

EL CUERPO PRIVADO DE LA CULTURA: INDUSTRIA SIMBÓLICA, LIBERTAD Y BIENES COMUNES

PRIVATE BODY OF CULTURE: SIMBOLIC INDUSTRY, FREEDOM AND COMMONS

SÍLVIA FERREIRA
IF Universidade do Porto – FCT
silviagonfer@gmail.com

ANDONI ALONSO
Universidad Complutense de Madrid
andonial@ucm.es

RECIBIDO: 12/03/2014

ACEPTADO: 08/04/2014

Knowledge, which can seem so ubiquitous in digital form, is, in reality, more vulnerable than ever before
Ostrom, Hess, 2007

Resumen: De la cultura, campo de individuación psíquica y colectiva, depende el diseño de la memoria y el olvido de las comunidades. Ella marca la experiencia simbólica de la vida cotidiana, las relaciones sociales y las instituciones situadas entre el empoderamiento individual y los movimientos de masas. Si es diseñada desde las corporaciones o dominada por abstracciones hegemónicas de sociabilidad como es el mercado, o sometida a las dudas entre los modelos privados o estatales, se escapa un campo a veces tan invisible como urgente: el procomún. En este contexto global tecnocómico, donde el conocimiento científico, la información y el entretenimiento son las mercancías elementales del diseño post-industrial, la protección de antiguos y nuevos bienescomunes exige una demanda teórica y creación práctica de otros paradigmas políticos basados en los valores de la libertad, del acceso abierto y de la compartición social de las facultades creativas. El sistema capitalista ya no ofrece soluciones válidas para una gran parte de la humanidad. La ciudad post-industrial del siglo XXI constituye simultáneamente un depósito de gente desempleada y la promesa de otras economías morales posibles. Esta ilusión potencial exige otra representación de la tecnología que integre la posibilidad de expresiones culturales autónomas, condiciones de la variabilidad y de la democratización simbólica.

Palabras clave: cultura, tecnología, ciencia, política, comunidad, autonomía, simbólico, capitalismo, democracia, libertad.

Abstract: Communities rely on culture to design memories and forgetfulness because culture is the field for collective and individual identity. Culture imprints the symbolic experience of everyday life; also shapes relationships among social institutions, masses and individual empowerment. If corporations, the privates or the State, in a hesitant attitude caused by social abstractions, shape

culture, there is a *tertium quid* sometimes invisible such as the commons. In a context where global economy and technology transform scientific knowledge, information, and entertainment into post-industrial commodities, defending the new commons implies the search for a care and, at the same time, the creation of new political paradigms based on freedom, free access and openness. Capitalism does not offer valid alternatives for a big deal of humanity. The 21st post-industrial city becomes a depot for unemployed people reflecting another possible moral economies. In that reflection there should be another perception of technology together with a cultural homegrown and autonomous expression as required for variability and symbolic democratization.

Keywords: culture, technology, science, politics, community, autonomy, symbolic, capitalism, democracy, liberty.

Introducción

La principal hipótesis de este artículo radica en la idea de que la privatización y monopolización del ecosistema cultural trae consecuencias devastadoras para la creación y el intercambio de ideas así como para las relaciones sociales y las instituciones. Actualmente existen fuertes tensiones entre la capacidad tecnológica, las leyes y las prácticas sociales y económicas. Estas tensiones surgen del choque entre un determinado orden social basado en una cierta concepción de la tecnología y otra que surge de las nuevas posibilidades tecnológicas y políticas. El primer orden siempre tiende a perpetuar su estructura, la humanización del segundo depende de la asimilación social que se hace de sus innovaciones tecnológicas.

La ciencia como una parte integrante de la cultura sufre en gran medida lo que ocurre en otras prácticas simbólicas. La cultura deja de ser un campo conflictivo de la individuación psíquica y colectiva. En parte, esto se debe a una representación moderno-industrial de la tecnología que guía el conocimiento y el trabajo para producir un orden social debilitado en sus antagonismos. La cultura, por otra parte, requiere un campo de batalla simbólico entre las varias expresiones posibles. Reconociendo su carácter comunal, así, cada restricción suya puede ser vista como un ataque directo a la sociedad. Los ataques directos a la cultura están hoy en la era de la información (Castells, 2005) relacionados con los derechos de autor y con las patentes. Ellos son un intento de privatización y de colonización de la vida mental, de la actividad científica y de la configuración de las relaciones humanas a favor de los modelos de negocio que se quieren perpetuar en la actualidad. Eso ocurre sin que se sepa si hoy la información y el conocimiento son o no son bienes escasos en el contexto de las tecnologías digitales.

En cuanto objeto de la actividad mercantil y, por ello, sujeta a la práctica especulativa, la cultura en general, como la ciencia y el trabajo, en particular,

está dispuesta por formas hegemónicas que estandarizan y eliminan el campo conflictivo que los define. En la ciencia existe el conflicto entre el experto y el *amateur*, representando cada uno de ellos dos formas de conocimiento en choque; en el trabajo, la despolitización y desposesión del trabajador por el poder global del capital. Figuras del *freelancer*, del trabajador cognitivo o del precario son testigos de este enfrentamiento político. En la cultura, la amenaza de nuevos nichos de mercado exclusivos la convierten en una mercancía disponible apenas a una minoría privilegiada.

A menudo, la elección entre diversas expresiones culturales es probablemente para el hombre o la mujer común tan sólo una opción de consumo. Esta opción, es sólo aparente, ya que el producto que llega a la existencia responde a criterios de diseño corporativo que hacen una apuesta potencial de riesgo disminuido pensando en el éxito de su exposición al mercado. El diseño industrial de productos de consumo y sus consecuencias, no escapa tampoco al conocimiento científico. La ciencia está privatizada en sus procesos y resultados, y por lo tanto, es a partir de legislaciones y regulaciones de propiedad intelectual del conocimiento científico que se la retira contradictoriamente de la sociedad desde la cual ha emergido. Aunque parte de sus resultados consolidados en productos puedan ser transferidos para el tejido social, esto es mediado y regulado por esas leyes de propiedad intelectual (PI) y del acceso que permiten. Al respecto del trabajo este es depuesto y precarizado en un orden económico-político mundial que lo debilita en relación con la libertad y fluidez del capital. Este orden prevalece debido a la invisibilidad social y política de la mayoría (Piketty, 2014). La cultura es tomada así como un bien escaso y, consecuentemente, se genera y se distribuye de acuerdo con las necesidades creadas por el mercado, en cuanto dudosa abstracción de las relaciones sociales de hoy.

Como tal, una crítica de la tecnología contemporánea que ha conformado culturalmente estos dominios — el trabajo, la ciencia, la economía y la política — siempre será una crítica ecológica¹ pero, sobre todo, es una búsqueda de alternativas al capitalismo actual: cognitivo, especulativo, financiero y postindustrial. Por tanto, es una crítica política de la cultura. Esta alternativa ha sido ya elaborada por académicos, universidades y activistas. Puede ser denominada de varios modos, pero generalmente es conocida por *cultura abierta*. En ella están los defensores de la *open science*, del *software* libre y del *open access*. Es una concepción libre de la cultura que implica una crítica del

¹ Ecológico no en el sentido de que se refiera únicamente al impacto humano sobre el medio ambiente natural, sino también en el ámbito de las ideas, en cuanto a su creación, intercambio y difusión.

paradigma tecno-científico del conocimiento que hace que la creatividad y la interacción humana sean el nuevo territorio del capitalismo con muy altos costes humanos. Es un paradigma eficaz, sin embargo, en la misma cultura universitaria, donde el impacto de las publicaciones científicas con frecuencia no está estrictamente vinculado a la calidad de la obra, sino a donde se publica. Las llamadas revistas de prestigio tienen formas opresivas de regulación en cuanto mercancías del conocimiento. Los derechos de autor son una de esas formas que impiden la difusión de la investigación que debería ser uno de los propósitos centrales de la universidad y de la actividad científica.

También las industrias culturales actuales operan de acuerdo con los objetivos editoriales transnacionales, dando forma a lo que generalmente se cree, se escucha y se siente (Smiers, 2006). En este proceso, los bienes públicos se transforman en bienes privados, derechos privativos de acceso, permitidos a una escasa parte de los que pueden permitirse darse el lujo de disfrutar del uso de los productos intelectuales. En relación inextricable entre el conocimiento y el entretenimiento, la memoria colectiva y la cultura en un sentido amplio, se han diseñado corporativamente, no surgiendo de esta manera la posibilidad de un espacio de comunicación para aquellas expresiones que no cumplen con los requisitos de comercialización requeridos para una audiencia pública somatizada por los *best sellers*.

