haya perdido su verdadera autonomía en lo que respecta a su futuro, a su misma esencia como ser humano, su autonomía y libertad frente al futuro de la humanidad misma. El sujeto tiene millones y millones —más que nunca— de opciones tecnológicas y de mercado por las cuales libremente decidirse, pero es impotente ante las decisiones que implican su esencia como sujeto, es decir, es impotente ante la decisión de ser un objeto más de la técnica y el mercado, es impotente ante la decisión de guiarse o no a través de la razón instrumental, es incapaz de determinar su futuro y es, también, incapaz de alejarse de esta realidad tecnocientífica.

Esta transformación que la Técnica realiza no sólo de la naturaleza sino del sujeto mismo es lo que le impide tener un sentimiento de arraigo, de pertenencia civil y comunitaria, es la causa del desinterés en cualquier asunto común que no sea propiamente técnico, que no sea calculable, medible. En esta realidad tecnocientífica el sujeto sólo puede pensar en sí mismo, no tiene tiempo de preocuparse por los demás, la economía de libre mercado lo vuelca en una competencia feroz por obtener los beneficios o, literalmente, morir de hambre. Es un mundo de individuos aislados que no pueden abandonar el apremio de su cotidianeidad económica-tecnológica para deliberar sobre las acciones o caminos que todo un Estado debería emprender, y es precisamente a lo que se refería Enrique Linares cuando al hablar sobre las consecuencias de este mundo tecnológico afirmaba: "*En realidad, tenemos una sociedad atomizada y que atomizará cada vez más: el individuo queda como la única magnitud sociológica, pero nos damos cuenta de que esto, lejos de asegurarle la libertad, provoca la peor de las esclavitudes' [...] La sociedad queda polarizada entre el individuo y el Estado; no hay sociedad civil propiamente dicha, la "voluntad general" es un mito, los individuos están aislados y desarraigados.*"

Entonces, tenemos una realidad tecnocientífica compuesta por un complejo entramado social, encabezado principalmente por la imbricación entre el Estado como institución, la economía de libre mercado y la producción científico-tecnológica con fines pragmáticos y comerciales, realidad que transforma el medio ambiente natural pero también al sujeto, despojándolo de dos elementos muy importantes, su sentido de pertenencia, arraigo, identidad y comunidad, haciéndolo individualista y egoísta, apático y despreocupado por los asuntos ajenos, sin ningún interés por lo común y con tan sólo tiempo y esfuerzo para dedicarlos completamente a la feroz batalla por los beneficios individuales a que lo somete la economía del mundo tecnocientífico. Y por otro lado, despojándolo de una verdadera autonomía que le permita decidir sobre su esencia como ser humano, sobre su futuro y el de los suyos y sobre no ser un objeto más en esta maquinaria global.

Como se puede apreciar, la carencia de estos dos importantes elementos imposibilita el desarrollo de aquella virtud cívica que forzosamente requeriría una democracia de tipo republicano, incluso podemos ver que son conductas totalmente ajenas, el sujeto transformado por la realidad tecnocientífica actual es la antítesis del sujeto ideal que exige una verdadera democracia de participación directa, en la cual la soberanía realmente recaiga en la población, y cada ciudadano comparta la responsabilidad por las decisiones asumidas. En cambio, esta realidad tecnocientífica es el escenario ideal de la democracia liberal transformada actualmente en tecnocracia o neoliberalismo, sujetos absortos en su realidad pragmático-instrumental, que dejen completa libertad de acción a los especialistas en la toma de decisiones políticas, económicas y sociales, una realidad en la que gobiernan los expertos y la población acata las normas y se dedica a vivir su ajetreada existencia.

Entonces, el futuro se presenta incierto para el sujeto, su sociedad y principalmente para sus anhelos de libertad encarnados en la utopía democrática, por un lado tenemos al liberalismo que —como es fácil de ver— no es un sistema que verdaderamente asegure la soberanía popular o la autonomía del pueblo, por lo que no debería siquiera denominarse democracia, y por otro, tenemos un verdadero Estado democrático representado en el Republicanismo pero que es incompatible con nuestra realidad económica, social y tecnológica.

Como mencionó Stephen Turner, un gobierno por discusión o consenso (que es la base de un legítimo gobierno democrático) sin virtud cívica⁷¹ es imposible (Turner, 2003, p. 3). Una sociedad nunca podrá ser democrática mientras sus ciudadanos no desarrollen la virtud cívica que ese modelo político requiere. Por lo tanto, puedo concluir que la transformación que la tecnociencia realiza de la sociedad y del sujeto, no permite que se desarrolle adecuadamente esta actitud civil o virtud cívica en las sociedades contemporáneas, por ello impide que se desarrolle un legítimo Estado democrático.

Entonces, podemos afirmar que la tecnociencia (principalmente sus consecuencias en la sociedad y en el sujeto) es un fenómeno contrario al proceso democrático, afirmando incluso que no podrá haber democracia mientras continúe existiendo la tecnociencia tal cual la conocemos en estos primeros años del siglo XXI.

Ante esta paradójica realidad, podemos visualizar dos opciones que ya desarrollaremos en el próximo capítulo. Esforzarnos por hacer realidad el frágil ideal democrático, cambiando —antes que nada— la realidad tecnocientífica que transforma de cierta manera característica al sujeto y su sociedad, creando una forma de producción compatible con los ideales democráticos y que produzca un sujeto democrático, y no su antítesis: el sujeto tecnocientífico. O, por otra parte, resignarnos con nuestra transformación, propia de la forma de producción tecnocientífica, soportando el amargo gusto de la impotencia al saber que posiblemente estamos ante el crepúsculo de la sociedad occidental. En fin, me gustaría concluir este capítulo con una cita del texto de Enrique Linares *Ética y Mundo Tecnocientífico*, sobre el pesimismo que manifiesta Heidegger ante la realidad de un mundo tecnificado y mercantilizado.

La respuesta heideggeriana es oscura y ambigua. Si la técnica es el destino de la humanidad, nada podemos hacer resistiéndola; ésta sería una implicación negativa de las ideas heideggerianas. Y si tal destino comporta la destrucción misma del planeta y de la conciencia de la humanidad, no hay modo de evitarlo (Linares, 2008, p. 500).

⁷¹ En su libro *Liberal Democracy 3.0*, Stephen Turner utiliza la palabra *civility* para hacer referencia a ciertas actitudes o predisposiciones propias de los ciudadanos de los gobiernos por discusión o consenso, que en el contexto de este trabajo yo identifico con el nombre de *virtud cívica*.

CAPÍTULO IV

EL PORVENIR DE LA TECNOCIENCIA

INTRODUCCION

Como se señaló en la introducción de este trabajo, el objetivo de la presente investigación es considerar la compatibilidad entre la producción tecnocientífica y el legítimo gobierno democrático. Ya definimos lo que se entiende aquí por gobierno legítimamente democrático o republicano, también profundizamos sobre la naturaleza del fenómeno tecnocientífico y su relación con el contexto Moderno y liberal. Analizamos las raíces de la Modernidad y los fundamentos del liberalismo, el capitalismo y el Estado Moderno. En el capítulo anterior discutimos sobre la influencia Moderna en el contexto contemporáneo, tanto en el plano social a través del análisis de los distintos espacios de convivencia humana (E1, E2 y principalmente E3), como en el plano individual, analizando la naturaleza del sujeto contemporáneo, el sujeto tecnocientífico.

Sólo resta entonces profundizar sobre la compatibilidad de estos dos elementos (tecnociencia y democracia). Más bien profundizar sobre las distintas respuestas que podemos encontrar a la pregunta ¿es posible una sociedad tecnocientífica democrática?, pues ya quedó bien establecido que el liberalismo no es un sistema político legítimamente democrático, a pesar de autodenominarse “democracia liberal”, y que la producción tecnocientífica (tal como la conocemos hoy en día) es un fenómeno inseparablemente ligado a la maquinaria liberal. Por tanto ya quedó establecido que la tecnociencia contemporánea y la estructura democrática legítima o republicana son incompatibles, al igual que el sujeto requerido por la democracia es un sujeto antagónico al sujeto tecnocientífico.

Es por ello que debemos analizar el porvenir —como lo indica el título de este capítulo— de estos dos elementos (producción tecnocientífica y democracia), o más precisamente debemos analizar el porvenir de la convivencia de estos elementos. Debemos analizar las posibles respuestas o alternativas a la ya mencionada incompatibilidad de estos dos elementos. Qué debemos hacer para no renunciar a la democracia legítima, que a fin de cuentas encarna los anhelos de autonomía, igualdad y

libertad, sin renunciar tampoco a las ventajas planteadas por el ideal de la sociedad del conocimiento, ventajas que parten de la producción contemporánea de ciencia y tecnología.

Pues bien, nos encontramos con tres posibles alternativas. La primera, la opción liberal que plantea ingenuamente no hacer nada y manipular *ad-hoc* el término “democracia”, para que se adapte a nuestra realidad tecnocientífica tal como se vio en el capítulo dos de este trabajo al mencionar el modelo N° 3 de la “democracia como equilibrio”. Una segunda alternativa sería la respuesta constructivista o democrática, que propone modificar o transformar (aunque aun de manera algo utópica) tanto sociedad como producción científica-tecnológica. Modificación socio-cultural que propone democratizar (a través de la activa participación pública) tanto a la sociedad como al Estado y —sobre todo— a la producción tecnocientífica. Y por último, una tercera respuesta oscura y pesimista, que esgrime argumentos señalando la imposibilidad de llevar a cabo una democratización, tanto del contexto socio-político como de la producción tecnocientífica. Argumentos escépticos que sólo tienen refugio en la resignación y en el pesimismo catastrófico, argumentos nada deseables pero difíciles de ignorar.

ALTERNATIVA REALISTA O LIBERAL

Como vimos en el segundo capítulo, se han desarrollado distintos *ethos* o lógicas para lidiar con las peculiaridades y contradicciones de la cosmovisión Moderna. Entre ellas destaca el *ethos* realista, que ingenuamente considera que la realidad es así y así debe ser, no alcanza a ver las contradicciones (hoy en día nada sutiles) que presenta esta cosmovisión. Es realista pues adopta las condiciones que se le presentan como la única realidad posible sin pensar en cambiarlas, no por incapacidad o derrotismo, sino porque de manera ingenua e infantil no puede imaginar otra posibilidad, no tiene criterio para cuestionar la realidad y acepta y defiende las condiciones que se le presentan. Para esta lógica la realidad es así y no visualiza motivo alguno para intentar cambiarla.

Pues bien, de esta lógica se desprende la respuesta del liberalismo, la respuesta de los defensores del sistema actual. Al no poder visualizar las contradicciones

contemporáneas (o desacreditarlas), propone entonces no hacer nada, propone que la realidad es así porque así debe ser, entonces la función del sujeto es no hacer nada, pasivamente vivir la única realidad incuestionable, la realidad tecnocientífica-capitalista. En cambio, como vimos al revisar el modelo político de la “democracia como equilibrio”, lo que propone esta lógica es adaptar el término democracia a la realidad de mercado en la cual nos encontramos, propone deslindar el término de cualquier estructura gubernamental específica y en cambio, ligarlo tan sólo a características sociales o de buen gobierno como la inclusión, la transparencia o el nivel de vida. Por ello sin ningún problema (aludiendo a la ingenuidad mencionada anteriormente) considera compatible la tecnociencia con la democracia, y ni siquiera percibe un problema en esta cuestión.

Entonces no hacer nada ante las mencionadas contradicciones Modernas sólo puede conducirnos hacia dos caminos. El primero es una visión catastrófica proveniente de las denuncias medioambientales: de no hacer nada, la sobreexplotación tecnocientífica, la sobrepoblación y el daño a los ecosistemas, nos conducirán hacia el colapso de nuestro hábitat, lo que significará —en el mejor de los casos— el colapso de la cultura occidental. Será el final de nuestra sociedad como la conocemos, un drástico colapso que nos remitirá a estadios primitivos en que los sobrevivientes tendrán que comenzar de nuevo prácticamente desde cero.

Por otro lado, tenemos una visión no catastrófica pero no menos nefasta. El camino del totalitarismo tecnocientífico, que es sencillamente un totalitarismo ideológico con dos fuentes de dominio, por un lado la burocratización social y por otro, el gran capital. La racionalidad instrumental termina con la naturaleza poética humana, sumiéndonos en el tedio de la sobreinformación, del falso confort consumista, del tenaz control burocrático y de la acrítica y falsa cultura de masas. Esta opción —que al parecer es la que más firme se afianza al porvenir— es el *Brave New World* denunciado por Huxley desde la década de los 30's, un “mundo feliz” en el que el gran capital marca la pauta y la sociedad pasiva obedece, pero no por el temor, ni la fuerza, ni la intimidación, sino por su falta de criticidad y su sumisión ante la superestructura cultural impuesta por los medios masivos de comunicación. Es el resultado lógico del devenir de la ideología Moderna, el totalitarismo del gran capital concretizado a través de la *astuta razón instrumental*. Demasiada información como para saber qué hacer con ella, demasiadas opciones de confort y hedonismo como para rechazarlas en pos del sufrido camino de la

liberación crítica, demasiado *poder hacer* como para sacrificarlo por el *deber ser* de la razón reflexiva. Es pues el triunfo de la maquina sobre el hombre.

Esta opción sería la consolidación del sujeto tecnocientífico como el sujeto predominante en la sociedad contemporánea. Un sujeto sin criticidad —que al igual que los ciudadanos del mundo feliz de Huxley— cree ser libre y feliz en su mundo de inagotables opciones de consumo, sin percibir que al no poder decidir sobre las mismas condiciones sociales y de consumo se encuentra encerrado en la peor de las prisiones, la prisión ideológica. La prisión de la ceguera acrítica, la prisión de la manipulación ideológica y de la sumisión a la cultura de masas.

ALTERNATIVA RECONSTRUCTIVISTA O DEMOCRÁTICA

Dentro de estas proyecciones destaca la visión optimista. Posición que intenta reconstruir el camino que la Modernidad ha marcado para la sociedad, particularmente para sus relaciones económicas y con ello, en términos tecnocientíficos, para su producción científica y tecnológica. Esta visión optimista o reconstructivista descansa sobre una —todavía— afable fe en la bondad y buen juicio de la humanidad, que la podrá conducir a tomar decisiones colectivas e incluyentes, que sean de beneficio común y permitan soslayar los dilemas que los últimos siglos de ideología y producción Moderna nos han planteado.

Para intentar esbozar esta visión reconstructivista, debemos comenzar planteando una serie de cuestiones. Primero que nada la cuestión de que, como hemos visto a lo largo de esta obra, los ideales Modernos “generales”, “universales” e “inamovibles” son tan sólo un conjunto de ideologías, implantadas por una muy particular visión de la realidad. Visión que para nada es única e inamovible como se pretendía, sino únicamente un punto de vista que favorece a ciertos agentes sociales en esta continua lucha de poderes que a grandes rasgos son las relaciones sociales. Por ello, se puede afirmar que, de manera particular, en lo referente a producción de bienes y mercancías⁷² podría haber otras opciones. Precisamente encontrar estas opciones es la tarea de esta

⁷² .- Hay que recordar que para la visión Moderna, todo —incluso el mismo sujeto y su trabajo— es una mercancía, y la producción e intercambio de éstas da sentido a las relaciones sociales.

visión reestructuradora, tarea que comienza con la construcción de un nuevo sistema de conceptos y prácticas económicas que no partan de la visión Moderna para la cual —como vimos—, todo se reduce a mercancías, y el mercado es una guerra sin cuartel en pos de obtener la mayor ventaja y con ello, la acumulación de mayor poder. Sino que sea un sistema incluyente, que tome en cuenta las distintas perspectivas e intereses a través del dialogo racional⁷³, es decir, el primer paso sería frenar la economía tradicional y reconstruir una “economía ecológica” basada en el equilibrio y no en la explotación sin sentido (Funtowicz, 2000, pág. 61).

“Ecológica” en el sentido pragmático de la flexibilidad para lograr el equilibrio constante. Es decir, “ecología” en el sentido del equilibrio homeostático propuesto por dicha disciplina científica, para lograr el equilibrio de fuerzas antagónicas y así conservar el equilibrio dentro de los medios ambientes y con ello conservar a fin de cuentas la vida y sus recursos.

Por otra parte, se debe señalar también el planteamiento de Langdon Winner en su ensayo de 1980 *Do Artifacts Have Politics?*, pues en efecto, la producción científica y tecnológica, los sistemas tecnológicos en sí, son fundamentalmente sistemas que implican poder y autoridad, que afectan o benefician a individuos, por tanto, son sistemas no tan sólo de orden “técnico” sino más bien, de orden ético y político (Winner, 1980). La producción científica, o más bien tecnocientífica, que hemos definido en los capítulos precedentes, es indudablemente una producción ligada a la lucha de poder, una producción que camina a la par del mercado capitalista neoliberal, es por ello que es una práctica inmersa en el campo de la política (lucha de poder) y de las relaciones éticas (beneficio y perjuicio discriminado de distintos agentes sociales). Por tanto, es una práctica que no le compete únicamente al científico, sino también al individuo implicado en las relaciones éticas y de poder, es decir, es una práctica que le compete⁷⁴ a todo agente social.

Por último, es necesario hacer énfasis en que esta posición reestructuradora surge desde un paradigma democrático, es decir, surge desde las distintas propuestas académicas para “democratizar” la producción científica y tecnológica, y con ello (en estos tiempos tecnocientíficos) las relaciones de mercado que dan lugar a las relaciones

⁷³ .- Como señalé, esta visión reestructuradora descansa todavía sobre la fe en el acuerdo racional sin abuso de poder, cree fielmente que las capacidades humanas podrían conducirle a una convivencia justa y en equilibrio.

⁷⁴ .- Dicha competencia otorga —por supuesto— (aunque quizá tan sólo en el plano teórico-democrático) derechos sobre las acciones y decisiones de dicho espacio social.

sociales. Este reconstructivismo comienza señalando —adecuadamente— que el sujeto, más allá de la sabiduría que logre acumular, no es un sujeto omnisciente, ni actúa en el terreno de la “verdad absoluta”, sino tan sólo en el plano de la opinión, por lo que la democracia entendida como la toma de decisiones por medio de la argumentación y el consenso es el único régimen político legítimo (Velasco, 2008, pág. 242).

Tomando en cuenta que (desde la filosofía y la historia de la ciencia) ni la ciencia ni mucho menos su aplicación tecnológica son una verdad absoluta inamovible, ni —como vimos— los ideales que son punto de partida de este antropocentrismo Moderno lo son, contrastar ideas (opiniones) es la única forma de llegar a propuestas —ya no verdaderas— sino aceptables para todos. Entonces, esta visión democrática o reconstructivista parte del planteamiento de que para esta nueva práctica científica reconstruida, el principio organizador ya no puede ser la “verdad”, pues en estos tiempos resulta insostenible o irrelevante, sino que debe ser la “calidad”⁷⁵ (Funtowicz, 2000, pág. 73).

La calidad (y no la verdad) como principio organizador de esta nueva producción científica y tecnológica, implica por tanto, la opinión y el acuerdo de todos los agentes involucrados en el desarrollo y aplicación de las nuevas tecnologías, que —como se señaló— se extiende a todos y cada uno de los agentes sociales. Es precisamente este principio de organización el que conlleva el rechazo de aplicaciones científicas y tecnológicas que no acarreen beneficios colectivos, sino tan sólo explotación, daño al ecosistema o, enriquecimiento y empoderamiento centralizado, principios incompatibles con este punto o ideal de partida democrático.

Pues bien, habiendo planteado estos puntos iniciales, podemos comenzar con las propuestas para una nueva producción científica y tecnológica democrática. Si el principio básico u organizador de esta nueva producción científico-tecnológica es la calidad, y ya no la verdad ni el enriquecimiento o empoderamiento particular, debemos comenzar mencionando la comprensión cabal de los efectos e implicaciones de las

⁷⁵.- Entendida desde el enfoque empresarial (muy de moda actualmente) de que la calidad es el grado en el que un conjunto de características inherentes cumple con los requisitos. Es decir, se entiende a la calidad como el grado en que un conjunto de características (ciencia en su conjunto) cumple y se adecua al contexto teórico (en términos kuhnianos) y puede enfrentar y resolver las problemáticas a los que se enfrenta. Según Funtowicz (y algunos otros autores que lo secundan como Ravetz, Van Der Sluijs, entre otros) no importa si la ciencia posee la verdad, o si una teoría científica es verdadera, lo que importa actualmente es que sea aplicable, que sea una explicación cabal de la realidad fenoménica que enfrenta el sujeto, que encaje dentro del paradigma establecido, que ayude a resolver los problemas técnicos y teóricos imperantes, es decir, que cumpla con los requisitos establecidos de lo que es y debería ser la ciencia y su aplicación tecnológica. Para ver más al respecto remitirse al texto de Silvio Funtowicz: *Ciencia Posnormal ciencia con la gente* (Funtowicz, S. y Ravetz, J. R., 2000).

acciones tecnológicas. Sólo la comprensión del encadenamiento causal de las acciones y las reacciones de toda modificación tecnológica nos permitirá de manera cualitativa realizar el balance entre costos⁷⁶ y beneficios, así como la visualización de los potenciales riesgos a corto, mediano y largo plazo (Linares, 2008, pág. 398).

Tenemos como uno de los primeros pasos para reconstruir la producción científica y tecnológica desde una perspectiva democrática, la comprensión, divulgación y consideración colectiva de las acciones tecnológicas y sus implicaciones, para así poder evaluar riesgos y costos, y contrastarlos cualitativamente con los posibles beneficios. Para esto hace falta contraponer a la visión analítica Moderna que desemboca en el sujeto tecnocientífico, una razón ética que equilibre el racionalismo y antropocentrismo Moderno, y que jerarquice la pluralidad de otros valores implicados en la producción tecnocientífica (económicos, políticos, militares). Podemos afirmar entonces, que sólo el progreso y desarrollo de la razón reflexiva⁷⁷ en el sujeto contemporáneo⁷⁸ podría contrarrestar los problemas y paradojas planteados por la producción y desarrollo de la ciencia y la tecnología contemporánea (López Cerezo, 2003, pág. 147).

Para la razón ética que puede desplegarse a partir de la conciencia del peligro mayor, no pueden prevalecer ya sólo los valores técnico-pragmáticos, económicos, políticos y militares, el beneficio inmediato y el derroche, la actitud antropocéntrica, la irresponsabilidad con respecto a las acciones humanas en el mundo entero. Hace falta, por tanto, contraponer a la racionalidad tecnocientífica valores ético-políticos para reorientar y someter a un examen público aquellas Tecnociencias que posean riesgos potenciales sobre la naturaleza y la vida humana (Linares, 2008, pág. 438).

Por tanto, esta nueva razón reflexiva deberá contrarrestar la ideología Moderna, pero obviamente sin rechazar de manera prejuiciosa las ventajas, que para una producción científica y tecnológica de calidad, proporciona dicha ideología. Es por ello que no podemos rechazar el antropocentrismo ni la propiedad privada o las relaciones particulares de mercado de manera contundente, suplantándolos por utópicos comunitarismos o igualitarismos ecocéntricos. Más que nada debemos comenzar considerando la “*irreductible singularidad ontológica de los seres humanos*” (Linares, 2008, págs. 440-441), que —acorde a la ideología Moderna— nos otorga un estatus de

⁷⁶.- Al referirnos a costos, nos referimos —por supuesto— en todos los niveles, económicos, sociales, culturales y ecológicos.

⁷⁷.- Las causas esenciales mencionadas en el capítulo anterior.

⁷⁸.- Que gracias a este desarrollo de la razón ética ya no sería sujeto tecnocientífico.

poder muy particular frente a la naturaleza, pero que conlleva de igual forma la responsabilidad de conservar el delicado equilibrio ecológico que sostiene dicho estatus de poder.

Es decir, esta nueva razón para la producción científica y tecnológica no puede ignorar el poder que por sí tiene el hombre sobre la naturaleza, ni buscar igualitarismos que concedan mayor valor a los ecosistemas o a otros seres vivos, sino que debe partir de un antropocentrismo —no total o fanático como el Moderno— más bien moderado, conjugándolo a su vez con un biocentrismo pero con límites, que no despoje a la humanidad de su poder frente al resto de la naturaleza, sino que sólo lo acote recordándole (y haciéndole cumplir) sus responsabilidades y obligaciones para conservar la sustentabilidad de los ecosistemas que, en primer lugar, hacen posible el goce de dicho estatus de poder.

Esta nueva razón y sus consideraciones sobre el *por qué* y el *para qué* no puede ser impuesta tan sólo por académicos expertos, debe ser un sistema valorativo que parta del debate democrático. Debe ser un proceso racional incluyente, que parta del debate público pero —y con especial énfasis— informado. Esta razón reflexiva que contrarreste la razón instrumental debe ser producto del consenso democrático, pues sólo así podrá realmente evaluar lo benéfico y lo perjudicial, sólo así podrá diferenciarse entre el bien común y el particular, y sólo así podrá tener una repercusión significativa en el pensamiento colectivo, lo cual es una condición *sine qua non* para la regularización cualitativa de la producción científica y tecnológica contemporánea. El punto aquí es que este proceso dialéctico de construcción colectiva de la nueva razón complementaria, conllevará —como se ha mencionado— el cuestionamiento, deconstrucción y reconstrucción de importantes cimientos ideológicos que ha construido la Modernidad, como son la “libertad” y los ideales relacionados con ella, el “bienestar” y su mercantilización contemporánea, la “autonomía”, la “democracia” e, incluso, la idea misma de “individuo” que compartimos actualmente. Es decir, este proceso de reconstrucción de la producción científica y tecnológica, si comienza (como debe) con la construcción de una nueva razón complementaria⁷⁹ tendría que comenzar modificando de manera radical la forma de pensar del sujeto contemporáneo, destruyendo ideologías fuertemente enraizadas en el pensamiento colectivo,

⁷⁹ .- Y no tan sólo instrumental como ha impulsado la Modernidad.

resignificando ideales y replanteando metas no sólo de comunidades específicas, sino de la humanidad en su conjunto.

Pues bien, como afirma Enrique Linares en su libro *Ética y Mundo Tecnológico* una de las primeras propuestas de esta nueva razón complementaria debe ser la implementación de un límite al imperativo tecnológico, pues tal cual “*no todo lo que podemos hacer técnicamente debemos realizarlo*” (Linares, 2008, pág. 498), es decir, una de las principales funciones de esta razón completa (reflexiva e instrumental a la vez) sería la comprensión de las causas y efectos de la innovación científica y tecnológica, para así —como ya se mencionó— poder evaluar sus riesgos y contraponer los beneficios contra los perjuicios (o potenciales perjuicios), para entonces decidir, de manera colectiva, qué líneas de investigación deberían autorizarse y cuáles no. Es decir, la nueva razón que impere en la producción científica y tecnológica debe ser un producto complementario entre, por una parte, la consciencia moral de corte democrático señalada anteriormente y por otro, la racionalidad operativa material que le ha permitido al sujeto transformar el medio ambiente en el cual se desenvuelve. Es necesario entonces, que esa trascendencia operatoria que ha identificado al sujeto moderno sea acompañada o complementada con una consciencia moral más prudente (Hottois, 2006, pág. 37), se requiere por tanto una nueva racionalidad, una racionalidad híbrida entre la razón instrumental y la razón reflexiva o, en otras palabras, una racionalidad mixta que imponga límites a las facultades operatorias.

Por otra parte, un punto importante que señala esta posición reconstructivista es la incompatibilidad entre el gobierno democrático e incluyente, punto de partida de esta nueva razón ético-pragmática propuesta y, el gobierno de los expertos propio del liberalismo Moderno y contemporáneo. Como mencionó Stephen Turner en su obra *Liberal Democracy 3.0*, en la actualidad son excluyentes (y por tanto debemos elegir entre una u otra) la idea del gobierno a través del dialogo inteligible y consensual, y la idea del conocimiento genuino que se mueve en el campo de la verdad absoluta pero es conocido tan sólo por unos pocos, pues resulta ininteligible para la mayoría (Turner, 2003). Tenemos entonces la incompatibilidad entre el gobierno de los expertos propia de la producción tecnocientífica y el gobierno democrático punto de partida de esta posición reconstructivista, pues dicha visión parte del supuesto de que “todos somos expertos en algo” por lo que las decisiones no pueden ser exclusivas de unos cuantos, sino de todos.

Es por ello que —como se ha venido argumentando a lo largo de esta obra—, sí se pretende reconstruir la producción científica y tecnológica contemporánea y con ello el mercado actual (y por ende a la sociedad en su conjunto), suplantándole por una propuesta surgida de la visión democrática, se tendrá que romper con el actual neoliberalismo, lo que implica echar abajo la ideología Moderna y reconstruir una nueva ideología incluyente y multicultural.

Para este cambio o transformación ideológica un buen punto de partida sería precisamente el debate sobre las controversias tecnocientíficas. Las controversias ético-ecológicas planteadas por la producción tecnocientífica (calentamiento global, propiedad intelectual, autonomía o subordinación, etc.), ya han captado la atención no sólo de los expertos sino de la ciudadanía en su conjunto. Legos y expertos actualmente comparten datos y argumentos sobre estos temas en el entorno tecnocientífico o E3, se crean de manera constante foros y espacios tanto para la discusión como para la divulgación de información al respecto⁸⁰. Es por ello que este activismo por parte de legos y expertos (la sociedad en su conjunto), puede explotarse como un medio privilegiado para desarrollar una cultura democrática cimentada, precisamente, sobre la argumentación, la tolerancia, la inclusión y la toma de acuerdos comunes.

Estas controversias, y la lucha de poderes implícita, pueden dar pie a una ciudadanía científicamente informada, pues la protección de sus derechos e intereses implicaría informarse sobre el fenómeno tecnocientífico en cuestión. Para hablar sobre calentamiento global o semillas genéticamente modificadas el granjero debe informarse, al igual que el consumidor al defender el Software libre o el uso de energías sustentables. En fin, las controversias tecnocientíficas y el interés (o morbo) que han despertado en nuestras sociedades, pueden ser un punto de partida para fomentar, por una parte la actitud democrática de la argumentación y el consenso, y por otra, la “ilustración científica” de la población que, como señala Ambrosio Velasco, terminaría con el monopolio de poder de los supuestos expertos, pues ya no se podría argumentar que sólo ellos saben al respecto y por ello, sólo ellos *pueden* y *deben* tomar la mejor decisión para el resto de la sociedad (Velasco, 2008, pág. 173).

También Habermas aporta a este punto señalando que las universidades o recintos de educación superior juegan un papel relevante tanto en la ilustración científica de la

⁸⁰.- Para ver más al respecto remitirse al texto de Antonio Lafuente *El Carnaval de la Tecnociencia* (Lafuente, 2007).

sociedad, como en la toma de decisiones sobre proyectos de desarrollo tecnocientífico. Señala que una universidad ilustrada crítico-científicamente debería ser capaz de protagonizar un rol activo frente a las distintas alternativas de investigación, desarrollo y aplicación de innovaciones tecnocientíficas, y que la decisión no descansa —como hasta hoy— sobre únicamente puntos de vista y valores militares e industriales, sino sobre un proceso discursivo y valorativo incluyente (Habermas, 1993, pág. 17).

Como primer punto en la reconstrucción de una producción científica y tecnológica democráticamente compatible, tenemos a la ilustración científica de la sociedad, jugando un rol importante para ello las actuales controversias tecnocientíficas y las universidades ilustradas crítica y científicamente. Otro punto importante en este camino es el reconocimiento de un pluralismo epistémico, es decir, si el motor central o principio organizador de esta nueva producción científica ya no puede seguir siendo más los principios de veracidad, sino los principios de calidad, entonces debemos reconocer que existen distintos tipos de *tradiciones cognitivas socialmente relevantes* que no se pueden (ni deben) desechar o ignorar. Es decir, al dejar a un lado la verdad o falsedad como principio valorativo nos encontramos con un pluralismo epistémico, que nos ofrece respuestas y alternativas, así como sustento a creencias y culturas, por lo que en un plano político y de decisión ninguna de estas tradiciones epistémicas (ni la científica occidental o Moderna) deben tener derechos especiales o capacidades de decisión sobre las demás (Velasco, 2008, pág. 174).

La equidad epistémica implica evitar la famosa falacia *Ad Verecundiam*, pues al dejar de lado la veracidad como principio organizador de la producción científica y tecnológica, no podemos seguir tomando decisiones abogando a la veracidad de alguna de estas tradiciones epistémicas, es decir, no podemos tomar decisiones argumentando que lo hacemos porque así lo determina la ciencia, o que se actúa así porque la ciencia ha probado la veracidad de dicha acción. Sino que, dejando a un lado la veracidad, las distintas tradiciones epistémicas tendrán que entablar un proceso argumentativo que derive en la toma de decisiones colectivas, sin pretender que alguna tenga jerarquías sobre las demás y por ello, se deba actuar conforme a ella.

Es decir, no se trata de que el conocimiento científico se negocie públicamente, o que los resultados de una investigación científica sean relativos, sino que no podemos (o más bien no debemos) tomar decisiones de manera unilateral basándonos sólo en los resultados científicos. Se trata, sin pretender cuestionar al conocimiento científico y sus resultados, de despojarlo de su estatus de poder sobre las acciones sociales. Nos

referimos a hacer valer los límites impuestos al imperativo tecnológico que mencionamos hace un momento, pues “no todo lo que podemos hacer técnicamente debemos realizarlo”, es decir, sin cuestionar al conocimiento científico, en el plano social y político no podemos seguir actuando sólo porque la ciencia así lo determina. Sino que —fuera del ámbito académico— las distintas culturas y los distintos conocimientos tendrían un estatus equitativo, por lo que las decisiones deberían negociarse de manera democrática.