La representación privatizada de los medios culturales tiene y es indelible de una división tecnocrática y post-industrial del trabajo, cuya gramática predominante es inmaterial, cognitiva y estética (Virno, 2003). Mientras que el trabajo se vuelve toyotista², o sea, colaborativo, seductor y político³, el

² El toyotismo es una política productiva adaptada al nuevo régimen económico establecido después de la crisis del petróleo en los años 70. Se fundamenta en la reducción estratégica de los salarios y en el número de empleados, con el fin ya no para un mercado de productos masivos como era en el fordismo, sino más bien para los múltiples nichos de especializados de mercancías. En este sistema de producción, el trabajador es multifacético, se requiere que sea flexible y adaptado a las diversas tareas, así como tener la capacidad de contribuir de forma activa a una gestión de la producción aparentemente horizontal. Poco a poco, el trabajador industrial del fordismo, esclavo de la máquina, se convierte en el trabajador postindustrial, cognitivo y político.

³ A la tesis que sostiene que el trabajo adquiere cualidades políticas en la época contemporánea, dejándose caer la distinción tradicional entre *techné* y *praxis* (Virno, 2003), se agrega que las cualidades afectivas y cognitivas empiezan a definir un modo de trabajo predominantemente creativo. La retórica que apela a la necesidad de ser emprendedor, proactivo, espíritu alegre de la empresa como si de una familia se tratase se asocia a la hiper-erotización tecnológica transversal a la sociedad post-industrial. La producción de objetos que atraen al consumidor es posible gracias a un modelo de

ciudadano será funcionalizado por el papel que ocupa en la sociedad. Tal funcionalización implica la paradoja de una identidad personal ligada a la ocupación en un mundo donde el desempleo y el trabajo precario ocupan un lugar central en la estrategia de producción global. La tecnocracia, en este contexto, puede ser una noción ambivalente ya que designa esta funcionalización de la sociedad o, en otras palabras, una pérdida simbólica de las actividades humanas. Al mismo tiempo, se precipitan hacia la desocupación e invisibilidad millones de personas en todo el mundo. Sergio Arau en su película *Un día sin mexicanos* (2004) muestra cómo el trabajo invisible de los que están excluidos de la sociedad es, en última instancia, estructurante para la vitalidad económica, social y política. Uno de los estados más ricos de Estados Unidos como California se derrumba por el misterio de la fuga o desaparición de aquellos que hasta ahora no *hacían falta* por lo invisible e infravalorado que era su trabajo. Del mismo modo, la economía global necesita de las subjetividades invisibles y marginales que produce. Depende estructuralmente de su pobreza y de la pasividad política mantenidas por un orden internacional. Ese orden se vuelve manifiesto sea por la división internacional del trabajo, la tendencia a reducir el gasto público en los estados, sea por la privatización de los derechos sociales o la precariedad generalizada de los medios de vida de la mayoría de la población, entre muchas otras cuestiones.

Con la corporativización de lo simbólico soportada por este orden tecnocientífico e industrial del trabajo y del conocimiento, el ser humano es acorralado en el espacio de la subsistencia, tanto en la esfera de sus actividades mentales supuestamente más elevadas, como cuando se dedica al conocimiento científico y a las actividades culturales en un sentido más amplio. Así, cuando ya no está inserto en el ámbito de las actividades de supervivencia el individuo de las sociedades industriales sin darse cuenta participa en la funcionalización de la sociedad. Se ajusta a un prototipo de acción socialmente vehiculada que lo sitúa en la necesidad de la subsistencia y no en el plan de la consistencia (Stiegler, 2006).

Este orden post-industrial coincide con el anuncio de la muerte de la ideología y de la historia (Fukuyama, 1992). Žižek llama a esto la “conciencia post-ideológica”. Se anuncia con ella victoriosamente el fin del poder despótico en virtud de un discurso meritocrático de profesionales, especialistas y técnicos instalados en “sus” dominios de saber. Esta apropiación del conocimiento por las *entidades competentes* irá de alguna manera cercenar lo que es y concierne a

tecnología que reduce el deseo natural del ser humano a una facultad tecno-producida (Stiegler, 2006).

todos, o sea, el conocimiento colectivo o *general intellect* que ya tenía preocupado a Marx y que el pensamiento italiano de la izquierda actual continúa analizando.

Sin embargo, el poder está ahí donde se forman los discursos y las prácticas, es multifactorial, multidireccional y microfísico. Como Foucault ha mostrado, ni se posee ni se controla. Además ahora ya no es un poder exclusivamente disciplinario de los hospitales, prisiones o escuelas. Las relaciones de poder están distribuidas de manera invisible, a veces en las formas más democráticas y digitales, con esa aparente horizontalidad y ese pseudo-activismo emergente desde la fábrica toyotista y del ambiente informal *geek*. Estas vanguardias políticas superficiales suelen ocultar y anular las fuerzas del antagonismo social existente entre el capital, el trabajo y la lucha de clases que lejos de haber desaparecido ha refinado sus formas con el nuevo brillo y fulgor del capital financiero: libre, flexible, global y sin regulación política⁴.

La preocupación por una cultura libre es así, ante todo, política. Implica una desprofesionalización al menos en la medida en que la cultura deje de ser un lujo de aquellos que tengan el ocio como una de sus posibilidades, o un ámbito o dominio de instituciones como universidades, unidades de I+D. La cultura y el conocimiento son bienes comunes o *procomunales* (Lafuente, Alonso, Rodríguez, 2013), y no dominios, cualidades y hábitos de sabios, expertos y científicos.

Libertar la cultura implica una democratización de los procesos de creación, difusión y promoción, que aparentemente parecerá más rápido de lograr a través de los medios digitales contemporáneos. Sin embargo, refinadas estrategias de dominación acompañan a los medios tecnológicos más libertarios. Se crean, a cada paso, nuevas barreras legales y políticas para garantizar los órdenes anteriores a la aparición de esas innovaciones supuestamente activistas. El optimismo tecnológico, después de todo, bajo el tramposo disfraz de la organización espontánea de los individuos en red contra las instituciones tradicionales, produce el peligroso olvido de las estructuras reaccionarias que le son finalmente inherentes. Bajo las categorías del progreso y la innovación tecnológica, aparece un modelo de crecimiento económico que ejerce una acción parasitaria en la información, en el conocimiento y en la creatividad social, en las relaciones e innovaciones culturales que producen (Barbrook, Cameron, 1995).

⁴ Zizek, 2005: 66: “Hoy en día, la democracia es el principal fetiche político. El desactivador fundamental del antagonismo social: durante la situación electoral, la jerarquía social se ve temporalmente suspendida, y el cuerpo social reducido a la condición de mera multitud contabilizable, y aquí también el antagonismo queda suspendido.”

Y aunque la cultura se pudiese ejercer libremente en las estructuras de los mercados, estos, al final, no son intrínsecamente competitivos. Son fabricados por la convergencia estratégica existente entre las empresas culturales, las agencias de publicidad y el poder político. La libertad y la cultura, aunque conceptualmente inseparables, son históricamente conflictivas. En la ideología californiana de los años 90, por ejemplo, está claro en su espíritu paradójico que la hace ser al tiempo autoritaria y bohemia, *hippie* y *yuppie*, mezclándose *pacíficamente* la libertad intelectual de San Francisco, el optimismo tecnológico y el liberalismo económico de Silicon Valley (Cameron, Barbrook, 1995; Manovich, 2001). Monopolizada y corporativizada la esfera del intercambio de ideas y de formas culturales es adiestrada y conducida hacia el consumo y la homogeneización. Aunque aparentemente existan distintas formas simbólicas y expresiones culturales, como puede ser una obra de teatro, un libro o una manera de relacionarse socialmente, deben responder a normas adquisitivas mundiales que las tornen potenciales *best sellers*. Estos requisitos globales muestran la distancia que se dibuja de la cultura a la libertad.