En efecto, la equidad epistémica no significa aislamiento de las diversas comunidades y saberes sino, más bien, que en todos los aspectos de la vida social, donde necesariamente interactúan distintas comunidades y confluyen saberes y prácticas científicas y tecnológicas con saberes y prácticas de otra índole, los primeros no tienen prioridad sobre el resto; debe asegurarse un espacio público de comunicación y dialogo donde sus respectivos representantes puedan llegar a acuerdos y consensos, como ocurre en la discusión y deliberación entre los representantes de diferentes clases y grupos sociales en toda organización política republicana (Velasco, 2008, pág. 175).

No se trata, tampoco, de un relajamiento de los estándares que peligrosamente nos podría llevar hacia el “todo vale”, sino de entender que el plano académico (despojado del principio de veracidad absoluta) es independiente al plano de la acción social, es decir, si ya no se puede asegurar fanáticamente que ciertas pautas de acción son la “verdad sagrada, universal e inamovible”, entonces ese conocimiento —sin ánimos de cuestionarlo— debe ser un actor más —quizá de peso pero no el único— en la toma de decisiones sociales. No importa lo irrefutable o incuestionable del conocimiento científico, en el plano político (lo que todos queremos) no podemos tomar decisiones tan sólo porque un conocimiento o punto de partida es incuestionable, las decisiones y acciones sociales implican valores (bueno–malo, benéfico–perjudicial, deseable–indeseable, bonito–feo, etc.) y contextos (histórico, geográfico y cultural), que no se encuentran en el plano académico de la ciencia, por lo que éstas sólo pueden tomarse a través de un proceso de diálogo y consenso democrático por parte de los actores involucrados.

Lo que esta argumentación implica es que estas acciones o implementaciones tecnológicas no son momentos aislados en un lejano laboratorio, sino que son acciones que afectan a comunidades, ecosistemas o a la sociedad en su conjunto, por lo que el incuestionable conocimiento científico sólo debe ser una parte del argumento, no la

decisión final. Es por ello que antes de desarrollar una implementación tecnológica a gran escala debería tomarse en cuenta muchas otras voces y no tan sólo a las académicas. Se deben considerar los *porqués* y *para qué*s, se deben tomar en cuenta los beneficios y perjuicios a corto, mediano y largo plazo, así como lo deseable o indeseable de la aplicación tecnológica para los actores sociales en su totalidad, y no tan sólo para los promotores de dicha aplicación.

Otro punto importante es que la producción científica y tecnológica debe despojarse de los intereses sectarios que mencionamos al describir el funcionamiento tecnocientífico. Es decir, la producción tecnocientífica actual está subordinada a las leyes del mercado y a los intereses capitalistas, por lo que tan sólo importa el beneficio económico de un grupo sectario de inversores sin importar el beneficio (o perjuicio) colectivo. Por lo que es apreciada como la tecnocracia neoliberal o la inversión capitalista: un sistema impositivo que tan sólo acarrea perjuicio para la mayoría en pos de un enorme beneficio para una muy reducida minoría. Sí la nueva producción científica y tecnológica reconstruida habrá de convertirse en un actor en la toma de decisiones democrática, habrá de despojarse de esas oscuras ligaduras que lo unen con la explotación sin escrúpulos, con los intereses sectarios y con el perjuicio colectivo. Habrá de volverse —como en su fundamento inicial— una fuente de información confiable (aunque no verdadera como se ha mencionado) y —principalmente— una fuente de resolución efectiva de concisos problemas sociales. La nueva producción científica deberá ganarse la confianza de la opinión pública, esclareciendo procedimientos, resultados y —sobre todo— pretensiones (Velasco, 2008, pág. 113), garantizando que las conclusiones que deriven en decisiones son producto de la “mejor opción” y no de la imposición autoritaria ni de ocultas intenciones.

Por lo anterior, la evaluación y juicio que se realice sobre los avances en ciencia y, más que nada, sobre sus aplicaciones tecnológicas, no debe corresponder sólo al mundo académico o al mundo de la inversión capitalista, sino a toda la sociedad en su conjunto. Una correcta evaluación racional (complementaria y no solo instrumental, por supuesto) ha de ser aquella en la que intervienen, en igualdad de condiciones, todos los agentes sociales involucrados en el desarrollo y aplicación de una investigación tecnológica, es decir, una correcta evaluación racional para una aplicación científica o tecnológica debe ser, más que académica, una evaluación plural, incluyente y democrática (Linares, 2008, pág. 416).

Para lograr esa evaluación plural o democrática, lo principal es reconstruir los mecanismos o vías de participación ciudadana, pues el modelo liberal de representación no cumple —como hemos visto— con los estándares plurales, incluyentes y multiculturales que exige el legítimo proceso democrático. Si bien, como también hemos visto, una democracia directa resulta inaplicable y utópica en las complejas sociedades contemporáneas, la propuesta liberal del experto como representante de las masas resulta muy insuficiente. Debemos crear nuevas formas de involucrar y tomar en cuenta a la sociedad misma, si la representación es inevitable entonces debemos reinventarla, crear procesos de participación e intercambio entre representantes y ciudadanos, entre legos y expertos.

Debemos innovar en la creación de nuevos modelos de representación, crear nuevas vías legales que permitan (sin caer en la ilusión de la democracia directa) escuchar cualquier voz que quiera ser escuchada. Para una reconstrucción de la producción científica y tecnológica desde los estándares democráticos, es absolutamente necesaria la participación e involucramiento de la ciudadanía en su conjunto, porque es su deber —como se ha mencionado— evaluar esta producción y sus aplicaciones más allá de lo académico, porque a fin de cuentas la sociedad será la receptora de los perjuicios o beneficios que acarreen tales aplicaciones tecnológicas.

Se trata pues, de fomentar la racionalidad completa que mencionamos en capítulos anteriores, destronando a la razón instrumental impuesta por los cuatrocientos años de dominio Moderno. Es decir, una racionalidad equilibrada debe componerse de procesos inferenciales causa-efecto (razón instrumental) complementados con valoraciones éticas plurales (razón reflexiva), logrando un equilibrio entre ellas y no suprimiendo a la razón reflexiva como lo hace la tecnociencia contemporánea. Se debe por tanto, fomentar esta racionalidad complementaria no sólo en el sujeto social, sino también en la producción científica y tecnológica, la cual —como se ha mencionado— siempre debe tener en cuenta la valoración ética plural, desde sus más profundos cimientos. Trabajar en ciencia y tecnología debe ser una labor que parta de esa valoración: “para qué”, “por qué”, y no tan sólo del “cómo” o, lo que es peor, del “cuánto”.

Esta renegociación democrática de la producción científica y tecnológica tiene como pretensión, precisamente, lograr un razonamiento científico complementario. Que sea un razonamiento valorativo e incluyente, que se ocupe del “cómo” pero sin descuidar el “para qué” y el “por qué”, lo cual sólo se logrará por medio de la apertura del mundo de

la producción científica y tecnológica a la opinión pública, a la participación plural de todo aquel que tenga algo que decir no ya del “cómo” sino del “por qué” y el “para qué”.

Sólo al lograr que la razón imperante en la producción científica y tecnológica (y en toda la sociedad reconstruida) sea una razón mixta, plural e incluyente, se logrará entonces ajustar las prioridades y objetivos de dicha producción, reorientándolas de las pretensiones de poder personal actuales hacia las auténticas necesidades sociales, determinadas, no unilateralmente por los académicos sino por el debate público, informado, plural e incluyente (López Cerezo, 2003, pág. 147).

Esta reestructuración o reconstrucción del proceso racional es la única vía⁸¹ para salvar, por un lado la producción científica sustentable y con ello el frágil equilibrio ambiental del cual dependemos, y por otro, el legítimo Estado democrático tan anhelado, rompiendo con el neoliberalismo que, como ya tanto se ha dicho, no cumple con los estándares que un legítimo Estado democrático demanda.

De esta forma, tenemos una práctica científica y tecnológica —que se ha convertido en la cultura dominante— que sólo fomenta la razón instrumental, desembocando en el sujeto tecnocientífico definido en el capítulo anterior. La única forma de contrarrestar las paradojas de nuestra Era tecnocientífica —desde la visión reconstructivista— es volviendo a la razón complementaria integrada por funciones analíticas unidas inseparablemente de procesos valorativos. Se debe complementar la razón tecnocientífica con la deliberación ética del “por qué” y el “para qué”.

Como se puede apreciar, este cambio propuesto es una revolución inmensa, de igual magnitud que la revolución Moderna que propició el rompimiento entre los procesos analítico-pragmáticos y los valorativos, pero desde mi punto de vista el primer paso sería sencillo y a nuestro alcance. Como mencionamos hace un momento al citar a Habermas, el puesto privilegiado en esta cuestión lo ocuparían los centros de creación y divulgación del conocimiento, es decir, las universidades. Se necesitaría, no cambiar drásticamente la forma de hacer ni comercializar la ciencia, sino la forma de enseñar la ciencia. Se necesitaría reformar los programas universitarios incluyendo en la formación de científicos y tecnólogos una amplia gama de materias con enfoque crítico y hermenéutico⁸², para así —poco a poco— ir modificando la forma de pensar de los

⁸¹ .- Según la mayoría de los autores analizados en esta obra.

⁸² .- Dejando de lado la inútil visión pragmática neoliberal que aboga por sacar cada vez más profesionistas en menos tiempo, cual producción industrial tecnocientífica (valga la analogía).

futuros hombres de ciencia, regresando al razonamiento mixto (pragmático y valorativo), logrando de esta forma cambiar paulatinamente la forma de pensar y actuar de la sociedad en su conjunto. Como mencioné el cambio propuesto por la visión reconstructivista es enorme, pero el cambio en la forma de preparar a los futuros profesionistas (que a fin de cuentas son la pauta que moldea los contextos histórico-culturales), estaría a nuestro alcance, modificando los programas de educación superior de nuestros recintos educativos.

El otro cimiento de la posición reconstructivista, además de la razón mixta, es —como se mencionó— el proceso democrático. Sí se pretende reconstruir la producción científica y tecnológica de nuestra Era, es necesario involucrar en ella a la sociedad en su conjunto, acabar con el mítico estatus de poder Moderno que divide a la sociedad entre expertos (poder) y legos (subordinación). Se requiere la valoración del ciudadano (y no sólo del experto) porque a fin de cuentas, como vimos, las repercusiones de toda innovación científica y tecnológica recaen sobre él (sobre la sociedad).

Al implementar el cambio, desde las universidades, en la educación de los futuros profesionistas, lograremos paulatinamente dos cosas importantes que se han mencionado: crear una ciudadanía científicamente ilustrada, pero también, un experto ética y valorativamente centrado, que comprenda los “por qué” y “para qué” sin dejarlos de lado como en la actualidad. Esto permitiría —dejando el plano ideal y utópico en el que parece encontrarse— establecer un legítimo proceso democrático en la toma de decisiones, entablar realmente un proceso argumentativo, plural e incluyente que desemboque en acciones socialmente benéficas. Aunque no debemos olvidar, como menciona Ricoeur, que la democracia no es aquel régimen salomónico que dirime diferencias sin conflicto, por el contrario, es un régimen que descansa sobre el conflicto, sobre las diferencias y los distintos puntos de vista e intereses, pero que sabe —gracias a la virtud cívica de los ciudadanos— llegar a un consenso que represente la mejor opción para todos, por ello en la democracia “*el conflicto no es un accidente ni una desgracia: es la expresión del carácter no decidible de modo científico o dogmático del bien público*” (Pestre⁸³, 2005, pág. 9).

Gracias a que el bien público no es decidible ni científica ni dogmáticamente, existe la necesidad de ser partícipe de este conflicto democrático, para dejar de ser usuarios pasivos y hacer valer nuestra condición de sujetos pensantes y autónomos, es necesario

⁸³ .- Cita que Dominique Pestre hace del texto de Paul Ricoeur: *Postface`a Temps de la Responsabilité* págs. 166-167.

convertirnos en “ciudadanos cosmopolitas” activos en la toma de decisiones sobre nuestro futuro y nuestro bienestar, debemos ejercer esa phrónesis colectiva y pública que fomenta el conflicto democrático. Para entre todos decidir qué sociedades queremos, qué riesgos estamos dispuestos a asumir, qué imagen de seres humanos queremos mantener, etc., y dejar de ser tan sólo conejillos de indias pasivos del mundo tecnológico a merced de los expertos (Linares, 2008, pág. 438).

Otro elemento importante que se debe tomar en cuenta cuando hablamos de liberalismo-capitalismo es la propiedad. Ya hablamos de la propiedad privada pero, ¿qué hay de la propiedad común? Como se mencionó en el capítulo anterior, para la teoría liberal todo lo que se encuentre en su estado natural es un bien común, pero se vuelve un bien privado, se vuelve propiedad privada cuando *alguien* mediante su esfuerzo saca ese *algo* de su estado de naturaleza. *Alguien* imprimió en ese *algo* parte de sí mismo al sacarlo de su estado natural, por lo que ahora le pertenece, ese *algo* pasa a ser propiedad de ese *alguien*. En teoría, entonces, para el liberalismo todo sería sujeto a convertirse, tarde o temprano, en propiedad privada y no hace mucho énfasis en cierto tipo de bienes que son imprescindibles para la vida misma, como el agua o el aire, o el conocimiento en sí.

Esta posición hoy absurda, como ya se ha dicho, tiene su fundamento en una de las contradicciones Modernas tan denunciadas en nuestra Era Tecnocientífica o Post-Moderna. La suposición (proveniente como propongo del pensamiento judeo-cristiano sintetizado por el cristianismo reformado) de una naturaleza inagotable y sin límites, que por tanto no nos obliga a pensar en su reparto equitativo ni en el bienestar común, sino tan sólo en el egoísta e individualista beneficio propio, pues esta ideología parte del supuesto de que la naturaleza siempre proveerá para el que desee y pueda aprovecharlo. Sin embargo, en nuestros días esta suposición ha sido incuestionablemente denunciada como una de tantas contradicciones del pensamiento Moderno. El nuevo paradigma ecológico supone una naturaleza limitada y frágil, que hay que cuidar y tratar de explotar sustentable y equitativamente. Es por ello que se vuelve imprescindible establecer la diferencia entre lo que *puede* ser propiedad privada y lo que por necesidad *debe* ser propiedad común. Lo que por fuerza nos pertenece a todos y a nadie al mismo tiempo, pues son elementos indispensables para mantener el delicado equilibrio natural, del cual —a fin de cuentas— depende nuestra existencia.

El problema surge al tratar de delimitar lo común y lo privado. Como señalé existen elementos básicos para la vida misma que por fuerza nos pertenecen a todos y a nadie al

mismo tiempo, como el aire que respiramos y el agua que bebemos. Pero esta distinción no resulta tan clara cuando hablamos de elementos un poco más complejos y que por lo general ya incluyen un paradigma epistémico y una estructura social para comprenderlos, como el conocimiento y la información, o los espacios sociales y los lugares “supuestamente” públicos.

El procomún es la nueva manera de expresar una idea muy antigua: que algunos bienes pertenecen a todos, y que forman una comunidad de recursos que debe ser activamente protegida y gestionada por el bien común. El procomún lo forman las cosas que heredamos y creamos conjuntamente y que esperamos legar a las generaciones futuras. Al procomún pertenecen los dones de la naturaleza, como el aire, el agua, los océanos, la vida salvaje y los desiertos, y también los "activos" compartidos como Internet, el espacio radioeléctrico empleado en las emisiones y las tierras comunales. El procomún incluye nuestras creaciones sociales compartidas: bibliotecas, parques, espacios públicos, además de la investigación científica, las obras de creación y el conocimiento público que hemos acumulado durante siglos (Lafuente, 2007, pág. 287).

La polémica surge cuando se establece la necesidad común de ciertos elementos que no son producto de la naturaleza en su totalidad, sino que implican un cierto esfuerzo por parte de particulares. La sociedad reclama esos elementos como comunes pero el particular argumenta que merece una remuneración por su esfuerzo, por lo que —apelando al mencionado sistema liberal— reclama su propiedad. El ejemplo más característico de este tipo de bienes es el conocimiento científico. Es un bien que en teoría debería pertenecer a toda la humanidad, pero siempre existe el reclamo, por parte de los productores y fomentadores de esta particular forma de conocimiento, sobre los beneficios que deberían recibir por su nada menospreciable esfuerzo invertido al producirlo.

Es decir, desde un paradigma más crítico podemos entender al conocimiento científico como el resultado de toda una red de actores y un contexto socio-cultural, y no tan sólo como el producto del esfuerzo de particulares. Por otro lado, es un bien indispensable para intentar resolver los problemas a los que la humanidad se enfrenta cotidianamente, y no sólo un medio para desarrollar ventajas mercantiles. Es por ello que en teoría debería ser un bien común, pero no podemos negar ni descalificar el reclamo de los productores a recibir una considerable remuneración por el colosal esfuerzo (económico

y humano) que implica la producción del conocimiento científico contemporáneo. Chocando entonces con una de las grandes paradojas de nuestro tiempo.

La tragedia de los anticommons describe una situación en la que el conocimiento necesario para producir nuevas investigaciones está protegido por varias patentes diferentes. Los costes de transacción para poder adquirir y coordinar todas las posibles licencias afectadas son extremadamente altos, lo que desemboca en acuerdos de cesiones difíciles de concluir y de precisar. El resultado es que la nueva información biotecnológica, o la que conforma el ciberespacio, no puede ser usada por las instituciones, los agentes y mediante los valores y conductas asociados a la comunidad científica tradicional.

El asunto parece claro. Sabemos que la industria ha privatizado ciertos sectores del conocimiento, principalmente innovaciones técnicas, pero ahora que ha irrumpido, en la marcha de la ciencia, el uso cada vez más abusivo de los derechos de propiedad intelectual, nos encontramos que muchas decisiones científicas se están tomando en espacios no académicos (la Bolsa y el juzgado), una deriva que pone a los científicos ante encrucijadas inesperadas y dramáticas y son muchos los que, al igual que la mayoría de los ciudadanos, no saben cómo interpretar lo que está pasando (Lafuente, 2007, págs. 168-169).

Otro caso característico lo podemos encontrar en el ciberespacio, que —por una parte— depende del esfuerzo, inversión e infraestructura de particulares, quienes cobran una cuota a los usuarios por el servicio de mantener ese espacio virtual. Pero, por otro lado, esa interconexión digital se ha convertido —como vimos— en un legítimo nuevo espacio social, por lo que debería ser público, debería ser de todos y de nadie al mismo tiempo. Pero resulta un dilema paradójico y nada sencillo de resolver: si el particular no podrá explotar a su conveniencia su inversión, ¿por qué habría de mantenerla?, si el ciberespacio no debería ser soportado por particulares, ¿quién debería de sostener (laboral y económicamente) estas plataformas entendiendo que es una interconexión global y no delimitada por el espacio territorial de las naciones actuales?, ¿debería de existir algún tipo de Estado global?, si estas plataformas son sostenidas por los Estados (sin la competencia del mercado), ¿cómo podemos asegurar que se mantendrá el desarrollo y la innovación que hasta hoy han hecho que este espacio digital se vuelva un legítimo espacio social? En general, son sólo algunas de las interrogantes que surgen al abordar los dilemas surgidos de esta paradójica situación.

Otro ejemplo podemos encontrarlo cuando empresas como Monsanto o Celera Genomic pretenden patentar (y por tanto reclamar como propiedad) elementos biológicos como moléculas, células o ADN. Elementos indiscutiblemente públicos pero que no existirían (o por lo menos la humanidad no tendría acceso a ellos) si no fuera por el esfuerzo de dichas corporaciones.

De lo anterior podemos concluir entonces que existe una imperante necesidad de redefinir los principios de propiedad. Partiendo de los paradigmas contemporáneos o post-Modernos ya no es posible sostener la propiedad como el principio fundamental de las relaciones sociales, pues son paradigmas que ya no consideran al hombre como ajeno a la naturaleza, o a esta última como inagotable o infinita, sino que parten de un principio ecológico, es decir, de un principio de equilibrio entre explotación y sustentabilidad. Es por ello que retoma prioridad la necesidad de definir, proteger y expandir cada vez más la propiedad común, lo que es de todos pero de nadie al mismo tiempo, ya que para estos nuevos paradigmas este procomún⁸⁴ es el principio esencial de la conservación de la vida misma.

Al redefinir la noción de propiedad, estaremos obligados a redefinir también la noción de *ciudadanía*, y con ello también la noción del *Estado* en nuestra realidad global del siglo XXI. Una ciudadanía no ligada forzosamente al “haber nacido en”, no ligada a una territorialidad específica, y por tanto, un Estado no estático, es decir, un Estado no delimitado por un espacio territorial fijo y cuya función primordial no sea tan sólo la protección de la propiedad privada de los ciudadanos nacidos en dicho territorio.

Debemos redefinir la ciudadanía pensando no sólo en las obligaciones que un nacido en determinada comunidad tiene para dicha comunidad (ciudadanía formal), sino principalmente en los derechos a los que el sujeto global del siglo XXI debe tener acceso, sin importar el lugar en el cual haya nacido, y en el cual se encuentre en un momento determinado, sin importar en cuál espacio social se encuentre interactuando un día y en cuál en alguna otra ocasión. De la misma forma, si la función del Estado ya no debe ser sólo la protección de cierta y delimitada propiedad privada, debemos reinventar un Estado no fijo cuya función principal sea la protección de la propiedad común y no la particular, teniendo en cuenta que esta propiedad común es un término global y no local, ni tan sólo limitado a un territorio determinado.

⁸⁴.- La palabra “procomún” se tomó del texto de Antonio Lafuente *El Carnaval de la Tecnociencia*. Lafuente, A. (2007) *El Carnaval de la Tecnociencia*. Madrid: Gadir Editorial.

Otro aspecto importante que debemos señalar es la autonomía del sujeto. Como vimos, la ciencia y la tecnología Moderna y contemporánea son instrumentos de poder y dominación, por lo que —cualquier argumento que abogue por la autonomía del sujeto— debe considerar como elemento primordial, la inclusión del sujeto en las políticas sobre ciencia y tecnología. Debemos aclarar que no se trata de poner a discusión pública los resultados o el trabajo del científico, sino las políticas sobre el desarrollo científico, *para qué y por qué* desarrollamos conocimiento científico y tecnológico.

Creo que elegir gobiernos democráticamente debe ser una realidad y es una aspiración loable y sensata. Pero, ¿de qué nos sirve a los ciudadanos elegir presidentes municipales, presidentes de los otros, delegados, diputados y senadores, si nadie nos va a preguntar cómo y a quién elegir para ser presidentes de corporaciones como Monsanto, Procter and Gamble, General Electric, Gold Corp. Inc, Pfizer, Boeing, Sony, Apple, Ford, Nestle, Shell y sus hermanas, Tetra Pack, Swiss Re, Bancomer, América Movil, Toyota, DuPont, Televisa, Bayer, CNN, MetLife y tantas otras empresas trasnacionales que tratan de decidir cómo deben vivir los ciudadanos, que antes que nada y después de todo son consumidores sin importar su pasaporte? (Guevara, 2014, pág. 23).

Y, en este marco de redefinición de la ciudadanía (derechos) y su órgano protector (Estado), que termina redefiniendo la autonomía y los límites entre lo privado y lo común, nos encontramos con el panorama político más complejo al que se ha enfrentado la humanidad. El ciudadano autónomo del siglo XXI (antítesis del sujeto tecnocientífico), para ejercer su autonomía debe intervenir en políticas de gobernabilidad, en políticas sobre I+D en ciencia y tecnología, y en la protección no sólo de su propiedad privada sino también en la cada vez más y más amplia propiedad común, por lo que se vuelve un panorama complejo y muy exigente para ese sujeto mesiánico sobre el que recae la responsabilidad de rescatar a la humanidad de esta fatídica Era Tecnocientífica.

Como se ha dicho, ya no podremos ver —como plantea Locke— a la propiedad privada como el punto de partida del derecho natural, sino que ahora el punto de partida deberá ser la propiedad común. Pero una propiedad común encaminada hacia ese principio de equilibrio, o proceso de calidad ecológico mencionado anteriormente, y no la ausencia de propiedad privada del utópico comunismo. Es decir, la propiedad común o *procomún* no vendrá a desterrar la propiedad privada ni en bienes ni en medios de

producción, pero si en derecho, la prioridad legal deberá ser la propiedad común, lo de la comunidad por sobre la propiedad particular. Los derechos entonces se deberán desprender de las necesidades comunes, en otras palabras el principio fundamental del derecho deberá ser el bien común⁸⁵ y no el bien particular del enfoque liberal o Moderno. El sujeto demócrata entonces, si bien tendrá acceso a la propiedad privada y a los medios de producción, su prioridad —en derecho y obligaciones— deberá ser la propiedad común, es decir, el bien común.

Y al deslindarse —como mencioné— del ethos realista-liberal, se deslindará también del individualismo posesivo pues el objetivo ya no será la acumulación de capital que conlleva a la acumulación de poder, sino el bien común o comunitarismo que antepone el bienestar de la comunidad antes que el poder individual y aislado. Porque ya no se entenderá al sujeto como el individuo aislado e independiente, elegido a la gracia divina del cual se habló en el segundo capítulo, sino que se entenderá —a través del nuevo paradigma ecológico— como el sujeto que *es y se define* gracias a la red social en la cual interactúa, sin la cual no sería nada, por tanto la prioridad será esa red social o comunidad y no el poder individual que el sujeto pueda acumular.

Partiendo de esto y de la democratización de la producción científica y tecnológica, el trabajo, la ciencia y la tecnología, dejarán de estar enajenadas para volver a ser medios para conseguir una meta trascendental. Dejarán de ser fin en sí mismos y recobrarán su función esencial, solucionar los problemas a los que se enfrenta la humanidad en el arduo camino para lograr el mayor beneficio común. Ni el trabajo, ni la ciencia ni, primordialmente, la tecnología, serán instrumentos de dominación sino instrumentos solucionadores de problemas y conflictos, siempre en pos del bien común, serán instrumentos que siempre tengan en cuenta el *por qué* y el *para qué* de su aplicación.

Y lo mismo deberá pasar con el mercado. Con el advenimiento del sujeto demócrata la sociedad dejará de ser una sociedad posesiva de mercado para volver a ser tan sólo una sociedad de mercado. Es decir, a través del nuevo paradigma ecológico y la razón complementaria, el sujeto demócrata deberá dejar de ver al mercado como la apoteosis de la dominación, y deberá volver a ver al comercio como un medio para conseguir la nueva meta trascendental, el bien común (al contrario de la meta del sujeto Moderno, la dominación por la dominación misma). El nuevo mercado democrático

⁸⁵ .- Pero se debe tener cuidado de no confundirlo con la grandeza social del socialismo o fascismo, sino el mayor bien común, el bien de la mayoría, en un sentido democrático por supuesto.

debe ser aquel en que los productores independientes intercambien sus productos⁸⁶, siempre pensando en el mayor beneficio para todos, y no un medio de dominación y control social. Si bien no se acabará el mercado laboral, el trabajo no será fin en sí mismo, sino instrumento para conseguir una meta, por tanto no se enajenarán las habilidades personales en favor de un particular, sino que se emplearán en favor del bienestar común, y esto es esencial aunque al final de la jornada laboral el trabajador reciba tan sólo una remuneración económica. El trabajador intercambiará su esfuerzo por una remuneración económica, pero no lo enajenará, es decir, su esfuerzo no estará enajenado pues no se pondrá acríticamente al servicio de algún particular, sino que será visto como el modesto aporte hacia el bien común, pues la institución o empresa para la cual labore tendrá esto como meta última, su función primordial será entonces el bienestar de toda la comunidad.

Este nuevo paradigma deberá acabar también con otro mito de la Modernidad, el mito del mercado por el mercado mismo, el mito del comercio como fin último del sujeto y su comunidad. Al implementar la razón reflexiva (por qué, para qué) en todos los niveles de acción, debemos liberar a estas acciones de la enajenación Moderna, enajenación por dejar de ser medios para convertirse en fines, enajenación por no saber para qué o por qué realizamos dichas acciones. Este nuevo paradigma tendrá que volver a resignificar el mercado, siempre valorando *para qué* sirve dicho mercado. El mercado (al igual que el trabajo y la ciencia) deberá volver a ser medio y no meta, deberá volver a ser la herramienta por medio de la cual el sujeto y su comunidad satisfagan sus necesidades materiales, más no la consumación del empoderamiento individual encarnada en el consumismo contemporáneo. El paradigma democrático deberá acabar con el consumismo, pues la nueva valoración crítica ya no tendrá al poder individual como la máxima realización del sujeto, sino que ahora esa realización deberá ser el poder del sujeto en el empoderamiento colectivo, qué papel juega el sujeto en la búsqueda y consagración de las metas comunes.

Con eso se resuelve la necesidad ideológica del consumismo pero no su supremacía fáctica, lo que nos remite a un tema de capítulos anteriores, la superestructura ideológica capitalista. Como se mencionó, toda infraestructura social refleja una superestructura ideológica que, precisamente por su meta-nivel ideológico, es frágil y susceptible de ser manipulada. Manipulación, control y cuidado que debería estar en

⁸⁶.- Aunque continúe existiendo el dinero y su flujo, pues la meta ya no será el poder que éste puede asegurar.

manos del Estado, teniendo por tanto la meta del bienestar común como meta última y trascendental. Por lo que —como vimos— en nuestra Era Tecnocientífica, esta superestructura ideológica se encuentra secuestrada, enajenada y manipulada vulgarmente por el empoderamiento individual que representa el capitalismo, manipulación orquestada a través de la tecnología acrítica y sus llamados “medios masivos de comunicación”. Por lo que el sujeto demócrata si planea ser el conducto de liberación de la humanidad, debe comenzar por liberar a dicha superestructura. Debe acabar con la manipulación ideológica proveniente de los medios masivos de comunicación, que fomentan el consumismo y la tan dañina cultura de masas contemporánea. Debe surgir una legítima superestructura proveniente de la infraestructura democrática. La prioridad ideológica de este nuevo sujeto demócrata —como se ha dicho— debe ser el bienestar común, la autonomía individual pero, sobre todo, colectiva y, el equilibrio entre la acción instrumental y la valoración reflexiva. Y esto es lo que debe reflejar esta superestructura y —a fin de cuentas— convertirse en cultura. Estos valores son los que la sociedad se debe de encargar de fomentar, y no la frenética necesidad de consumo, el egoísmo e individualismo de la cultura de masas tecnocientífica.

Un punto importante que debemos mencionar, es que este nuevo sujeto demócrata deberá venir en una era globalizada, una era en que —como mencionamos en el capítulo anterior— las fronteras entre las naciones se difuminan, incluso las naciones como tal se encuentran en una crisis de legitimidad, una era en que existe un tercer entorno de convivencia social, espacio global e intercultural, que abarca cada elemento de la convivencia humana y por tanto, se encuentra transformando drásticamente la realidad socio-cultural contemporánea. Es por ello que el reto es aún más dramático, la dicotomía política básica (ciudadano-Estado), se encuentra —al igual que las naciones— en crisis de legitimidad. Vivimos una era global, ¿deberá por tanto consolidarse un Estado global?, ¿cómo hablar de ciudadanía y derechos cuando no se puede estar seguro siquiera de la identidad del supuesto ciudadano del tercer entorno? No se trata pues —y de ahí el dramatismo mencionado— de liberar a una nación o a alguna comunidad en particular, se trata de liberar a la humanidad en su conjunto, se trata de liberar al mundo como una sola comunidad. Se trata de asegurar la mutación drástica del sujeto tecnocientífico contemporáneo, mutación que deberá tener una escala global que se adapte a nuestra nueva realidad única y globalizada.

Debemos, entonces, resarcir la forma de pensar y razonar del sujeto tecnocientífico, para que deje de serlo y se convierta en el ciudadano que requiere la democracia ideal del siglo XXI. Pero es importante también rediseñar la democracia, dejar la dictadura de los expertos llamada neoliberalismo y crear los medios facticos y legales para que la voz pública sea escuchada. Se requiere —como se ha visto— reconstruir las instituciones políticas, para que haya instancias legales por medio de las cuales hacer valer la opinión de la ciudadanía, y con ello, hacer valer el término “democracia”. No se trata tampoco de utópicas democracias directas o assembleísticas, pero sí de que el consenso y la voz pública tengan un verdadero rol político de importancia, en igualdad de condiciones que la voz del experto, que la voz del empresario, que la voz del político de profesión. Se trata de que la argumentación y el consenso entre los distintos representantes de una sociedad sean la legítima base de las decisiones y acciones sociales, y no la imposición como hasta hoy.

Este sería el gran reto del futuro democrático de nuestro tiempo: establecer las bases sociales y legales para que —con los pies en la tierra, sin pretensiones ideales o utópicas— la ciudadanía retome el control de las decisiones sociales. Reinventar o reconstruir la idea de la representación política, que exista de manera fehaciente un flujo de información y dialogo entre el representante y el representado, se trata pues de reconstruir la democracia.