Se limita de esta forma el poder de lo que se puede contar y expresar y se reducen al mínimo los relatos corporativamente autorizados o apoyados acerca de lo que se puede decir, hacer, incluso para los informes solicitados. El *universo confort* (Anders, 2010:131) agencia palabras e imágenes autorizadas en un mundo sin conflictos esenciales, donde sus secuencias ininterrumpidas actúan como una familiaridad simultáneamente epidérmica y telemática; simultáneo bálsamo de familiaridad y extrañeza de un sujeto vuelto cosmopolita doméstico (Echeverría, 1995). El espacio físico y mental de las ideas, al no estar democratizado, transforma a cada sujeto en una víctima de los productos que consume y del diseño tecnológico-industrial de su cultura. Su identidad psíquica y cultural se define por la pequeña variabilidad consumista de los productos, bienes y servicios proporcionados por las corporaciones.

El supuesto fin de las ideologías y el pacifismo aparente del liberalismo social o tercera vía no erradicó el orden del poder como la ley de la fuerza sino que la institucionalizó y burocratizó. Los críticos de la sociedad moderna y de sus instituciones, como Michel Foucault e Iván Illich (1973), no dejan de denunciar el aliento opresor por detrás del *sapere aude* o del deseo urbano de ilustración y conquista social y política de la cultura occidental.

Pero, por otro lado, el elogio de la horizontalidad y de cierto desorden trae consigo el tono postmoderno de una tolerancia hipócrita por la diferencia, transformándose también en un aparato de dominación rizomática. Contra Deleuze, el rizoma en la sociedad tecnológica no es creatividad dispersa sino dominio distribuido. Llamadas publicitarias a la ruptura de las normas sociales, a

la necesidad de sobrepasar los límites socialmente marcados son homenajes a esta elegía estética del (aparente) caos que sirve a los mercados para el consumo cultural. Sin embargo, la mentalidad post-ideológica cultiva un duro racionalismo de difícil integración en la mentalidad pos-moderna: la idea de que no hay alternativa viable al actual orden económico. El éxito político y social de esta mentalidad es curiosamente dependiente de la complicidad de las fuerzas que le deberían ser antagónicas. El capitalismo depende, pues, de una especie de resistencia que le sea intrínsecamente aceptable, o sea, la convivencia de los movimientos que se le oponen, bajo pena de caer en su propia entropía (Gorz, 1969). En este sentido, el movimiento obrero, las manifestaciones de los precarios, la protesta social pueden así, en el presente, contribuir al descrédito paradójico de sus intentos originarios, o sea, el cambio político y social.

La globalización simbólica corporativizada

En el ámbito cultural, incluido el científico, los mecanismos actuales de producción y selección de contenidos simbólicos ponen de manifiesto relaciones de poder cuyos procesos absorben la interacción humana, el conocimiento y la capacidad creativa, capturando también los gestos cotidianos. Al mismo tiempo estos se transforman en nichos de mercado a la disponibilidad de la industria. Facebook es un esclarecedor ejemplo como un banco privilegiado de datos donde es posible cruzar información estratégica, sea con fines económicos o políticos. A partir de estos productos que conforman la capacidad creativa y presentan un modelo de éxito deseable, se define quién puede expresarse, cómo y con qué medios. No existiendo gran diversidad de expresiones culturales a escala mundial por el éxito de un modelo económico promovido por empresas transnacionales creativas a expensas de las expresiones culturales singulares e autónomas, la cultura se define, en gran parte, por los agentes de la globalización.

Además, los derechos de autor que lo protegían terminan por salvar los productos creados por el monopolio cultural. En este contexto, el *copyright* no preserva la competitividad entre las expresiones culturales, más bien se constituyen como una forma de combate social o expropiación colectiva como refiere Stallman (2004). La cultura se convierte en el campo de batalla simbólico donde se imponen modos hegemónicos de socialización. Estos se basan en un modelo específico de la innovación social originada por una concepción privatizada del conocimiento propio de la globalización.

La funcionalización y privatización del conocimiento, moldeada por la especialización y la ideología de las facultades profesionales, infecta a la sociedad de una *sociofobia* (Rendueles, 2013) generada en gran parte por la asimilación social de la tecnología. A través de ella, la sociabilidad de las megalópolis mundiales pos-industriales está marcada por el anonimato, exacerbado por las diferencias sociales, por el régimen de incomunicación centro-periferia y por los brotes de xenofobia y racismo rampante. Ya no son ciudades de escala humana, sino un aglomerado resultante del aumento de la libertad del capital en relación con sus fuerzas antagónicas. La ciudad industrial y pos-industrial moderna es, por tanto, disfuncional y cultiva los elementos de su propia extinción (Mumford, 1961).

De la privatización y funcionalización del espacio público, de las identidades personales y del propio conocimiento es responsable, por otra parte, el conocimiento humanístico, sumergido ahora en un sintomático descrédito social. En parte se debe a la renuncia de este saber a la definición de una vida en común más allá de conceptos abstractos como democracia, interculturalidad y *buena vida*. Estas abstracciones paralizantes ocultan la renuncia a trazar posibles itinerarios de una vida activa en común más allá del acto performativo de la votación como una opción política para el consumo o la crítica social contenida en las paredes blanqueadas de la academia o del laboratorio.

El conocimiento humanístico ha cedido a la tentación folclórica de las minucias anquilosantes de los especialismos, refugiándose en la inconmensurabilidad de sus disciplinas, hasta que finalmente se propuso tomar el camino del modelo epistemológico de las ciencias experimentales. *Arts and Crafts* y *Garden City Movement* son dos ejemplos que contextualizan el pensamiento urbanista utópico de los siglos XIX y XX por su resistencia a este saber especializado. En ellos se encuentra la estética y humanista socialista de William Morris (1928), los ideales de los suburbios ajardinados de John Ruskin que combinan la arquitectura, el arte y la política (Ruskin, 1989) o la ciudad jardín de Ebenezer Howard (1946). Su propuesta era instituir, a partir de ellos, una comunidad humana diferente del diseño exploratorio de la naturaleza o de una concepción meritocrática y funcionalista de las relaciones sociales. En el punto de mira de su crítica se encontraban los ideales de crecimiento ilimitado y el progreso de una civilización que convertía a sus ciudades no en los hogares de la modernización sino en el infierno, lugares monstruosos, básicamente insalubres e inseguros.

Esta cultura urbana es el resultado directo de un modelo de conocimiento que tiene la privatización como su principal apoyo. Esa ciudad es aquella cuyo espacio cognitivo y social se ha diseñado con las patentes y leyes de propiedad

intelectual. En el contexto actual, lejos de superar estos instrumentos de socialización se refinan aceleradamente de manera que las innovaciones tecnológicas no los vuelvan anacrónicos. Por tanto, los derechos de autor y las patentes están lejos de proteger la creatividad artística o fomentar el conocimiento científico. Más bien impiden la producción cultural libre y abierta a la participación ciudadana en el proceso de la permeabilidad social de las culturas.

Una de las figuras demonizadas en la actualidad como el *hacker* vuelve claro el estigma inherente a esta concepción privatizada del conocimiento. Las ideas de la propiedad y de la piratería están tan cristalizadas que casi espontáneamente se acepta que compartir conocimientos con los demás equivale a robar un banco (Stallman, 2004: 147). Actuamos como si las tecnologías digitales no ayudasen a reformular el concepto mismo de propiedad. La paradoja más sorprendente surge cuando las empresas tales como las de Hollywood pretenden ahora la propiedad de “sus” creaciones y están dispuestas a defenderlas hasta las últimas consecuencias legales. Pero estas mismas se beneficiaron de la cultura precedente y la consideran como, si de hecho, fuera propiedad suya. Logrado este beneficio gratuito encierran en productos lo que en realidad fue patrimonio cultural común (Lessig, 2005).

Contra estos estándares propietarios que tratan de modelar la propia cultura informática en nombre de la liberación de la cultura, surgen movimientos como el de lo *software* libre donde se tiene la esperanza de que un diseño digital acompañado de una ética pueda tener o crear mayor capacidad o resistencia política que la ley (Lessig, 2009). Privar a un usuario de *software* del acceso al código fuente de un programa corresponde entonces a robarle la capacidad de conocer y actuar, limitándose su capacidad creativa y obligándole a vivir en una sociedad donde no ha participado como agente, tan solo como consumidor.

Aunque este aspecto activista de una cultura libre haya comenzado históricamente en ambientes *geek*, se ha extendido rápidamente a otras áreas como la producción científica en el sentido más amplio del término y lo artístico. Ciertamente es que existe una deuda de activismo digital en los planteamientos políticos actuales que buscan otro lugar para el conocimiento y la cultura. En este nuevo paradigma ya en práctica por la *cultura open* se usan los mecanismos de protección de los derechos de autor contra sí mismos: se licencian obras que permiten libertad para su uso y recreación posteriores tales como las licencias *Copyleft* y *Creative Commons*⁵. O mejor, con el reconocimiento de algunos

⁵ Stallman se refiere a cuatro libertades en el ámbito del conocimiento, en este caso aplicado al *software*. Libertad de ejecución con los criterios definidos por el usuario;

derechos de autor, se añade que ellos no son ilimitados. Estos mecanismos anuncian un cambio social en la producción y distribución adaptada al entorno tecnológico y cultural actual. Este cambio trae una nueva concepción política del conocimiento y de la cultura que protege la creatividad humana y la sociabilidad entendidas como bienes comunes.

Por otro lado, los nuevos *enclosures*, nuevas barreras que limitan el desarrollo de la investigación científica y de la cultura siguen un modelo de conocimiento en secreto. Es como si los principios por los que este conocimiento se guía no permitiesen una discusión abierta ya que se perciben como un ritual iniciático al que solo algunos elegidos tienen derecho. Se anula de este modo el intercambio libre de información y la solidaridad entre los intelectuales, académicos, aficionados y ciudadanos. Este paradigma privado de la actividad científica y de la cultura en general requiere la duplicación de esfuerzos. Por ello daña de igual modo intereses públicos como intereses privados finalmente. En el lado opuesto de este paradigma aparecen obras colectivas como el sistema operativo Linux o la propia *Wikipedia*. Ambas creaciones presentan un grado de perfección rara vez alcanzado por un esfuerzo individual o una concepción privatizada de la información.

El surgimiento de estándares propietarios en tecnología o la privatización del conocimiento implican una pérdida de control social y contribuyen a mantener patrones rígidos de comunicación aunque se suavice su apariencia por el ludismo y por la existencia de un supuesto activismo automático. La apropiación social de la tecnología es, por otro lado, antes que todo, una cuestión de empoderamiento cívico y ciudadanía digital (Bustamante, 2010). Requiere una aproximación de los ciudadanos a los mecanismos tecnológicos y políticos que regulan y determinan sus acciones al hacer posible el acceso más o menos directo a la gestión de los asuntos públicos.

En esta conciencia de la concepción política de la tecnología está supuesto otro paradigma de conocimiento que ya no es sólo privado o público, sino que se rige por la idea de comunidad o bien común. Pudiendo ser libre y no un privilegio o una prerrogativa de especialistas, se convierte en un patrimonio colectivo al tiempo que en un derecho individual. Deja de ser un recurso que sólo beneficia a una parte “exclusiva” de la población al tiempo que criminaliza a la mayoría. Las industrias que promueven esta forma de criminalización juntamente

libertad para estudiar el programa y adaptarlo a sus necesidades y deseos – lo que implica el acceso al código fuente. La libertad de distribuir copias del programa. Y, por último, la libertad de modificación teniendo en vista su mejora y el poder de distribuir estos cambios (Stallman, 2004:59-60).

con los gobiernos que las protegen son ellas mismas piratas (Lessig, 2005). La apuesta por una ciencia 2.0, la ciencia ciudadana o expandida transforma la cultura en el *oficio* de todos y cada uno (Lafuente, Alonso, Rodríguez, 2013). Aquel que, ya no víctima de un entorno tecnocientífico, se transforma ahora en tecnocidadano, *amateur*, potencial editor de nuevas cartografías sociales y políticas. Por lo tanto, debido a la homogeneización cultural, la despoliticización de los ciudadanos y la imposición de un paradigma de la política neoliberal que asocia las relaciones humanas a una forma muy específica de conocimiento, surge la urgencia democrática de proteger la autonomía simbólica de las comunidades concretas pues son los elementos frágiles en la trama sincronizada de la globalización. La brecha entre países ricos y pobres se hace cada día más evidente y, en gran medida, es el resultado de las estrategias políticas dobles de los países ricos, propia de esta representación tecno-política.

El capital tiende a acumularse exponencialmente mientras que disminuye su capacidad de retribución social. Las grandes fortunas no tienen ninguna relación con alguna utilidad social y no existe justificación racional para ello (Piketty, 2014). Principios inherentes al libre mercado que han sido impuestos a aquellos países que no tienen una posición estratégica en lo global han sido fundados por instituciones como el FMI y el BM mientras que las empresas, los bancos y las instituciones financieras de estos últimos eran protegidos de las inestabilidades del mercado. El sistema jurídico y político se aplica, pues, de manera doble, dependiendo de si se trata de un país pobre o rico, si se necesita asistencia o no. El imperio de la ley se ejerce además en el débil, mientras que las grandes corporaciones o países estratégicos se libran de ello en función de su papel en la economía global. La necesidad tan cacareada de la racionalidad económica se aplica con ferocidad a los débiles, mientras que la intervención del Estado y su protección está inexplicablemente dirigida al fuerte (Chomsky, 2007).

En parte es posible estar de acuerdo con la tesis de la desorganización sistémica inherente al paradigma tecno-económico por la sencilla razón de que en ello la tecnología no es asimilada o socialmente dirigida. No le son otorgados requisitos explícitos para fines sociales y por ello también un cumplimiento tecnológico adecuado es una imposibilidad política. Este sistema no permite una convivencia voluntaria (Illich) y no permite siquiera que los instrumentos ocupen el lugar que les concierne: servir a los hombres y mujeres. Los inventos y procesos tecnológicos deben integrarse en invenciones y adaptaciones políticas porque, como advierte Mumford (1997), una invención o un producto tecnológico no es necesariamente un instrumento automático de cultura o mejora social. Por el contrario, existe el peligro de que una demanda colectiva — la capacidad social para concebir un proyecto de vida en común — pueda

convertirse en un régimen de regulación externalizada, en una sociedad mecanizada. La máquina al no sustituir el pensamiento o la imaginación, obliga a una mayor creatividad. Pero hoy en día, debido a vicios maniqueos, se promociona la falsa idea de que la máquina no tiene nada que aprender con la vida o que la vida no puede recibir más de la máquina que su estricta funcionalidad. Es necesario ir más allá de la máquina, subraya una y otra vez Mumford, para que se pueda asimilarla políticamente.

La desorganización sistémica es defendida además por otros autores como Ulrich Beck (1998) que identifica una amplia gama de riesgos producidos por las incertidumbres de la racionalidad productiva. Esta ya no es capaz de controlar o predecir las consecuencias de su impacto y así se vuelve el principal agente de autodestrucción. Este anuncio también estaba presente en la sentencia heideggeriana de la supremacía (no técnica) del lenguaje técnico y del olvido del ser. Günther Anders, su discípulo, también revisa esta inevitabilidad reflexionando sobre la automatización tecnológica y sus consecuencias psíquicas y sociales en el diálogo con el piloto Claude Eatherly. Eatherly es el tipo antropológico del hombre moderno, a la vez culpable y des-responsabilizado por un crimen del que no era consciente, ahogado por un sistema de micro-acciones que le absorbe psíquica y prácticamente volviéndole imposible su acción, al mismo tiempo que cae sobre él la consciencia de pérdida absoluta (Anders & Eatherly, 2003).

Culturas libres: industria y libertad

La cuestión de la cultura libre es, ante todo, una cuestión práctica. Se refiere a las aspiraciones humanas en el ordenamiento social, jurídico y político de la comunidad. Pero también a las aspiraciones colectivas e individuales al respecto de la memoria humana en cuanto a límites y posibilidades simbólicas. Se trata de una indagación sobre quién produce los símbolos que guían y permiten acciones en sociedad, cuestionando lo que puede, se debe o no debe ser recordado. También pondera lo culturalmente olvidado y qué puede justificar o no que tal olvido sea producido intencionalmente o no. El problema simbólico de la sociedad contemporánea es que el ser humano está a disposición de los discursos especializados, institucionalizados basados en facultades socialmente producidas (Berry, 1977: 21 ss)⁶. Además, bajo un manto post-ideológico, de ideas,

⁶ “That he is dependent upon so many specialists, the beneficiary of so much expert help, can only mean that he is a captive, a potential victim. If he lives by the competence of so

sentimientos y afectos se han apoderado del diseño cerrado de productos de consumo sujetos a la demanda industrial. El orden comunal de la memoria se ve amenazado por una victoria del homo *economicus e industrialis* como el tipo antropológico hegemónico de nuestras sociedades.