Como vimos en el primer capítulo al definir la democracia, ésta descansa sobre el principio de autodeterminación personal, el cual implica que no deben imponerse decisiones en contra de la voluntad del sujeto, no debe ejercerse violencia o coacción sobre las decisiones y acciones de los individuos. Esta *autonomía* sería pues, el principio teórico básico de la democracia y no el *bienestar*, por lo que no es válido (en una democracia) que ciertos expertos tomen decisiones unilaterales aunque pretendan asegurar (por medio de su experticia) el mayor bienestar colectivo posible. Existirán otros modelos de Estado que no tengan como principio rector a la autonomía (eso está determinado por el concepto de libertad del cual se parta, como vimos en el primer y segundo capítulos) pero, si se anhela un legítimo Estado democrático, el principio rector debe ser la *autonomía*, por lo que la voz pública debe tener igual peso que la voz del experto, o del político, o del empresario.

Partiendo de ello, en innovación científica y tecnológica, el ciudadano demócrata tiene derecho (aludiendo a su autonomía) a decidir cuáles innovaciones implementar y cuáles no, qué líneas de investigación deberían apoyarse y cuáles no, qué innovación científica

y —por supuesto— tecnológica será (desde su punto de vista autónomo y no desde la visión experta) benéfica para la mayoría y cuáles acarrearán más perjuicio que beneficio, o cuáles sólo son herramientas de control o enajenación a favor de intereses ajenos no democráticos.

La capacidad de autodeterminación de las personas implica que no debe ejercerse coacción o violencia para imponer algo en contra de su voluntad, y sin su consentimiento expreso, aunque se argumenta que se impone un bien material para ellas mismas. El principio de autonomía confiere, por ende, el derecho a rechazar cualquier innovación tecnológica cuyas consecuencias consideren los ciudadanos que afectan a su cuerpo, su salud, sus relaciones interpersonales, laborales, su forma de alimentación, sus tradiciones culturales, sus medios de transporte, de ocio y descanso, o su relación con el medio ambiente y con otros animales, etcétera. Asimismo, todas las personas tienen el derecho a optar por y a adecuar cualquier innovación tecnológica, siempre que los efectos de tal utilización no dañen los derechos de otros o sus riesgos no se expandan injustamente hacia quienes no hayan tomado la misma resolución (Linares, 2008, pág. 464).

En una sociedad democrática deberá cambiar la concepción general que se tiene de la ciencia. La ciencia deberá dejar de ser el bastión de poder del experto y tomar un rol equitativo con los demás miembros componentes de una sociedad. Es decir, la ciencia debe ser la herramienta que nos ayude a solucionar las problemáticas sociales, que nos ayude a comprender la realidad que nos rodea, pero —y aquí está el meollo del asunto— no debe ser la herramienta de decisión. Debemos diferenciar entre el “*así es*” que nos puede proporcionar la ciencia y, el “*así debería ser*” que sólo puede surgir de la valoración complementaria e incluyente, que tome en cuenta los campos éticos, pragmáticos y culturales, y no tan sólo los analíticos propios de esta tecnociencia Moderna.

La acción social, como autónoma, debe basarse en lo que de manera consensual se crea *debería ser*, y no en lo que el análisis científico determine que forzosamente *deba ser*. Tenemos entonces que la ciencia nos dice “*cómo es*” la realidad pero no “*cómo debería ser*”, lo cual ya es una discusión situada en el plano político-social, por lo que ya no le corresponde al científico. De hecho, como vimos al hablar de tecnociencia, las decisiones político-sociales nunca han sido tomadas por la ciencia, porque —como dijimos— éstas requieren una valoración ajena a la misma ciencia (ética, cultural,

económica, militar), el problema es que esta valoración siempre ha estado en manos de ciertas elites de poder: el empresario y el político de profesión. La democracia implicaría, sin atacar al legítimo desarrollo científico, relegarle a la sociedad en su conjunto esta valoración que ahora sólo realizan unos pocos, siendo el consenso autónomo democrático el que establezca cuáles prioridades en ciencia se deben apoyar, cuáles innovaciones tecnológicas deberían aplicarse y cuáles no, entre otras. El científico debería continuar siendo científico haciendo ciencia, pero la sociedad es la que debería determinar *para qué* hacemos ciencia.

Entonces, debería ser la sociedad y no sólo los empresarios y políticos, quien decida “para qué” la humanidad hace ciencia, para maximizar el beneficio social o el particular, para preservar las libertades y derechos o para reprimir y esclavizar, para preservar el delicado equilibrio ecológico o para devastar la naturaleza, para lograr la paz mundial basada en la equidad internacional o para preservar el dominio a través de la supremacía militar. Y esto sólo se logrará al liberar a la ciencia del servilismo al que se encuentra amarrada actualmente, debe ser una práctica científica libre y no una ciencia (o tecnociencia) al servicio del interés privado como hasta hoy.

Recapitulando, se mencionó que esta posición reconstructivista aboga por la reconstrucción de la praxis científica (o más bien de su rol social) desde una perspectiva democrática. Tenemos entonces que uno de los principales puntos o propuestas de esta visión es la “ilustración científica” de la población y su participación activa en la argumentación y en la toma de decisiones consensual. Este proceso puede valerse de la conciencia ya existente ante los peligros globales de la tecnociencia del siglo XXI. Existe ya una constante inquietud por informarse y argumentar sobre temas como el calentamiento global, los cultivos transgénicos, la protección de especies en peligro, el genoma humano y el esfuerzo por patentarlo, entre otros.

Pero entonces, el gran reto que propone esta postura democrática es la reconstrucción del Estado, creando nuevas formas de participación ciudadana, nuevas vías por medio de las cuáles la voz pública obtenga peso en las decisiones gubernamentales, estrategias a través de las cuales el legítimo debate entre ciudadanos, entre representantes y representados sea la base de las decisiones y acciones sociales. Es importante señalar como ya se ha mencionado, que esta postura reconstructivista o democrática reconoce la imposibilidad de establecer una democracia directa, reconoce la necesidad imperante de la representación pero aboga por que el ciudadano no sea relegado a la vida privada, sino que juegue un verdadero rol público en la sociedad y en sus decisiones. Esta

posición aboga por un sistema representativo, pero con las adecuadas vías legales para que el dialogo y el consenso público sean la base de las decisiones, y no la lucha de poder entre agentes privados, como en nuestras sociedades actuales. Se trata de que el pueblo ejerza el principio de autonomía y, a través del dialogo y el consenso obtenga de manera legítima la soberanía que el Estado democrático debe garantizarle. Es muy importante señalar que se aboga por el dialogo, el debate informado, la virtud cívica ciudadana, el respeto y el consenso colectivo, y no por la lucha de poderes entre facciones, por la violencia descarnada, la violación de derechos y principios al tratar de exigir el cumplimiento de los mismos, entre otros, que hasta hoy se identifica con la participación pública en la esfera política.

En cuanto a la producción científica y tecnológica, se debe señalar que la ciencia no se debe seguir concibiendo como la actividad proveedora de verdades, la actividad que descubre la realidad que nos rodea, sino como la actividad que soluciona problemas sociales y trata de explicar con la mayor coherencia las inquietudes humanas sobre el entorno. Para ello, el principio organizador básico de esta actividad debe ser la calidad, entendida como la capacidad —de un conjunto de características— para cumplir con lo que se espera de él, en este caso, la capacidad de una teoría científica para explicar —dentro de un determinado marco teórico— las inquietudes de la comunidad académica y por otro, su capacidad para aplicarse en la resolución de los problemas que afligen a la humanidad. Para ello debe integrar una visión crítica y valorativa que ayude a juzgar no sólo los “cómos” sino también los “porqués” y “para qué” de dicha actividad, abriendo el ámbito del “para qué hacer ciencia” a la discusión y valoración pública, y no tan sólo a los intereses y luchas de poder privadas.

La información y participación de la ciudadanía en la toma de decisiones implicará desacelerar o frenar el imperativo tecnológico, imponiéndole un límite pues como se mencionó “no todo lo que podemos realizar tecnológicamente debemos realizarlo”. Ello implicará también una oposición más directa y efectiva a la centralización del poder, tanto económico como político, haciendo valer poco a poco la autonomía individual y colectiva que la democracia debe garantizar. Se debe señalar que el primer paso en este modelo de ciudadanía crítica e informada, lo deben dar las universidades o instituciones de educación superior⁸⁷, preparando a las futuras generaciones de

⁸⁷.- Aunque de manera general, esta reforma debería de presentarse en todos los niveles educacionales de una legítima sociedad crítica y democrática.

profesionistas no sólo para actuar transformando (o explicando) el entorno, sino también preguntándose y valorando por qué y para qué de dicha transformación.

No se trata de cambiar la práctica científica, lo que debe ser modificado son las pretensiones de la práctica científica. La opinión pública no cuestionará de manera directa la actividad ni los resultados del experto en ciencia, sino las pretensiones y aplicaciones de dicha práctica científica. Lo que debe ser abierto al debate y a la democratización no es la ciencia sino el “para qué hacemos ciencia”. Lo que se debe democratizar son los intereses que mueven a la ciencia: qué líneas de investigación favorecer, qué implementaciones tecnológicas permitir, cuáles riesgos valen la pena asumir y cuáles no, etc., decisiones hasta hoy monopolizadas por intereses privados. Se debe derrumbar el mito de que las pretensiones y aplicaciones de la ciencia son resultado de la deducción formalizada, y aceptar que en la Modernidad —y sobre todo en esta Era tecnocientífica— han sido producto de la lucha de poderes privados y políticos, para entonces suplantarlos por el dialogo democrático, interactivo e incluyente. Se debe invertir (en cuanto a pretensiones y aplicaciones) el dominio tradicional de los supuestos⁸⁸ “hechos duros” que determinan y fijan pautas de acción, por los nuevos “valores blandos” que incluyen las consideraciones éticas y culturales propias del dialogo y el consenso colectivo (Funtowicz, 2000, pág. 50).

No se trata tampoco de imponer límites *a priori* al desarrollo de la práctica científica, sino de renegociar los objetivos políticos y sociales de la misma. Que estas decisiones no sean particulares y unilaterales sino públicas e incluyentes. ¿Por qué debe existir una reconstrucción de las relaciones entre ciencia y sociedad? Porque el principio básico del Estado democrático es la autonomía; por ello, no debe imponerse acción alguna en contra de la voluntad del ciudadano; las pretensiones y aplicaciones del desarrollo científico y tecnológico afectan a la comunidad en su conjunto, por lo tanto, el ciudadano demócrata —haciendo valer su autonomía— tiene el derecho de participar en las decisiones que afectan de manera directa o potencial su rol de vida.

Se debe señalar aquí que no se pretende abolir el rol del experto. Como se ha venido mencionando no se trata de reconstruir la labor del científico, ni que su trabajo o conclusiones deban ser debatidos públicamente. Lo que se debe renegociar son las pretensiones detrás de esa labor científica, se debe discutir y negociar las pretensiones y aplicaciones del desarrollo científico y tecnológico, y no los resultados científicos en sí,

⁸⁸ .- “Supuestos” porque —como se acaba de mencionar— lo que hay detrás de las decisiones siempre es una lucha de poder entre particulares.

pues como señala Stephen Turner una sociedad sin expertos, sin las ventajas de la división intelectual del trabajo, no sería más que una sociedad simplista, o una sociedad utópica de ciudadanos omni-competentes (Turner, 2003, pág. 41).

Por último, volviendo al tema de la participación democrática fomentada inicialmente por las controversias tecnocientíficas, se pueden citar algunas de las vías legales que se deben implementar. El primer paso —como ya se mencionó— proviene de las universidades, al desarrollar futuros profesionistas con amplias facultades críticas y valorativas, y no tan sólo técnicos que ciegamente se dejen conducir por los empujes del capitalismo y del imperativo tecnológico. Otro aspecto importante —señalado por Silvio Funtowicz— es la extensión de la comunidad de pares que actualmente tiene la función de evaluar el desarrollo científico y tecnológico (Funtowicz, 2000, págs. 72-73). Se debe extender pues actualmente los encargados de evaluar cualquier innovación científica y tecnológica suelen ser miembros de la misma comunidad hiper-especializada de científicos que desarrolló dicha innovación. Es decir, la especialización y la división laboral que de ella se desprende es tal, que cada vez son más reducidas las comunidades científicas especializadas en determinado tema. Actualmente para una revisión de pares se buscan académicos especializados en el mismo tema de la innovación a revisar, por lo que directa o indirectamente suelen ser jueces y partes en esta evaluación, lo que de manera clara resulta inapropiado.

La propuesta de este autor es ampliar dicha revisión. Ya aclaramos que los resultados científicos no se pondrán a discusión pública, ni se pretende acabar con el rol del experto, pero la valoración de una innovación científica y tecnológica no debe ser únicamente la valoración técnica sobre la “veracidad” de dicho trabajo, sino toda una serie de valoraciones implicadas con la calidad. Una investigación científica puede ser valorada desde el punto de vista de otros científicos especializados en otras áreas, incluso *puede* y *debe* ser valorada por especialistas en temas éticos y sociales. De acuerdo al principio de calidad se trata más bien de una evaluación plural encaminada a las pretensiones comunes y no sólo una evaluación comprometida con la “verdad abstracta”.

Otra acción que se debe implementar en este campo, de acuerdo a Gilbert Hottois (Hottois, 2006, pág. 35), es la multiplicación de comités de evaluación ética para toda innovación en el campo de la ciencia y la tecnología. Deben existir comités de evaluación ética en todos los ámbitos: escolares, gubernamentales, y civiles. En los ámbitos gubernamentales y civiles deben de implementarse en todos los niveles:

locales, nacionales, internacionales (Unión Europea, OEA, ASEAN, etc.), y de carácter mundial (ONU). Se debe insistir —aunque suene reiterativo— que estos comités deben ser auténticamente pluralistas, pluridisciplinarios e incluyentes, tomando en cuenta a las distintas asociaciones de interés que componen la sociedad.

Dentro de la literatura sobre participación pública existen —según José Antonio López Cerezo— un conjunto de criterios para evaluar la democraticidad de una iniciativa (López Cerezo, 2003, pág. 139). En principio toda iniciativa sobre participación pública democrática en temas de ciencia y tecnología debe poseer un Carácter Representativo, un Carácter Igualitario, un Carácter Efectivo y un Carácter Activo.

.... la literatura sobre participación pública señala habitualmente un conjunto de criterios para evaluar el carácter democrático de iniciativas de gestión pública en política científico-tecnológica:

-Carácter representativo: debe producirse una amplia participación en el proceso de toma de decisiones. En principio, cuanto mayor sea el número y diversidad de individuos o grupos involucrados, más democrático puede considerarse el mecanismo participativo en cuestión.

-Carácter igualitario: debe permitir la participación ciudadana en pie de igualdad con los expertos y las autoridades gubernamentales. Ello implica, entre otras cosas, transmisión de toda la información, disponibilidad de medios, no intimidación, igualdad de trato y transparencia en el proceso.

-Carácter efectivo: debe traducirse en un influjo real sobre las decisiones adoptadas. Para ello es necesario que se produzca una delegación de la autoridad o un acceso efectivo a aquellos que la detentan.

-Carácter activo: debe permitir al público participante involucrarse activamente en la definición de los problemas y el debate de sus parámetros principales, y no sólo considerar reactivamente su opinión en el terreno de las soluciones. Se trata de fomentar una participación integral en la que no haya puertas cerradas de antemano (López Cerezo, 2003, pág. 139).

En cuanto a modos de participación ciudadana el autor (López Cerezo) menciona algunos. Audiencias públicas: foros abiertos y sin mucha estructuración, en los cuales la población discute y argumenta con los representantes de la administración pública, sobre su posición ante una propuesta gubernamental. Gestión negociada: esto es una mesa de negociación entre los representantes de la administración pública y los representantes de ciertos grupos de interés implicados en alguna polémica o desacuerdo

frente a una propuesta o acción Estatal. Paneles de ciudadanos: foro público tipo jurado, aplicado principalmente a temas sobre el impacto social o ambiental de ciertas acciones públicas o privadas, llevadas a cabo por los representantes de las comunidades afectadas (López Cerezo, 2003, pág. 139).

En fin, todo el esfuerzo anterior está encaminado hacia la reconstrucción democrática de un Estado y su producción científica y tecnológica, pero en una Era en que *pareciera*, las distancias se hacen cortas, las fronteras difusas y el mundo más pequeño, este esfuerzo se debe *globalizar*. Se deben renovar los ideales originales que dieron lugar a la creación de una Organización de Naciones Unidas (ONU), alcanzar un nuevo pacto entre las naciones y renovar este organismo internacional, para que cumpla con las funciones que originalmente se le encomendaron, como son la detención de los *crímenes de lesa humanidad* y la violación sistemática de los derechos humanos, y la intervención en aquellos países en los que la negligencia o la incapacidad permitan los desastres ambientales y humanitarios, y no tan sólo —como hasta hoy— un organismo de intervención al servicio de ciertos grupos de poder (Linares, 2008, pág. 486).