Encontrar y construir una cultura libre implica superar las barreras levantadas por el complejo técnico-económico de esta hegemonía, del complejo cultural opresivo⁷. Se trata de encontrar los medios políticos para el ciudadano común y hacerlo visible y presente en las decisiones políticas. Ahora se ve afectado por este paradigma tecno-burocrático. Es su víctima a la que se le exige un movimiento de apropiación y rechazo de una cultura de masas de diseño global. Este diseño puede ir desde regular el producto de consumo como a la modulación de un hábito diario promovido por una red social digital.

Pero la cultura de hoy con todas las innovaciones tecnológicas y las conquistas informáticas continúa siendo el campo de batallas simbólicas que desencadenan el oligopolio de las grandes empresas como Warner, Disney, Sony, BMG y también entre las revistas científicas de prestigio internacional, bien como laboratorios reputados en ambiente científico. Todas estas marcas pueden impedir la búsqueda de alternativas al ecosistema cultural global. Un reducido número de grupos editoriales conforma industrialmente el criterio que define quién puede o no puede ser un artista hoy, que tiene de admirable o cuáles son las expresiones culturales de mayor éxito. Esta peligrosa confluencia entre la información, entretenimiento y cultura funciona a menudo como una barrera para el nacimiento de expresiones que no cumplan con los estándares de lo deseable industrialmente.

Uno de los productos de más éxito del siglo XXI, el *copyright*, contribuye en el asedio del conocimiento privatizado. Pero esto debe entenderse en un horizonte más amplio donde el así denominado trabajo complejo y la apropiación privada de las facultades creativas del ser humano prevalece sobre la explotación física directa de los trabajadores industriales. En la historia de los derechos de autor, se indica en la constitución de EE.UU. que fueron creados de acuerdo a

many other people, then he lives also by their indulgence; his own will and his own reasons to live are made subordinated to the mere tolerance of everybody else. He has *one* chance to live what he conceives to be his life: his own small specialty within a delicate, tense, everywhere strained system of specialties” (Berry, 1977:21).

⁷ Berry, 1977: 43: “A culture is not a collection of relics or ornaments, but a practical necessity, and its corruption invokes calamity. A healthy culture is a communal order of memory, insight, value, work, conviviality, reverence, aspiration. It reveals the human necessities and the human limits. It clarifies our inescapable bonds to the earth and to each other”.

las exigencias de la tecnología de imprenta para la regulación de la actividad literaria y para el desarrollo del conocimiento científico. Se crearon entonces monopolios privados para proteger la impresión científica para fines públicos (Stallman, 2004: 143). Sin embargo, este objetivo ya no se justifica en el contexto de la cultura digital. Hoy en día es necesario restringir las leyes de derechos de autor en la medida en que ellos mismos limitan las capacidades de los ciudadanos en el uso de la tecnología digital y el control y el acceso de sus propias creaciones.

Por otra parte, la mayoría de los artistas reciben menos del 4 % de los ingresos por ventas de sus creaciones (Stallman, 2004: 151), con la excepción de un pequeño número, los que tienen fama internacional y cuyo nombre es igual a una marca de éxito. Si antes, la restricción de los derechos de autor se dirigía fundamentalmente a los editores, hoy limita gestos cotidianos de los ciudadanos comunes que ni siquiera como sujetos y creadores de la cultura, sino usuarios o consumidores. Este uso de la tecnología regulado por una propiedad intelectual anacrónica se vuelve parasitario. Controla gestos, delimita acciones, restringe el espacio público y común de la esfera de la interacción de ideas y prácticas sociales, además de colonizar al hombre y la mujer comunes en su mundo cotidiano.

De hecho, existe la fantasía de que una nación puede aspirar a desarrollar proyectos delirantes bajo la investigación en Inteligencia Artificial, sea en nombre de la inmortalidad o de un cerebro sintético superior a nuestra condición orgánica. Sin embargo, no hay aún soluciones tecnológicas para los problemas sociales más elementales, como el hambre en el siglo XXI, el desempleo y el nivel de exclusión social alcanzados en las así llamadas sociedades desarrolladas. Quizás esto tenga que ver con que siempre hubo fines privados detrás de un modelo de conocimiento y según los cuales se desarrolla o no una determinada tecnología. La asimilación de la tecnología se ejerce tanto desde el paradigma burocrático y moderno como del paradigma posmoderno, tecnocrático y sistémico. Por un lado, la tecnología permite que algunas esperanzas del hombre moderno sobrevivan, por otro ese mismo hombre se ha disuelto en la ausencia de una dirección humanizadora en el proyecto tecnológico de la sociedad. Eso ha ocurrido cuando la tecnología sistémica se ha vuelto políticamente incontrolable. Y no es solo por las bombas nucleares sino también por las injusticias globales que siguen siendo producidas por el paradigma económico y político actual.

La tecnocracia, sin embargo, se refiere más a una retórica que a una práctica (Feenberg, 2004). En la misma ciudad se pueden encontrar, valga el anacronismo, relaciones de corte moderno, semi-moderno o incluso medieval dependiendo de las clases, de la ubicación geográfica y la cultura local concretas.

La esclavitud no es un recuerdo del pasado, como lo demuestran las mujeres en el barrio de Lambeth de Londres, uno de los importantes centros financieros de Europa, o los cientos de jóvenes de Nigeria recientemente secuestradas por el grupo extremista Boko Haram. La idea de que vivimos en un mundo más interactivo que nunca se cultiva por la ilusión tecno-utópica del desarrollo, ahora etiquetado como sostenible. Pero el mito del desarrollo, inaugurado históricamente por el discurso del presidente Harry Truman en 1949, ha resultado ser un espejismo pernicioso. El desarrollo supone y exige el subdesarrollo, la producción de multitudes que ya no sirven para producir o para consumir. Y hoy una gran parte de la humanidad es inútil para el actual capitalismo financiero. Esas multitudes ya no sirven para ser explotadas en el trabajo, sino simplemente figuran como chusma en los márgenes de la sociedad.

Zizek recuerda, a propósito de estas ilusiones propias de la sociedad digitalizada y de la inclusión tecnológica de *todo el mundo*, la noción de la intersubjetividad en red (1999). Ésta no solo está presente en la alegría, en la auto-ayuda y en el egoísmo socializado en las redes sociales digitales sino que, como se ha visto antes, también en el corte industrial y en los procesos culturales homogeneizados. Debido a este corte se ha privatizado el conocimiento y se han llevado las actividades simbólicas al terreno de la especulación monetaria. El individuo concreto, aparente ciudadano del mundo, es amenazado precisamente ahí donde se creía libre: en sus afectos, poemas o cultura. Se le ha retirado corporativamente su identidad social o incluso la simple posibilidad de una expresión cultural singular.

Se levantan obstáculos técnicos y legales para proteger un orden político que las tecnologías de la información y la comunicación convierten de hecho en anacrónicos. El descrédito de las publicaciones científicas de acceso abierto se hace por grupos y organizaciones que quieren mantener el orden científico y cultural del siglo anterior. Pero la publicación abierta de la investigación científica, no sólo en sus resultados, sino también en sus procesos, permite a otros científicos, instituciones y ciudadanos un contacto provechoso con información y conocimiento sin necesidad de repetir inútilmente el trabajo ya realizado o sin necesidad de pagar sumas exorbitantes como suscriptores.

La privatización de hecho tiene efectos adversos también en lo geopolítico, en la medida en que el secreto de la información crucial de interés científico y social impide la resolución de problemas económicos y prácticos de la máxima urgencia para los países en desarrollo y sub-desarrollados. La circulación de mercancías cognitivas y culturales juegan el mismo papel que los bienes más elementales de la sociedad industrial en los siglos pasados. Eso implica que del ámbito de la administración de las cosas se pasó del mismo modo para la

administración de la vida mental del hombre. La propiedad intelectual es una cuestión que afecta a todos, directa e indirectamente pues comienza por las ideas que uno tiene. Por ejemplo, como consecuencia del patentado de los cócteles antivirales para el tratamiento del SIDA, se formó una batalla económica entre Estados Unidos y Brasil porque el segundo se ha propuesto producir genéricos para resolver ese problema social. Esta batalla contra el departamento de patentes de los representantes comerciales de Estados Unidos impidió que los pacientes más pobres de países subdesarrollados pudiesen acceder a un producto de necesidad vital (Sábada; Domínguez, 2013).

Se imponen modelos de negocios de elevado coste humano en la salud y también en las ideas, opiniones y afectos, actitudes y comportamientos que dan forma a personas y culturas (Gorz, 135). Los derechos de propiedad intelectual se colocan por encima de cualquier coste, paradójicamente, en un entorno en que cada vez una obra está más lejos de ser el resultado de la producción de un único autor. Además, hoy en día con el entorno digital y la cultura libre, la información, el conocimiento, las obras y productos culturales científicos no son escasos en sí mismos. Las patentes y el *copyright* son instrumentos artificiosos apoyados en disposiciones legales que introducen escasez donde no existe de forma espontánea. Este entramado legal no está vigente para proteger a los autores sino a las empresas que se apropian de su trabajo y a su deseo de perpetuar formas de negocio del pasado. Si el mercado ha sido y continúa siendo erróneamente representado como un sistema abstracto sin actores, hoy hay actores sin sistema en las megaciudades que, sin el sentimiento de pertenencia a una comunidad o con falta de motivaciones sociales para pertenecer a una vida colectiva, toman refugio en las tendencias agresivas donde la violencia y el odio son el último reducto de un grito desesperado por lo común, por la pertenencia a un común. Los ejemplos de racismo, nacionalismo y la violencia pueden ser analizados desde una consideración de las relaciones entre las víctimas del aparato administrativo y su espacio social agónico (Gorz, 1999: 144).

Defender la ciencia abierta, el *software* y el conocimiento libre es presentar un modelo de conocimiento en el que la sociedad no es una externalidad económica. La ciencia no se convierte en un proceso opuesto a la propia sociedad, en busca de reconocimiento, de secretismo, de rivalidad y beneficio, más bien será una demanda abierta y colectiva, basada en la ética del compartimiento y de la colaboración⁸.

⁸ Bollier, 2008: 257: Science is an engine of discovery precisely because research is available for all to see and replicate. It has historically tried to keep some distance from the marketplace for fear that corporate copyrights, patents, or contractual agreements will

¿Qué sentido tiene que la investigación con fondos públicos no sea de libre acceso para los ciudadanos? A diferencia de generar un valor por ocultamiento, la ciencia debe ser una empresa colectiva llevada a cabo por los diferentes actores que tienen el conocimiento para hacerlo y también por aquellos que se ven afectados por ella y cuyas contribuciones pueden ser vitales para su desarrollo (Lafuente & Alonso & Rodríguez, 2013: 57, Lafuente, 2008)⁹. Con la apertura del conocimiento potencialmente aparecerán descubrimientos e innovaciones en la investigación más rápidos. Los científicos podrán probar sus hipótesis con mayor eficacia, ahorrando tiempo, esfuerzo y burocracia. Se liberarán, a su vez, del abuso editorial de publicaciones científicas "exclusivas" extremadamente caras y de políticas de acceso y distribución muy restrictivas.

Iniciado en los años 90 y siendo intensificado en los últimos años con proyectos como los *Science Commons*, el movimiento *Open Acces* — definido por tres declaraciones: la de Budapest (2002), la de Bethesda (2003) y la declaración de Berlin (2003)¹⁰ — se proponía que el conocimiento científico estuviese disponible *on-line* para todos. Los repositorios abiertos, las revistas de *open access* permiten una mayor colaboración en la comunidad científica y la apertura a la restante sociedad, no sólo para divulgación, sino para la comunicación de datos de la investigación de vanguardia, en sus procesos y resultados. Se trata de devolver el poder del saber a los científicos y a los ciudadanos frente a los modelos de negocio de las industrias. Sin embargo, no es sólo eso. Se trata también de una multiplicación de los editores (potencialmente cada ciudadano) propiciada por la revolución digital una vez que ha transformado el modo como se puede crear, utilizar, tener acceso, transformar y reutilizar la información¹¹. Una publicación de acceso abierto significa que el

lock up knowledge that should be available to everyone, especially future scientists.¹⁰ Secrecy can also make it difficult for the scientific community to verify research results.

⁹ <http://www.madrimasd.org/blogs/tecnocidanos/>

¹⁰ Suber, 2012: 7: "By "open access" to this literature, we mean its free availability on the public internet, permitting any users to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of these articles, crawl them for indexing, pass them as data to software, or use them for any other lawful purpose, without financial, legal, or technical barriers other than those inseparable from gaining access to the internet itself".

¹¹ "No es casualidad que hayan sido los científicos, al menos algunos de ellos, quienes hayan comprendido cuál es la fuerza disruptiva que los nuevos canales de comunicación pueden ejercer sobre los mecanismos de reproducción tradicionales: el movimiento Hard Blogging Scientist reclama la legitimidad de las nuevas plataformas de comunicación como laboratorios experimentales capaces de mostrar la evolución del trabajo científico

usuario es libre de leer, descargar, imprimir, distribuir sin barreras legales, financieras o técnicas¹².

Por tanto, el ciudadano, el legítimo heredero de los conocimientos generados en sociedad durante varias generaciones, debe ser beneficiario de la interacción colectiva y no una víctima. Por consiguiente, este conocimiento colectivo no teniendo un solo autor hará que todas sus derivaciones no lo puedan tener tampoco. Así, siendo de todos, el conocimiento no pertenece a nadie en exclusiva y debe ser puesto a la disposición de la sociedad.

Mientras crece la problematicidad de los conceptos de derechos de autor y de la propiedad intelectual en el contexto tecno-científico actual, el sector de las patentes gana un rápido crecimiento. Innumerables batallas legales emprendidas por asociaciones de autores o por oficinas de patentes contra los países subdesarrollados, universidades o entidades privadas son ampliamente conocidas (Bollier, 2009)¹³. Casos recientes como el de la Universidad Carlos III de Madrid y el de la Universidad de Barcelona muestran una batalla entre la comunidad universitaria española y el centro español de derechos reprográficos. Aunque se intente ocultar, existe una verdadera guerra jurídica, más fuerte que nunca planteada por la firme defensa de los intereses comerciales que impiden el uso público de los conocimientos con fines educativos y comunitarios. Por otra parte, los datos genéticos y algunos descubrimientos en la investigación biomédica están en riesgo de convertirse en propiedad privada y se pueden convertir en anti-comunes¹⁴ (Heller, 1999).

en abierto y, con ello, la posibilidad de generar e inventar mecanismos de reconocimiento alternativo, categoría que la academia niega todavía a los blogs, de la misma forma que el ISI rechaza todavía valorar en igualdad de condiciones a las revistas científicas digitales en abierto, generando de esa forma un círculo vicioso y pernicioso que aboca a los científicos a querer publicar, tan solo, en aquellos lugares cuyos supuestos índices de impacto son superiores” (Lafuente & Alonso & Rodríguez, 2013: 46).

¹² “What may sound like an arcane policy battle in fact has serious implications for ordinary Americans. The breast cancer patient seeking the best peer-reviewed articles online, or the family of a person with Huntington’s disease, can clearly benefit if they can acquire, for free, the latest medical research. Scientists, journalists, health-care workers, physicians, patients, and many others cannot access the vast literature of publicly funded scientific knowledge because of high subscription rates or per-article fees” (Bollier, 2009: 266).

¹³ Los Estados Unidos de América en tan sólo cinco años han pasado de 7 millones de patentes registradas hasta 8 millones, mientras que fueron necesarios 75 años para que lograr su primer millón (Sádaba & Domínguez, 2013: 35).

¹⁴ Michael Heller (1999) acuñó el término anti-común para designar aquellos bienes que no son accedidos, utilizados o mejorados precisamente porque son sobreprotegidos por los

Proyectos como el *SNP Consortium* y bases de datos como *PubChem*, o el *Cancer Biomedical Informatics Grid*, varios centros de investigación y otras organizaciones que comparten datos, aplicaciones de *software* y herramientas de investigación, son ejemplos de un nuevo modelo de la investigación científica que contrarresta la tendencia de monopolizar el conocimiento colectivo. Campañas entre los científicos, investigadores, estudiantes y lectores como *Research Without Walls* y *Open Access Pledge* invitan a los participantes a colaborar sólo en las revistas que publican en abierto. Una organización como la *Open Knowledge Foundation* apoya la publicación de información científica en formatos abiertos (*open data*) con el fin de debilitar las lógicas de las revistas en que los autores pagan para publicar y los lectores pagan por leer sin la libre circulación de ideas y de la cultura. Las licencias *Creative Commons*, por otra parte, utilizan la protección de los derechos de autor contra un modelo privatizado del conocimiento y permiten a los autores la elección del grado de apertura y libertad que quieren dar a sus obras ahora y en el futuro en cuanto a su acceso, modificación y redistribución.