Por último sólo resta mencionar la necesidad imperativa de democratizar también el espacio virtual o E3 mencionado en el capítulo anterior, pues éste se convierte paulatinamente en el espacio social imperante del siglo XXI. Si queremos democratizar la sociedad, no podemos olvidarnos del entorno de convivencia, comunicación e intercambio más prominente, el espacio virtual. Podemos mencionar algunos de los principios constitucionales básicos mencionados por Javier Echeverría que debe tomar en cuenta la democratización del espacio virtual. Primero que nada el *acceso universal*, toda persona debe tener acceso al ciber-espacio sin importar su condición social o económica; enseguida, *libertad de comunicación*, se debe eliminar cualquier tipo de censura que impida se ejerza la comunicación libre; otro principio importante para la democratización de E3 es la creación de un *sector cívico vital*, es decir, este espacio de convivencia social no debe estar controlado cien por ciento por particulares, debe tener un núcleo cívico-social (gubernamental) que estructure las relaciones sociales propias de este tercer espacio social, pues no puede haber una convivencia social totalmente anárquica ni, como hasta hoy, un espacio social controlado plenamente por unos cuantos grandes señores feudales (Señores del Aire). Si se pretende democratizar este espacio social también se debe garantizar la *competitividad y diversidad del mercado*, pues se deben crear oportunidades de expansión y crecimiento para cualquier tipo de idea o empresa, acabando con los

monopolios que hasta hoy controlan E3. Deben existir también *centros de trabajo equitativos*, que las nuevas tecnologías sirvan para asegurar la equidad y el desarrollo mutuo y no la explotación ni el empoderamiento centralizado. Se debe asegurar la *privacidad* y la *integridad funcional del sistema*, pues la primera es un derecho básico de cualquier espacio social y, la segunda, garantizaría la confiabilidad, versatilidad y prosperidad de este surgente espacio predominante de convivencia social. Por último, se debe señalar como en cualquier otro espacio democrático, uno de los principios más importantes: la *plena participación pública* de los miembros integrantes de este espacio social. Para que exista democracia en un espacio social, las decisiones deben ser tomadas por todos los integrantes de ese espacio, por lo que es de vital importancia el compromiso (virtud cívica) y participación de todos los miembros en los procesos de gobernabilidad (Echeverría, 1999, págs. 459-460). Como conclusión tenemos entonces que sí se pretende democratizar una sociedad⁸⁹, se debe democratizar también la producción científica y tecnológica, que es la base del mercado que a fin de cuentas regula las relaciones sociales, pero también se debe democratizar los nuevos espacios de convivencia social no materiales o presenciales como el espacio virtual o E3.

ALTERNATIVA ESCEPTICA-NIHILISTA

Como el hombre contemporáneo bien sabe (aunque parezca importarle muy poco), el rumbo que ha tomado la humanidad gracias a los principios de explotación Modernos⁹⁰ es ya insostenible, de continuar así, nos avecina un futuro catastrófico que podría implicar incluso el final de la humanidad. Es por ello que revisamos la opción de reconstruir toda nuestra sociedad, reconstruirla desde los parámetros del republicanism, pero —como se puede apreciar— desde mi punto de vista es una propuesta que naufraga aun en los océanos de la incertidumbre y la utopía.

Como se mencionó en el primer capítulo, un legítimo sistema democrático es inaplicable sin la específica virtud cívica del ciudadano. Virtud cívica que —como

⁸⁹.- Sociedad global en el caso de nuestro siglo XXI.

⁹⁰.- Analizados en capítulos anteriores (racionalidad incompleta, sobreexplotación natural, centralización del poder, etc.).

también mencionamos en ese primer capítulo— no es tan sólo información ciudadana, ni programas de estímulo y fomento estatal, sino una auténtica predisposición en la naturaleza moral del sujeto, una actitud arraigada socio-culturalmente en las generaciones de ciudadanos. Dicha virtud cívica es precisamente la mutación que debe sufrir el sujeto contemporáneo para devenir sujeto demócrata. Debe transformarse en un sujeto colectivo, que priorice el bien común sobre el particular, y que tenga cabal conciencia de la importancia del equilibrio como punto fundamental de la sustentabilidad. El punto de partida para esta mutación, para este surgimiento del sujeto demócrata, deberá ser por fuerza la implementación de la racionalidad mixta o completa, la implementación de la racionalidad reflexiva en todo proceso racional humano. Racionalidad que a su vez debe ser complementada desechando los dañinos mitos Modernos (provenientes del judeocristianismo) mencionados aquí y, particularmente, desechando la superestructura ideológica tecnocientífica y su aberrante cultura de masas.

Necesitamos un nuevo sujeto producto de un proceso civilizatorio integral (como en su momento lo fue la Modernidad), un sujeto que transforme su estructura ideológica, moral y cultural. Pero este proceso civilizatorio se ve distante pues —como se mencionó— en la actualidad el control ideológico se encuentra monopolizado por los grandes intereses políticos y económicos, control concretado a través de las TIC's en la aberrante cultura de masas mencionada anteriormente. Existe entonces un círculo vicioso difícil de romper entre, por un lado, la falta de criticidad del sujeto que se concreta en la cultura consumista y, por otro, los grandes intereses que se alimentan de esa cultura del consumo, la cual únicamente funciona gracias a la falta de criticidad del sujeto tecnocientífico.

La base —como vimos— del liberalismo y su libertad de mercado es la *Ley del más Fuerte* por lo que se genera entonces una lucha de poderes que permite el dominio de unos pocos sobre la gran mayoría. Encarnación del poder que —como la historia nos ha enseñado— requerirá de un conflicto armado y brutal para romperse, pues nunca ha sido suficiente la diplomacia, la cultura ni el dialogo.

Por el mismo camino nos encontramos una tercera objeción, la naturaleza humana. Como vimos, algunos autores como Rousseau o John Stuart Mill confiaron en una bondad natural de la humanidad, bondad que haría posible una sociedad igualitaria cuya prioridad fuera el bien común, pero la mayoría de teóricos liberales como Hobbes o Locke creen ciegamente en lo contrario. El sujeto por naturaleza es egoísta e

instintivamente busca ejercer el poder sobre sus semejantes, por lo que el eje central de toda sociedad debe ser la aceptación —y por tanto regulación— de ese ejercicio de poder, descalificando entonces a cualquier sociedad cuya base sea el igualitarismo, el respeto y la tolerancia mutua como es el caso de nuestro republicanismo.

Tenemos entonces tres objeciones primarias. Por un lado, debe surgir un sujeto demócrata para que exista la democracia, pero toda la estructura socio-cultural existente es contraria a ese sujeto demócrata, es decir, el sujeto es producto de su estructura socio-cultural la cual, a su vez, es producto del sujeto; la estructura socio-cultural debe cambiar para dar lugar al nuevo sujeto demócrata, pero a su vez el sujeto debe cambiar para poder así cambiar la estructura socio-cultural, creando —como es evidente— una paradoja. Por otro lado, este sistema permite la desigualdad en el ejercicio del poder, afianzando a muy pocos en la dominación de la mayoría, poder que se vislumbra casi imposible de arrebatarles a menos —como el estudio de la historia nos ha mostrado— que exista un conflicto violento (que nadie desea por supuesto), hoy en día de magnitud mundial y escala catastrófica. Y por último, que la naturaleza del sujeto es la dominación, el sujeto por instinto ejerce el poder sobre los demás por lo que una sociedad que no tenga esto como base será tan sólo una sociedad utópica que navega en el plano de los ideales filosóficos.

Como mencionó Sócrates al ser cuestionado por Glaucón sobre el futuro de su Republica, yo también aseguro que la democracia como la hemos expuesto aquí es imposible mientras no exista un autentico sujeto demócrata. Mientras no surja ese sujeto colectivo y no individualista, opuesto radicalmente al sujeto tecnocientífico descrito aquí, la democracia continuará siendo utopía y, más que nada, continuará siendo ideología y manipulación demagógica.

... a menos de eso [Sócrates se refiere a la llegada del rey-filosofo, yo a la llegada del sujeto demócrata], digo, mi querido Glaucón, no hay remedio para los males que desolan a los Estados, ni aún para los del género humano: y jamás el Estado perfecto cuyo plan hemos trazado aparecerá sobre la tierra ni verá la luz del día (Platón, 1968, pág. 428).

Ante este panorama nada esperanzador, donde por un lado tenemos una opción que parece lejana y por otro, el abismo innegable al que nos ha conducido la sobreexplotación racional-irracional (razón instrumental), sólo nos resta señalar las pautas de acción que como sujetos cotidianos tenemos a nuestro alcance. Podemos, por un lado, no hacer nada y esperar pasivamente por cualquiera de las dos opciones:

esperar con añoranza al costado del camino que el mesías demócrata surja de la transformación social que hoy presenciamos; o simplemente contemplar el funesto espectáculo que será la catastrófica tragedia Moderna. Pero, por otro lado, podemos resistir. Ya sea que ese sujeto demócrata llegue o no (como sinceramente creo) o que nuestra civilización ya esté condenada, la única opción honesta que nos queda es la rebeldía barroca mencionada capítulos atrás, es la opción de no aceptar la realidad pero no poder hacer nada por cambiarla, refugiándonos tan sólo en nuestra rebeldía que resignifica la absurdidad de nuestra realidad. Rebeldía que deberá tener como pauta primordial, el rechazo a la tan enajenante cultura de masas tecnocientífica, y —en la medida de lo posible— la implementación de los procesos valorativos de la razón reflexiva a nuestra desgastada razón instrumental tecnocientífica. Como señalamos en alguna cita en algún momento de este trabajo, el sujeto barroco deberá morir (al igual que la filosofía), pero no pasivamente al costado del camino, sino andando, sino luchando y trabajando, refugiándose en la rebeldía y el rechazo a la realidad que nos aborda pero, como señalamos, no con la pretensión de cambiarla, sino tan sólo con la pretensión de resignificarla para así resignificar nuestra absurda existencia.

Tenemos entonces las opciones que proyecta el porvenir, deconstruir y reconstruir democráticamente o, pasivamente esperar el inminente colapso Moderno,... pero, la opción democrática ¿será la única vía para deconstruir y reconstruir?...

CONCLUSIONES

La conclusión del presente trabajo debe ser la ponderación de la pregunta inicial que se planteó en la introducción ¿son compatibles la tecnociencia y la democracia? A lo largo del desarrollo del presente argumento se estableció que no. La tecnociencia como el fenómeno actual descrito aquí y la democracia legítima que definimos en el primer capítulo definitivamente no son compatibles, entonces ¿qué podemos hacer? En el capítulo precedente revisamos las tres opciones que se nos presentan: no hacer nada y adaptar el término “democracia” a nuestro contexto neoliberal, como proponen los teóricos de la “democracia como equilibrio” que revisamos anteriormente; la otra opción es la opción legítimamente democrática, deconstruir y reconstruir la sociedad para, en primer lugar, lograr un legítimo Estado democrático marcado más que nada por devolver la soberanía a la ciudadanía y, en seguida, lograr una producción científica y tecnológica enfocada en el bienestar colectivo y no en el beneficio particular como hasta hoy; y por último, el reclamo escéptico-nihilista que esgrime tres argumentos de bastante peso por lo que deconstruir y reconstruir un legítimo Estado democrático sería —si no imposible— por lo menos muy poco probable.

Vamos a revisar primero, las tesis básicas del argumento, para enseguida abordar la ponderación final que habrá de hacerse a cada una de las tres opciones mencionadas. Al realizar las distintas definiciones y establecer el marco teórico en el primer capítulo, pudimos concluir que la tecnociencia no es una revolución científica metodológica, ni epistemológica, sino una revolución praxiológica, es decir, una revolución en la práctica científica, una revolución en la forma de producir ciencia y tecnología. Es una práctica que involucra un sin número de actores y comunidades —científicas y no científicas—, por ello es una práctica compleja, donde convergen una multiplicidad de intereses, que en la mayoría de ocasiones sobrepasan los intereses epistémicos o científicos. Incluso se pudo concluir que el primordial interés de la producción tecnocientífica es la comercialización de los resultados, y no los resultados científicos en sí. El motor de la tecnociencia es el mercado y por ende los resultados científicos y tecnológicos son sólo medios para conseguir la innovación que logrará la meta: la ventaja mercantil en un mercado abierto y competitivo. Por ello podemos afirmar que la producción científica es esencial en la Era Tecnocientífica pero tan sólo como medio,

es decir, ya no es la finalidad de dicha producción sino un medio para conseguir una meta más importante, el dominio mercantil, por lo que los valores epistémicos, al momento de tomar decisiones, pasan a un segundo plano. Con ello podemos afirmar, que aunque no sea una revolución epistémica como la mayoría de las consideradas revoluciones científicas, es una auténtica revolución en la forma de producir ciencia y tecnología, es una auténtica revolución en la práctica.

Otra conclusión importante fue la afirmación que las TIC`s y su lenguaje (teoría de sistemas), es el nuevo lenguaje de la tecnociencia, como en su momento las matemáticas lo fueron para la ciencia Moderna. El prerrequisito de la producción tecnocientífica ya no puede ser tan sólo la formalización de la información, sino que —producto de la misma complejidad que define dicha producción— debe ser un lenguaje que sirva de enlace entre las distintas disciplinas y los distintos actores (científicos y no científicos), que conciba la realidad como una red de interconexiones y parta de un paradigma interdisciplinario. Por tanto la teoría de sistemas adopta el estándar de la comunicación universal tecnocientífica, todo es complejidad, todo es interrelaciones por tanto, todo es teoría de sistemas y realidades virtuales.

Tesis 1: La Tecnociencia —a diferencia de otras formas de producir ciencia— crea un entorno socio-cultural, no es sólo producción tecnocientífica, es sociedad tecnocientífica.

Reafirmando el comentario citado de Eric Hobsbawm, hasta la llegada de la tecnociencia en la segunda mitad del siglo XX, la ciencia y la tecnología no formaban parte de la vida cotidiana del ciudadano promedio. La vida no giraba en torno a dispositivos tecnológicos ni dependía de los servicios de empresas con plena actividad científico tecnológica. La ciencia moderna hasta aproximadamente la mitad del siglo XX, no era una ciencia que transformara la realidad social, pues la mayoría de la “gente práctica” no sabía qué hacer con ella (Hobsbawm, 1998, p.519). La mayoría de la “áreas de la vida” continuaban siendo regidas casi exclusivamente por la experiencia, el sentido común y en algunos casos —como la medicina— por la difusión de nuevas teorías y conocimiento adquirido, pero no principalmente por transformación artefactual mercantilizada. Transformación social que por ende transforma al sujeto, creando entonces un sujeto nuevo, un sujeto tecnocientífico.

Al respecto sólo queda señalar la novedad del fenómeno tecnocientífico. En el primer capítulo de este trabajo se desarrollan los argumentos en favor de la novedad de este fenómeno socio-cultural, en contra de ciertas tendencias académicas que abogan

por afirmar que no existe novedad en la tecnociencia, que todo es cuestión de grado y que la ciencia siempre ha caminado de la mano con la industria. Sobre ello, en ese primer capítulo se concluyó que aunque sea una cuestión de grado, nunca había existido una relación tan estrecha entre la ciencia, la industria y el comercio, lo que hace novedoso al fenómeno. Continúan existiendo otras modalidades de producción científica y tecnológica, como la *small science* o la *big science*, por lo que la teoría de una sola producción científico-tecnológica que tan sólo se ha ido incrementando pierde peso en favor de la novedad del fenómeno tecnocientífico. Otro elemento que le da peso a la novedad del fenómeno es que éste no podría existir —como se ha afirmado— sin la informática y las tecnologías de la comunicación, sin las TIC`s y, por supuesto, sin su respectivo lenguaje la teoría de sistemas. Como es innegable la novedad de este último elemento, será innegable también la novedad del fenómeno tecnocientífico. Y por último, la característica más importante, esta nueva producción tecnocientífica crea un entorno socio-cultural, transformando al sujeto y su sociedad, transformación que no había logrado hacer ninguna otra modalidad de producción científica y tecnológica en la historia, lo que nos remite de manera forzosa a la novedad de dicha producción.

Por otra parte, se debe señalar que se dejó muy claro desde el comienzo del presente trabajo que al hablar aquí sobre el término “democracia” lo estaríamos tomando en su sentido fuerte, es decir, nos estaríamos remitiendo a una estructura formal de organización del Estado, y no a simples características sociales o al beneficio colectivo. Es decir, en el presente trabajo, cuando hablamos de democracia nos referimos a una particular constitución de la estructura gubernamental, un Estado que tiene por base la autonomía ciudadana y por ende debe hacer valer la soberanía colectiva, debe hacer valer la opinión (autonomía) pública; negando —en cambio— la referencia de la palabra “democracia” hacia simples características sociales como el bienestar social o el estado de derecho, el nivel de vida o el respeto a los derechos humanos, la dignidad ciudadana y la transparencia gubernamental, etc.