Pero la batalla por una cultura libre es un largo camino obstaculizado de minucias. En dicha economía del conocimiento hay empresas que se dedican exclusivamente a la compra masiva de patentes con el fin de obtener un beneficio a partir de las infracciones posteriores (Lafuente & Andoni & Rodríguez, 2013). No hay la mínima ganancia productiva en esta acción ni la mínima contribución para la sociedad. El incremento de pequeñas ventajas en las vidas de personas que ya no tienen que preocuparse por sus necesidades inmediatas de supervivencia se superpone a menudo a la resolución tecnológica de casos extremos de vida o muerte en los países sub-desarrollados. La motivación se basa principalmente en el modelo lucrativo o no del mundo de los negocios. A modo de ejemplo, nos presenta Benkler el caso de los veinte mil jóvenes norteamericanos que pagan mucho más por medicamentos para el acné que un millón de africanos que cada año se mueren de malaria y que no tienen dinero para pagar por el tratamiento. La diferencia es que los norteamericanos, aunque en pequeño número, pueden pagar sumas abultadas por la resolución de problemas de menor importancia vital al tiempo que una gran mayoría perece

mecanismos de exclusión (patentes y derechos de autor) que restringen su acceso. En las ciencias biomédicas el autor señala el ejemplo de la competitividad y patentes excesivas que amenazan directamente la innovación y la mejora de los productos existentes en el mercado. Es el reverso de la tragedia de los comunes en que un recurso es sobreexplotado por falta de restricciones o normas que limiten la acción de los individuos. El exceso de restricciones o supuestas protecciones acaba por dañar la investigación científica, así como sus fines económicos de desarrollo.

porque sus necesidades inmediatas son técnica y políticamente despreciadas (Benkler, 2006: 303).

Conclusión o del paradigma de los comunes

El actual momento tecnológico presenta varias aporías que el capitalismo no puede resolver satisfactoriamente. La politización de la ciencia y de la cultura y su sumisión a la economía de molde neoliberal requieren una construcción alternativa, que será ante todo política también. Esta alternativa está ya en marcha en la cultura *open* y en la defensa de los bienes comunes, como son la cultura y el conocimiento que no siendo públicos o privados exigen la construcción de innovaciones sociales que permitan protegerlos.

El modelo tecno-científico actual precipita la defensa del común en el ámbito de la fantasía, en el peor sentido del término, pero todavía siguen ahí claramente bienes, servicios y relaciones que, amenazados de desaparición, no son exclusivamente públicos o privados. La preocupación por el común ha recibido un nuevo impulso con la publicación del *Governing the Commons* por Elinor Ostrom¹⁵, mientras que las reflexiones marxistas sobre la sociedad del siglo XXI han sido estigmatizadas en parte por la existencia del así denominado *comunismo real*.

Este miedo social del común se relaciona también con el capitalismo entendido como un sistema de brujería sin brujas que captura pensamientos y

¹⁵Elinor Ostrom investiga nuevas formas de organización social desde estudios empíricos que atestiguan modos de colaboración y gestión de los recursos entre las personas de una comunidad fuera de la abstracción privatización / nacionalización y de las metáforas habituales de comprensión de la acción colectiva. O sea, *La tragedia de los comunes* de Garret Hardin (1968); la lógica de la acción colectiva de Mancur Olson y el dilema del prisionero de la teoría de juegos. Pero Ostrom pone en duda que la acción racional según la cual si cada individuo persigue su interés entonces destruye los bienes comunes. Sostiene, además, que es posible un acuerdo institucional entre los individuos y la existencia de pactos de auto-restricción que permiten el disfrute de los beneficios colectivos a largo plazo. Se establece de este modo una congruencia entre reglas, condiciones y necesidades locales. Existen, por tanto, una implicación colectiva, mecanismos de monitorización, sanciones, procedimientos para resolución de conflictos y un mínimo reconocimiento de los derechos y deberes conjuntos. En 2007 Ostrom publicó el libro *Entendiendo el Conocimiento como Bien Común: de la teoría a la práctica*. En él se argumenta que el conocimiento debe dejar de ser un recinto amurallado con el fin de ser entendido como un bien socialmente compartido.

afectividades según un determinado modelo de saber (Pignarre; Stengers, 2004). Ahora es difícil concebir una forma de pensamiento que no sea absorbida por la dialéctica razón/infierno. En ese otro lado de la inexistente alternativa al capitalismo está el infierno, el impensable, o sea, los modos de vida no capitalistas. Hoy en día, las megaciudades del capitalismo son el testimonio de que la globalización no se basa en los ideales de equidad, democracia y comunidad. Si un bien común es un espacio de relación desmercantilizado, un bien material o inmaterial, se pueden encontrar varios ejemplos de comunes encontrados y generados en contextos a menudo inhóspitos y urbanos. En este espacio relacional prevalecen los valores de la colaboración y horizontalidad, siendo por ello que el bien común no tiene por qué ser un bien físico inmediatamente identificable; también puede ser una comunidad, sus prácticas y patrimonio simbólico. O, también una biblioteca digital, el aire, el folclore, una red de comunicación y participación en la comunidad, la creación y distribución del conocimiento.

Reconocer algo como común es en primer lugar admitir la diversidad de los fenómenos a los que se refiere, sus participantes, los valores culturales, su naturaleza, historia y también las desigualdades que se pueden generar en su uso y las consecuencias de su sobreuso. Se trata entonces de buscar modos más adecuados de su producción y gestión (Bollier, 2007). Lo común, se refiere a la condición innegociable de algunos bienes para los cuales la noción de propiedad merece ser reformulada o incluso anulada. Esos bienes son acompañados de valores sociales que deben mantenerse fuera del sistema de mercado o nacionalización en contra de las exigencias de crecimiento y con la escasez creada artificialmente. Tienen, por lo tanto, una economía social y moral propias ya que son bienes que se heredan en conjunto como comunidad y que deberían ser mantenidos libremente para las futuras generaciones (Weston & Bollier: 2013).

Desde los años 90, a las preocupaciones medioambientales se han añadido las preocupaciones sobre el patrimonio simbólico común de la humanidad. La polémica de los bienes comunes globales, en gran parte impulsada por Susan Buck, muestra que hay bienes y relaciones que no pueden ser comprendidos como recursos. Para designar este tipo específico de bienes algunos autores eligen el término *procomún* (Lafuente, 2007). El procomún puede ser, más allá de un bien, un espacio institucional o patrimonio simbólico donde se puede practicar una especie de libertad fuera de las restricciones aceptadas normalmente en sociedad como en el funcionamiento de una economía de mercado. Entre esos espacios y relaciones están la cultura, el conocimiento y la información que ya no se entienden sólo a partir de la innovación tecnológica o

del conocimiento privatizado. Ellos pertenecen antes que todo a la práctica de la libertad¹⁶. Hoy en día, después de la reflexión sobre los bienes comunes transitar desde lo natural hasta lo digital, especialmente con las contribuciones de Stallman (2004), Lessig (2005; 2009), Benkler (2003; 2006), Bollier (2007; 2009) y Boyle (2010), es necesario definir qué bienes comunes deben ser considerados inalienables y preguntarse si el mercado o la nacionalización, considerándoles activos, son las únicas o las mejores formas de gestionar estos bienes.

Internet en este contexto es un bien comunal por excelencia ya que su potencial está principalmente en lo no comercial y lo no excluyente (Benkler, 2006). A veces se crean aplicaciones que atraen nuevas formas de productividad económica como, por ejemplo, las relaciones P2P en la creación de conocimiento y expresión cultural. Sin embargo, como bien común y nicho de producción, modificación y distribución del conocimiento, Internet está sujeta a inúmeros procesos de apropiación y expropiación. Nuevos comunes generan nuevos cercenamientos.

Con la propuesta de un conocimiento libre presente en movimientos como el *Open Access*, el *Software Libre* y teniendo presentes movimientos antagónicos a la ciudad capitalista, es posible encontrar alternativas al paradigma de la privatización del conocimiento y de la sociabilidad actual. Sorprendentemente es por esta razón por la que tal cambio pueda ocurrir en el contexto de las ciudades contemporáneas (Sassen, 1991; Harvey, 2012).