Es por eso que uno de los principales objetivos de la presente obra es inducir al lector a ser crítico con la palabra “democracia”, y no emplearla como sinónimo de cualquier beneficio ciudadano. Debemos entender que la palabra remite a la estructura formal de un Estado que tiene por base la autonomía ciudadana, y no sólo al sufragio universal, ni al llamado “estado de derecho”, ni a la calidad de vida, ni la transparencia gubernamental, ni el reconocimiento a las minorías. Es un término que debe indicar bajo qué principio(s) esencial(es) se organiza un Estado, y no sólo un sustantivo para

englobar las cualidades o beneficios de un Estado con respecto a otro. Uso (como sinónimo de beneficios públicos) que como hemos mencionado, resulta ser más perjudicial que benéfico, pues es la herramienta perfecta de la manipulación, del engaño, de la enajenación demagógica. Por ello exhorto al lector a ser cuidadoso con este término, y procurar no utilizarlo como sinónimo de beneficios o bondades estatales, sino —únicamente— cuando nos estemos refiriendo a las distintas posibles estructuras formales que puede adoptar un Estado, para así tratar —en lo que cabe— de acabar con la indignante manipulación ideológica que se realiza en torno a este malinterpretado término.

Se mencionó también que puede haber democracia directa o por representantes (indirecta), siendo esta última la única opción viable en las complejas sociedades contemporáneas. Dentro de estas democracias indirectas existe el republicanismo, que hace valer la autonomía pública a través de representantes que —precisamente— representan la opinión de sus representados, mientras —por otro lado—, existe el liberalismo que pretende hacer valer la autonomía pública al dejar elegir al ciudadano el experto o tutor (representante) que habrá de tomar las decisiones por él. La primera opción propone al representante como el portavoz de una determinada comunidad de ciudadanos, la segunda paternalistamente lo propone como el experto que sabrá qué es lo mejor para dicha comunidad, sin consultarla por supuesto.

En cuanto a los principios de libertad, el liberalismo aboga por una libertad negativa, es decir, una libertad identificada con la libertad de acción, un *dejar hacer* limitado tan sólo por lo establecido en la ley como conducta inapropiada o nociva para el derecho ajeno (sin preguntarse —por supuesto— el por qué del derecho ajeno). Por su parte el republicanismo opta por la libertad positiva, que en un plano de acción parecería más restrictiva que la anterior, pero es una libertad autogestiva⁹¹ que pregunta el *por qué* y el *para qué* de cada acción antes de emprenderla, cuyo parámetro de acción es dicha reflexión autogestiva y no un conjunto de limitantes previamente establecidos. Es fácil apreciar que en el presente trabajo, cuando nos referimos a una legítima democracia o a un legítimo sistema democrático, nos estamos refiriendo al republicanismo, pues pudimos concluir que el llamado liberalismo, no cumple siquiera con las características mínimas para ostentar el título de democracia.

⁹¹.- En el sentido de libertad autogestiva como fue definida en el primer capítulo de esta tesis, en el apartado sobre libertad (págs. 47-59).

Como virtud cívica definimos el conjunto de características o predisposiciones que un ciudadano debe reunir para que un modelo estatal funcione adecuadamente. Pero se afirmó que no se trata sólo de información pública, sino de una estructura moral arraigada socio-culturalmente, se trata de una autentica predisposición ciudadana comprometida con el funcionamiento de una determinada estructura estatal. El liberalismo entonces, requiere de la obediencia, el respeto de los límites establecidos por medio de la libertad negativa, la no intromisión en las decisiones de los expertos que habrán de tomar las decisiones, etc. Como se puede apreciar, esta virtud cívica, si no se tiene, se puede forzar a través de la llamada violencia legítima ejercida por el Estado, siempre apegada por supuesto al estado de derecho. Por su parte, el republicanismo exige el compromiso con el bienestar común, la participación en los asuntos públicos, el sacrificio, la tolerancia, el altruismo, etc.

Tesis 2: Un legítimo Estado democrático es inaplicable si no existe la correspondiente virtud cívica democrática en sus ciudadanos.

Como se mencionó hace un momento, la tecnociencia crea un entorno socio-cultural del cual se desprende un sujeto tecnocientífico. Sujeto que no puede, por el constreñimiento socio-cultural y su falta de criticidad, desarrollar una virtud cívica democrática, tan sólo puede desarrollar la virtud cívica liberal, la obediencia y el respeto a la ley, todo de manera individualista y egoísta.

Tesis 3: El sujeto tecnocientífico es la antítesis del sujeto democrático, mientras continúe siendo el sujeto predominante de nuestra realidad tecnocientífica, permanecerá la imposibilidad de establecer un legítimo Estado democrático.

El sujeto tecnocientífico definido aquí, como pudimos apreciar, es la antítesis del sujeto requerido por un legítimo sistema democrático. Desde el punto de vista republicano sería un sujeto portador de anti-valores en lugar del sujeto portador de la virtud cívica democrática. El problema es que este sujeto tecnocientífico se afianza cada vez más como el sujeto predominante en el mundo occidental, predominando sobre el sujeto crítico, el legítimo demócrata⁹², o incluso el liberal informado. Podemos afirmar que esta sociedad tecnocientífica produce igualmente su antípoda el sujeto anti-

⁹².- Por *legítimo demócrata* me refiero al sujeto portador de la mencionada virtud cívica comentada aquí, el sujeto democrático que se mencionó en el último capítulo, y no a las masas acríticas que aclaman “democracia” a los cuatro vientos sin saber acaso si se refieren a un sistema gubernamental, a la soberanía pública, a las prácticas populistas, a privilegios de ciertos sectores sociales o tan sólo a características ligadas a las bondades de un determinado sistema de gobierno, sujetos acríticos que serían –precisamente– la definición del sujeto tecnocientífico.

tecnocientífico, el nuevo anarquista o nihilista que plantea ingenuamente la debacle del sistema económico, político y tecnocientífico, pero que en vez de socavar el sistema, sirve de contrapeso al sujeto tecnocientífico afianzando cada vez más dicho sistema. La tesis anterior propone que mientras estos sujetos producto de nuestra era tecnocientífica continúen manteniendo su hegemonía sobre el sujeto demócrata, continuará la inaplicabilidad del legítimo Estado democrático.

A partir de la tesis anterior, de la definición de la democracia legítima que hemos manejado y del análisis realizado al sujeto tecnocientífico y su entorno, podemos concluir la tesis esencial de la que parte el presente argumento.

Tesis 4: La democracia legítima o republicana es incompatible con el entorno que genera la producción tecnocientífica contemporánea.

Continuando con el argumento, establecimos que para entender el fenómeno tecnocientífico debíamos primero entender el contexto histórico de donde surge dicho fenómeno, es por ello que debíamos profundizar en el capitalismo, el liberalismo y el desarrollo científico de los últimos siglos. Escrutinio que nos condujo a buscar más profundamente, exigiéndonos el análisis de todo el contexto Moderno occidental.

Otro elemento importante para el desarrollo de este argumento es que en esta Era Tecnocientífica surge un nuevo entorno de convivencia social (E3), un entorno distal y virtual. Un entorno que crea su propio mercado y por tanto sus propias reglas, cambiando vertiginosamente la realidad contemporánea⁹³. Cambio aún no concluido, imposible de controlar, y prácticamente impredecible, cambia la sociedad contemporánea y por ende, transforma al sujeto tecnocientífico.

E3 es un entorno social virtual, distal y global, producto del fenómeno tecnocientífico y del incontrolable empuje capitalista y por tanto, producto del paradigma Moderno. Lo paradójico es que aún no sabemos cuál será el resultado final (valorativamente) de la transformación propiciada por este nuevo entorno de convivencia social, entorno que cada vez domina más las relaciones humanas contemporáneas. Tenemos por un lado, elementos positivos que podemos extraer de la convivencia en este tercer entorno, como la multiculturalidad, la libertad de expresión, el acceso a la información, el poder de convocatoria (como en los ejemplos de movimientos sociales mencionados en el tercer

⁹³.- Nos encontramos atestiguando continuamente una transformación social, y por ende –como afirmarí la psicología social– una transformación individual, el problema es que no podemos evaluarla objetivamente, es decir, no sabemos si es un progreso o un retroceso, no sabemos si serán cambios a largo plazo positivos o negativos, lo único que podemos atestiguar es que el sujeto y su sociedad mutan continuamente respondiendo al avance tecnocientífico.

capítulo), el potencial como herramienta democrática que hace posible materializar la opinión de todos, entre otras. Pero, por otro lado, tenemos los elementos negativos propios del fenómeno tecnocientífico y del paradigma Moderno mencionado, pérdida de criticidad, enajenación, manipulación por parte de terceros, saturación de información al grado de no saber qué hacer con ella, dependencia tecnológica.....degradación de la naturaleza poética humana. Podemos concluir entonces que la Modernidad deviene tecnociencia, y la tecnociencia se consume en un nuevo espacio social tecnocientífico, cibernético, distal, virtual y comercial. Entorno que transforma dramáticamente la realidad y al sujeto pero, transformación que aún no podemos calificar como positiva o negativa.

Para poder rescatar los elementos positivos de este tercer entorno, es imperativo dotar de una estructura política a este nuevo entorno (democrática por supuesto). Pues como afirman algunos autores (entre ellos Javier Echeverría), E3 se encuentra hoy en día controlada unilateralmente por los grandes proveedores de servicios y los dueños del gran capital, como analogía a la sociedad feudal en la cual grandes señores o varones (Señores del Aire) controlaban la sociedad. Se debe avanzar de ese neofeudalismo y democratizar E3, aunque como se señaló a lo largo del argumento, esta es una tarea nada sencilla ni carente de paradójicas complicaciones. Tenemos entonces una realidad tecnocientífica que, como se ha denunciado bastante en los últimos tiempos, nos está conduciendo hacia grandes catástrofes naturales y ecológicas, así como sociales y humanas, hasta el punto de estar al borde del colapso de la civilización occidental.

Tenemos entonces cuatro tesis esenciales: la tecnociencia no sólo es una forma de producción, sino un entorno socio-cultural; la democracia legítima exige un muy particular ciudadano dotado de la correspondiente virtud cívica democrática; el contemporáneo sujeto tecnocientífico es la antítesis del mencionado sujeto demócrata; el actual fenómeno tecnocientífico y la democracia legítima definida aquí son incompatibles.

Partiendo de lo anterior podemos determinar entonces que existen tres posibilidades ante esta incompatibilidad. Renunciar a la democracia legítima y adaptar tan sólo el término a nuestra realidad neoliberal y tecnocientífica, con las consecuencias descritas en el capítulo anterior. Luchar por la democracia legítima a sabiendas que es un camino arduo y lejano, rayando incluso en la utopía disparatada. Y por último, ninguna de las dos; nihilistamente esperar la valoración final de la transformación social

que atestigüamos pero no de manera pasiva sino de manera rebelde, de manera barroca como propone Bolívar Echeverría.

Ante este panorama podemos concluir —partiendo de los argumentos del capítulo anterior— que la respuesta neoliberal y tecnocientífica es inaceptable. Aceptar cualquiera de los dos caminos que se presentan al no hacer nada y continuar con los parámetros Modernos como hasta hoy, es renunciar a la naturaleza crítica, poética y transformadora que en un principio definen a la humanidad. Por tanto sólo resta deconstruir y reconstruir, sólo queda luchar por la opción democrática republicana, aunque no se pueda soslayar adecuadamente las objeciones que el escepticismo argumenta.

Si el camino es la opción democrática o republicana, debemos optar por una deconstrucción y reconstrucción que modifique los pilares ideológicos⁹⁴ de esta representación Moderna, para así modificar entonces la forma de producción impuesta hasta hoy, imponiendo una nueva representación social basada en el equilibrio y la criticidad. Si bien —como ya se ha mencionado—, no todo lo que proviene de la Modernidad es rechazable, debemos optar por una reconstrucción de nuestra representación social que sepa modificar los aspectos negativos, clasistas e ideológicos del paradigma Moderno, y conserve en cambio lo positivo que la Modernidad ha sabido aportar a lo largo del desarrollo occidental.

Tesis 5: Ante el paradigma Moderno debemos imponer un paradigma Ecológico.

El nuevo paradigma deberá ser ecológico pues hace referencia al equilibrio y la sustentabilidad que la ecología promueve, pero no un equilibrio divino o predeterminado (mitológico) como el propuesto por la visión judeo-cristiana de la Modernidad, sino un equilibrio producto de las exigencias de la explotación sustentable, que a fin de cuentas será el requisito de la sobrevivencia humana. El término “ecológico”, como se expuso en el capítulo cuarto, en el apartado sobre la alternativa democrática (pág. 170), no se refiere a naturalismos que suponen que ahora lo primordial debe ser el medio ambiente, sino a la referencia ecológica al autoequilibrio homeostático. Es ecológico entonces en cuanto propone que lo más importante para un paradigma o cosmovisión que rijan la estructura social es lograr el equilibrio entre las

⁹⁴.- Principalmente los provenientes de la visión “naturalista” derivada del judeo-cristianismo que revisamos en el capítulo 2. Visión iusnaturalista que favorece el clasismo y la injusta distribución del poder, considerando la propiedad privada, la enajenación del esfuerzo laboral y la desigualdad social como elementos propios de la naturaleza humana, siempre en términos —por supuesto— de la visión judeo-cristiana protestante.

fuerzas inherentes propias de esa estructura social. Deberá pues, ser un paradigma que no parta del individualismo sino del comunitarismo, que no enajene las acciones humanas sino que sepa distinguir críticamente los medios y los fines, que no parta de un iusnaturalismo mitológico sino de un derecho consuetudinario basado en la argumentación crítica y en la estructura ético-social, que no fomente el empoderamiento individual como finalidad del sujeto sino el beneficio colectivo y el reconocimiento público, en fin, deberá ser un paradigma que contrarreste las contradicciones Modernas y fomente las nuevas actitudes críticas que posibiliten el equilibrio entre las fuerzas e intereses y el desarrollo sustentable.

Como propuesta de transformación de nuestra realidad tecnocientífica, tenemos a la deconstrucción y reconstrucción democrática. Desde el republicanismo y desde la tradición académica iberoamericana, surge la propuesta de generar auténtica autonomía para la ciudadanía, a través del empoderamiento público, la educación científica y tecnológica y la implementación de las vías legales para hacer valer la voz popular.

Tesis 6: Si se quiere luchar contra el paradigma Moderno e imponer uno nuevo, se tiene que cambiar antes que nada la estructura de la producción científica tecnológica, que a fin de cuentas es el motor que hace girar (de la mano con el libre mercado) la estructura social Moderna (neoliberalismo).

La producción científica y tecnológica paradigmática de nuestra Era (tecnociencia), base de la innovación mercantil es la rueda que hace girar (a través del mercado) a la sociedad contemporánea. Por tanto, es dicha producción el elemento de cambio del sujeto y su sociedad (E3, medios masivos de comunicación, telefonía celular, transgénicos, videojuegos, información digital, etc.). Es por ello que si se pretende atacar dicho cambio en el sujeto y su sociedad, si se pretende dar un nuevo giro a la transformación social que acontece en la actualidad, se debe antes que nada modificar dicha producción, volviendo a entenderla como un medio para una meta esencial (por qué y para qué) y sacándola de su enajenación actual al ser una finalidad sin sentido. Desde la propuesta republicana la respuesta estaría en la famosa “democratización de la ciencia y la tecnología”, cuyo eje básico es la participación ciudadana —no en el desarrollo del conocimiento— sino en las decisiones sobre el para qué y por qué producimos ciencia y tecnología, es decir, la participación ciudadana en los procesos reflexivos (hoy ignorados) de la producción científica y tecnológica.

Tenemos entonces como una alternativa al desarrollo Moderno que deriva en tecnociencia, una propuesta democrática. Democratizar la sociedad democratizando,

primero, la producción científico-tecnológica que a fin de cuentas es el motor actual del mercado y éste, la espina dorsal de la estructura social.

Tesis 7: Para que exista un legítimo sistema democrático, debe existir también un legítimo sujeto democrático.

No podemos hablar de democratizar una sociedad, un sistema, democratizar la política o democratizar la producción científica, si no surge también un sujeto democrático. Como se mencionó, en este trabajo nos referimos por “democracia” a un sistema de gobierno y no a características sociales, por lo que al hablar de establecer un sistema democrático nos estamos refiriendo a constituir un legítimo Estado democrático, el cual —por supuesto— tenga la autonomía pública como parámetro primordial. Por ello debe existir entonces —de acuerdo a la tesis 2 de este trabajo— un sujeto con una estructura moral democrática, es decir, un sujeto que tenga arraigada culturalmente la virtud cívica que la democracia legítima exige. Debe ser un sujeto que supere ese iusnaturalismo planteado por el paradigma Moderno, y se arraigue dentro de un nuevo paradigma democrático consuetudinario, cuya estructura moral tenga distintas metas que las del sujeto Moderno, debe —por tanto— ser un sujeto colectivo y no un sujeto individualista, y debe utilizar una razón completa o complementaria y no la razón instrumental del sujeto tecnocientífico.

Tesis 8: El sujeto democrático sólo surgirá del cambio paradigmático, que tenga su base en la superación de los iusnaturalistas principios ideológicos Modernos.

No se trata pues de informar a la ciudadanía o —como en el liberalismo— de dejar la virtud ciudadana en manos de la coerción que puede imponer el poder judicial de un Estado, sino de una autentica transformación de la naturaleza cultural y moral del sujeto, se trata de la transformación del paradigma ideológico de todo el colectivo social. Se trata de cambiar la forma de pensar contemporánea, modificando los principios sobre los que se sostiene la cultura occidental, rechazando los parciales principios Modernos (que como vimos están enraizados en la arcaica tradición judeo-cristiana) y adoptando nuevos principios críticos e incluyentes⁹⁵ que partan del informado consenso colectivo. Se trata de abandonar los prejuicios ideológicos Modernos, sabiendo mantener los elementos positivos que se pueden rescatar de este renacimiento Moderno, pero adoptando un nuevo paradigma ecológico, que trate —en lo

⁹⁵ .- No verdaderos, ni únicos, ni universales, ni inmutables, sino tan sólo críticos y bien informados, principios ideológicos que surjan del debate y el consenso colectivo, los cuales —a diferencia de los principios Modernos— sean susceptibles a revisiones y modificaciones constantes, los principios deberán cambiar conforme cambie el contexto socio-cultural.

posible— de ser incluyente y mantener a toda costa el delicado equilibrio natural, social y político. Es por eso que se trata de un nuevo sujeto, un sujeto con una estructura moral e ideológica distinta, producto de una transformación socio-cultural, y no el mismo sujeto tecnocientífico tan sólo informado o manipulado demagógicamente.

Debemos señalar que no se trata de negar rotundamente la Modernidad arraigada durante los últimos siglos, sino de reconocer sus principios naturalistas (surgidos de la cosmovisión judeo-cristiana protestante). Principios a los que hay que oponerse por su carácter injusto y divisionista, imponiendo una nueva visión teleológica (por qué y para qué) que sea el punto de partida de la estructura social. Es claro que la idea misma de la democracia y del sujeto demócrata, de la libertad civil y de la misma ciencia se encuentran en la Modernidad, por lo que no se trata de negarla en un ejercicio retrogrado, sino de reconocer en las cuestionables prácticas Modernas el principio ideológico que las sustenta, para de esta manera poder transformar dicha práctica y no sólo “parcharla” o “maquillarla” como se hace comúnmente cuando se proponen “mejorías en la estructura social”.

Por último sólo queda señalar las posibles vías que tenemos a nuestro alcance para plantear esta transformación de los principios ideológicos Modernos. Primero, como se ha venido mencionado, explotar el potencial crítico, vinculatorio y de convocatoria que poseen las controversias tecnocientíficas y medioambientales. Segundo, fomentar la racionalidad mixta o complementaria en vez de la racionalidad parcial o instrumental, lo cual sólo se podrá lograr a través de la reforma de los programas educativos, desde el nivel básico hasta el profesional, exigiendo que en toda carrera sea parte de la formación obligatoria materias de corte crítico. Y tercero, continuar insistiendo en la democratización de la ciencia, que por lo pronto presenta dos caminos claros: la instrucción científica de la población (evitando en lo que cabe la tan extendida brecha entre el experto y el lego) y, la participación pública en las decisiones no del hacer ciencia sino del para qué y por qué hacer ciencia.

Para la consolidación de una razón complementaria, sería de mucha ayuda reformar los programas universitarios incluyendo en la formación de científicos y tecnólogos una amplia gama de materias con enfoque crítico y hermenéutico⁹⁶, para así —poco a poco— ir modificando la forma de pensar de los futuros hombres de ciencia, regresando al razonamiento complementario (instrumental y valorativo), logrando de esta forma

⁹⁶ .- Dejando de lado la inútil visión pragmática neoliberal que aboga por sacar cada vez más profesionistas en menos tiempo, cual producción industrial tecnocientífica (valga la analogía).

cambiar paulatinamente la forma de pensar y actuar de la sociedad en su conjunto. Como mencioné el cambio propuesto por la visión reconstructivista es enorme, pero el cambio en la forma de preparar a los futuros profesionistas (que a fin de cuentas son la pauta que moldea los contextos histórico-culturales), estaría a nuestro alcance, modificando los programas de educación superior de nuestros recintos educativos.

Como se mencionó, nuestra realidad se encuentra cambiando de manera vertiginosa, se encuentra cambiando el mercado, el entorno, el clima, se encuentran cambiando los espacios de convivencia, se encuentra cambiando la cultura, en general se encuentra cambiando la estructura social, por tanto, se encuentra cambiando el sujeto. Pero —como también se mencionó— no sabemos si este cambio al final tendrá una valoración positiva o será un cambio que sólo contribuya a empeorar la catástrofe Moderna. Lo único que podemos concluir es que este nuevo entorno social (E3), global y multicultural, podría ser (quizá, no lo sabemos) el entorno social en que germine el futuro sujeto democrático que anhela nuestra realidad tecnocientífica.

En resumen, vivimos una realidad tecnocientífica —surgida de la prejuiciosa ideología Moderna— plagada de contradicciones y prácticas nocivas para el delicado equilibrio ecológico y social. Una posible solución sería la opción reconstructivista o democrática, deconstruir y reconstruir desde los parámetros del republicanismo iberoamericano. Pero un legítimo sistema democrático exige una legítima transformación socio-cultural, exige un legítimo sujeto democrático. Nuestra realidad se encuentra —actualmente— bajo una transformación vertiginosa, pero incierta. Bien podría ser el germen de ese sujeto demócrata que rescate a la humanidad o bien podría ser el clavo final en el ataúd de la decadente cultura occidental Moderna. Mientras esperamos, mientras el desarrollo de esta nueva transformación nos revela su valoración final, sólo nos quedan dos caminos: tratar de deconstruir la ideología Moderna comenzando desde las aulas, u optar por el nihilismo, optar por rebelarnos de —como dijera Bolívar Echeverría— manera barroca, rebelarnos sin negar nuestra realidad ni —mucho menos— intentar cambiarla, tan sólo rebelarnos rechazando la cultura de masas occidental, rechazando los principios ideológicos Modernos, pero viviendo bajo su manto. Rebelarnos de manera surrealista, de manera barroca, para así reinventarnos las contradicciones de nuestra realidad y, de esa forma, reinventarnos a nosotros mismos en una Era sin significados, sin trascendencia, sin metas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles** (1994). *La Metafísica*. España: Editorial Gredos.
- Aristóteles** (1998). *La Política*. México: Editores Mexicanos Unidos
- Ball, T.** (1988-A). *Transforming Political Discourse*. Oxford: Basil-Blackwell Ltd.
- Ball, T. y Pocock, J. G. A. (editores).** (1988). *Conceptual Change and the Constitution*. Kansas: University Press of Kansas
- Bassas Vila, J.** (2010). *La Democracia en Suspenso*. Madrid: Ediciones Casus-Belli
- Berlin, I.** (2003). *Cuatro Ensayos Sobre Libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bernal, J. D.** (1959). *La Ciencia en la Historia*. México: UNAM
- Bernal, J. D.** (1960). *La Ciencia en Nuestro Tiempo*. México: UNAM
- Broncano, F.** (2006). *Consideraciones Epistemológicas Sobre el "Sentido de Agencia"*. En Logos: Anales del Seminario de Metafísica N.39 Págs. 7-27
- Broncano, F.** (2006). *Entre Ingenieros y Ciudadanos*. España: Montesinos
- Broncano, F.** (2010). *La Autoridad (técnica) de la Democracia* (Conferencia no publicada). México: IIF.
- Carretero, A.** (2006). *Encuentros y Desencuentros: Jürgen Habermas y la Primera Teoría Crítica*. Revista "Cinta de Moebio" Universidad de Chile, N.27.
- Casas, R. y Dettmer, J.** (2008). *Sociedad Del Conocimiento, Capital Intelectual y Organizaciones Innovadoras*, en G. Valenti, M. Casalet y D. Avaro (coord.), *Instituciones, sociedad del conocimiento y mundo del trabajo, FLACSO México / Plaza y Valdés, México, pp. 21-59*
- Dahl, R. A.** (1992). *La Democracia y sus Críticos*. Barcelona: Paidós.
- Dahrendorf, R.** (1990). *El Conflicto Social Moderno: ensayo sobre la política de la libertad*. Madrid: Mondadori.
- Del Palacio Díaz, A.** (1991). *El Problema de la Libertad*. México: Ediciones Armelia.
- Drucker, P.** (1969). *The Age of Discontinuity: Guidelines in Our Changing Society*. New York: Harper and Row.
- Echeverría, B.** (2005). *La Modernidad de lo Barroco*, México: Ediciones ERA.

- Echeverría, J.** (2000). *Democracia y Sociedad de la Información*. En revista ISEGORIA N. 22, págs. 37 – 57.
- Echeverría, J.** (1998). *Filosofía de la Ciencia*. Madrid: AKAL
- Echeverría, J.** (2003). *La Revolución Tecnocientífica*. Madrid: FCE
- Echeverría, J.** (1999). *Los Señores del Aire: Telépolis y el Tercer Entorno*. España: Ediciones Destino.
- Elster, J.** (2009). *La Democracia Deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
- Esteban, J. M. y Martínez, S. F.** (2008). *Normas y Prácticas en la Ciencia*. México: UNAM-IIF
- Feigl, H. y Toulmin, S. E.** (1981). *El Legado del Positivismo Lógico*. España: Revista teorema
- Fisher, G. P.** (1957). *Historia de la Reforma*. Costa Rica: Editorial Caribe.
- Forrest, W. G. G.** (1988). *Los Orígenes de la Democracia Griega: la teoría política griega entre el 800 y el 400 a.C.* Madrid: Akal.
- Friedman, G.** (1986). *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*. México: FCE.
- Funtowicz, S. O. y Ravetz, J. R.** (2000). *La Ciencia Posnormal ciencia con la gente*. Barcelona: Icaria.
- Guevara, R.** (2014). *Lo Duro de las Ciencias Blandas*. México: UNAM.
- Goffi, J.** (compilador) (2006). *Regards Sur Les Technosciences*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin
- Habermas, J.** (2009). *Ciencia y Técnica Como Ideología*. Madrid: Tecnos
- Habermas, J.** (1986). *Conocimiento e Interés*. Madrid: Taurus
- Habermas, J.** (1993). *Teoría y Praxis*. México: Red Editorial Iberoamericana México.
- Hamilton, A., Madison, J., Jay, J.** (s.f.). *El Federalista*. Recuperado de <http://libertad.org/wp-content/uploads/2013/04/El-Federalista.pdf>
- Hobbes, T.** (1996). *Del Ciudadano y Leviatán*. Madrid: Tecnos
- Hobsbawm, E.** (1998). *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires: Crítica
- Ibarra, A. y Olivé, L.** (2003). *Cuestiones Éticas de la Ciencia y la Tecnología en el Siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Inkster, I.** (1991). *Science and Technology in History*. Hong Kong: Rutgers University Press.
- Lafuente, A.** (2007). *El Carnaval de la Tecnociencia*. Madrid: Gadir Editorial.

- Latour, B.** (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press
- Linares, J. E.** (2008). *Ética y Mundo Tecnológico*. México: FCE
- Locke, J.** (1990). *Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Macintyre, A.** (1982). *After Virtue a study in moral theory*. Londres: Gerald Duckworth & Co.
- Macpherson, C. B.** (1987). *La Democracia Liberal y su Época*. España: Alianza Editorial.
- Macpherson, C. B.** (1979). *La Teoría Política del Individualismo Posesivo: de Hobbes a Locke*. España: Editorial Fontanella.
- Marcuse, H.** (1985). *El Hombre Unidimensional*. México: Ed. Artemisa.
- Marshall, T. H. y Bottomore, T.** (2005). *Ciudadanía y Clase Social*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- McLuhan, M., y Powers, B. R.** (1991). *La Aldea Global*. México: GEDISA Editorial.
- Mill, J. S.** (2005). *Sobre la Libertad*. Madrid: Ediciones Aguilar.*
- Montesquieu** (1998). *Del Espíritu de las Leyes*. México: Editorial Porrúa.
- Nava, A.** (2011). *El Problema de la Compatibilidad entre Tecnociencia y Democracia* (Tesis de maestría no publicada). UNAM. México.
- Nava, A.** (2011-A). *El Problema de la Libertad en Tiempos Tecnocientíficos* (Tesis de maestría no publicada). UPV/EHU. España.
- Negrete, J. M.** (1997). *La Lucha por la Democracia en la Filosofía Griega*. México: U de G.
- Nowotny, H., Scott, P. y Gibbons, M.** (2003). "Introduction", *Mode 2' Revisited: The New Production of Knowledge*. En revista *Minerva* N° 41, págs. 179–194.
- Nozick, R.** (1995). *La Naturaleza de la Racionalidad*. Barcelona: Paidós
- Pestre, D.** (2005). *Ciencia, Dinero y Política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Platón** (1968). *Diálogos*. México: Editorial Porrúa.
- Popper, K. L.** (1991). *Conjeturas y Refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- Popper, K. L.** (2008). *La Miseria del Historicismo*. Madrid: Alianza.
- Queraltó, R.** (2008). *Mutación de la Ética en la Sociedad Tecnológica Contemporánea, Ética y Felicidad Humana*. En *Ludus Vitalis*, Vol. XVI, N.30.

- Rabotnikof, N.** (2005). *En Busca de un Lugar Común: espacio público en la teoría política contemporánea*. México: UNAM.
- Rabotnikof, N., Velasco, A. y Yturbe, C.** (compiladores). (1995) *La Tenacidad de la Política*. México: UNAM
- Reisch, G. A.** (2009). *Cómo la Guerra Fría Transformó la Filosofía de la Ciencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Rousseau, J. J.** (1972). *La Desigualdad Entre los Hombres*. México: Grijalbo
- Salomón, J.J.** (2005). *Científicos en el campo de batalla: culturas y conflictos*, En REDES, octubre, vol. 11, no. 22, pp. 51-74
- Salomón, J. J.** (2001). *El nuevo escenario de las políticas de la ciencia*. En La ciencia y sus culturas. International Social Science Journal (ISSJ) UNESCO, N° 168, pp. 186-201.
- Sen, A.** (2006). *El Valor de la Democracia*. España: Ediciones El Viejo Topo.
- Shils, E.** (1997). *The Virtue of Civility*. Indianapolis: Liberty Found.
- Skinner, Q.** (1984). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza
- Tomar Romero, F.** (2004). *Los Riesgos de la Democracia Según Alexis de Tocqueville*. En Revista Espiritu, Año 53, N° 130 (jul.-dic.), págs. 237 -261.
- Toulmin, S.** (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Toulmin, S.** (2003). *Return to Reason*. USA: Harvard University Press.
- Turner, S. P.** (2003). *Liberal Democracy 3.0: civil society in an age of experts*. Londres: SAGE publications
- UNESCO** (2003). *Hacia las sociedades del conocimiento*, Ediciones UNESCO, París.
- Velasco, A.** (1993). *Descripción y Valoración en Teorías Clásicas y Contemporáneas de la Democracia*. Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N.1, págs. 97 - 108
- Velasco, A.** (2009). *Hermenéutica y Sociedad Civil*. En *Hermenéutica, Ciencia y Sociedad*. Séptimas Jornadas de Hermenéutica, México: UNAM, págs. 115-122
- Velasco, A.** (1998). *Liberalismo y republicanism: dos tradiciones en la democratización en México*. En Revista Internacional de Filosofía Política, N. 12, Págs. 116-138
- Velasco, A.** (2004). *Multiculturalismo y Liberalismo*. En León Olivé (coord.), *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Walzer, M.** (2008). *La Revolución de los Santos*. Argentina: Katz Editores.

Weber, M. (1991). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo**. México: Editorial Premia.

Winner, L. (1980). Do Artifacts Have Politics? En *Dedalus* Vol. 109, N°1, págs. 121-136.

* Estos textos únicamente logré conseguirlos en formato digital, por lo que puede haber discrepancia en el número de las páginas citadas con respecto de las ediciones impresas.