Las recientes protestas de la población de Río de Janeiro, en el momento del mundial de fútbol muestran una periferia políticamente comprometida con la defensa de los derechos sociales de la comunidad. Son el testimonio de la cohesión para impugnar un aparato que los desagrega en el pasivo disfrute del espectáculo o por la despolitización del ciudadano por el paro. Movimientos anteriores como *Occupy* han permitido también colocar en la agenda política oficial problemas aportados por las multitudes en protesta. Se desconoce, sin embargo, hasta qué punto esta integración fortalece o suaviza el foco original de energía crítica.

De este modo, las megaciudades capitalistas no son sólo los lugares desde donde se toman las directivas de la globalización. Como en la metáfora de Harvey, no es en las tumbas grises de capitales que ha expropiado las facultades emocionales y creativas, sino en las arenas donde el *homo sacer* invisible y despolitizado puede emerger y jugar un papel alternativo a la exclusión sistémica de que es víctima. Hay que recordar, sin embargo, al igual que Harvey, los

¹⁶ <http://biblioweb.sindominio.net/telematica/yochai.html#tex2html1>

peligros de la cultura horizontalista frente a la fuerte jerarquía y organización sistémica del capital. La simple organización de desesperanzados e indignados de este orden mundial no es suficiente para combatir la apropiación de fuerzas que sacrifica la legislación internacional en el medio ambiente, en los derechos laborales y en las dinámicas culturales de cada región. Más bien, es en virtud de una retórica digitalista y horizontal como se impone el terreno post-ideológico al imaginario social contemporáneo. A través de ella, el mundo se presenta como el escenario universal de la interacción humana, en aparente respeto por la diversidad cultural. Los individuos, de este modo, se autoperceben sin lazos sociales o sin lugar propio en el edificio global (Zizek, 2009: 180)¹⁷.

Estos son *topoi* flexibles, intercambiables, disponibles y deslocalizables. A este fenómeno lo denomina Zizek como “culturización de la política”, una operación básica del liberalismo cultural. Esta supone la naturalización de las desigualdades según los modos de vida reconocidos como distintos e igualmente respetables (Zizek, 2009: 169). Esa diferencia es creada por la desigualdad y al naturalizarse se perpetúa un orden resultado no de características ontológicas sino de relaciones de fuerzas de dominación y exclusión. Al mismo tiempo que se naturaliza así un sistema violento e injusto, se cultiva la identificación paradójica y cínica con las víctimas. Esta violencia no tiene rostro o agente; es sistémica, anónima y es suavizada por el llamamiento a la caridad que tiene el consumo como motor finalmente¹⁸.

El conocimiento y la tecnología son ahora activos estratégicos para la manutención de estas desigualdades hechas simultáneamente sistémicas y naturales. Defender al ciudadano, no sólo como un usuario de la tecnología, sino como productor de conocimiento científico y heredero del conocimiento colectivo, implica un retorno a la cultura en cuanto campo simbólico conflictivo. Se trata así de renunciar a la funcionalización de la cultura y de identificar los

¹⁷ “Una lectura sintomática de carácter marxista puede demostrar con convicción el contenido particular que da el sesgo ideológico burgués a la noción de derechos humanos: los derechos universales son en realidad el derecho de los propietarios blancos a intercambiar y explotar en el mercado a los trabajadores y a las mujeres con total libertad, así como el derecho a ejercer la dominación política” (Zizek, 2009: 179).

¹⁸ Existen muchos ejemplos de productos que se promocionan destacando su contribución solidaria a una causa humanitaria sea en la lucha contra el hambre o contra la violencia doméstica. La extensión de la empatía aparente que se da con las víctimas, como si de una cristianización de la productividad se tratase, fomenta el mantenimiento y la producción de una multiplicidad de nuevas víctimas invisibles. En la compra de estos *productos solidarios*, se contribuye, en todo caso, al mantenimiento del propio sistema que los genera.

mecanismos que la vuelven más adiestrable en términos corporativos y económicos. Paradójicamente, la cultura libre siempre será un dominio conflictivo donde el que la usa y asiste es también aquel que reflexiona y ayuda a producir las condiciones desde las cuales es diseñado su uso o participación. Aquí la cultura no es un activo, entretenimiento o recurso, sino sobre todo práctica y ética de la libertad de compartir.

Bibliografía

- ANDERS, Günther & EATHERLY, Claude. (2003). *El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la consciencia*. Barcelona: Paidós.
- ANDERS, Günther. (2010). *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Trad. de Josep Monter Pérez. Valencia: Pre-textos.
- BARBER, Benjamin. (2004). *Democracia Fuerte. Política Participativa para una Nueva Época*. Trad. de Juan Jesús. Córdoba: Almuzara.
- BARBROOK, Richard, & CAMERON, Andy. (1995). *The californian ideology*. Consultado el día 4 de mayo de 2014 de la World Wide Web: http://www.alamut.com/subj/ideologies/pessimism/califIdeo_I.html
- BECK, Ulrich. (1998). *La sociedad del riesgo global*. Trad. de Jorge Navarro et al. Barcelona: Paidós.
- BENKLER, Yochai. (2003). *La economía política del procomún*. Consultado el día 10 de Mayo de 2014 de la World Wide Web: <http://biblioweb.sindominio.net/telematica/yochai.html#foot54>.
- BERRY, Wendell. (1977). *The Unsettling of America: Culture & Agriculture*. San Francisco: Sierra Club Books.
- BOLLIER, David. (2009). *Viral Spiral. How the Commoners Built a Digital Republic of Their Own*. New York-London: The new press.
- (2007). "Growth of commons paradigm". In OSTRUM, Elinor & HESS, Charlotte (Eds.). (2007). *Understanding Knowledge as a Commons. From theory to practice*. Cambridge-Massachusetts: MIT Press.
- BOYLE, James. (2010). *The Public Domain. Enclosing the Commons of the Mind*. Consultado el día 4 de mayo de 2014 de la World Wide Web: <http://yupnet.org/boyle/>
- BUCK, Susan. (1998). *The global commons. An Introduction*. Washington D. C.: Island Press.

- BUSTAMANTE, Javier. (2010). *Sociedad Informatizada. ¿sociedad deshumanizada?* Madrid: Gaia Ediciones.
- CASTELLS, Manuel. (2005). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red.* (vol. I). Madrid: Alianza Editorial.
- CHOMSKY, Noam. (2007). *El Nuevo Orden Mundial (y el Viejo)*. Trad. de Carne Castells. Barcelona: Crítica.
- EBENEZER, Howard. (1946). *Garden Cities of To-Morrow*. London: Faber and Faber.
- ECHEVERRÍA, Javier. (1995). *Cosmopolitas domésticos*. Barcelona: Anagrama.
- FEENBERG, Andrew. (2004). *Repenser la technique*. Trad. de Anne-Marie Dibon. Paris: Éditions La Découverte.
- FUKUYAMA, Francis. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- GORZ, André. (1999). *Reclaiming work. Beyond the Wage-based Society*. Trad. de Chris Turner. Cambridge: Polity Press.
- (1969). *Estrategia Obrera y Neoliberalismo*. Trad. de Felipe Saravia. México: Ediciones Era.
- HARVEY, David (2012). *Rebel cities From the Right to the City to the Urban Revolution*. London-New York: Verso Books.
- HELLER, Michael. (1999). *The Tragedy of Anticommons: Property in the Transition from Marx to Markets*. Michigan: William Davidson Institute.
- ILLICH, Iván. (1973). *Tools for Conviviality*. New York: Harper & Row.
- LAFUENTE, Antonio, & ALONSO, Andoni, & RODRÍGUEZ, Joaquín. (2013). *¡Todos sabios!* Madrid: Cátedra.
- LAFUENTE, Antonio. (2008). “Nube de tecnocidadanos”. Consultado el día 5 de abril de 2014 de la World Wide Web: <http://www.madrimasd.org/blogs/tecnocidadanos/>
- (2007). *Los cuatro entornos del procomún*. In *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*. N.º 77-78, 15-22.
- LESSIG, Lawrence. (2009). *El código 2.0*. Trad. de María Acuyo et al. Madrid: Traficante de Sueños.
- (2005). *Cultura Libre*. Trad. de Fabio Emilio Costa. Madrid: Creative Commons.
- MANOVICH, Lev. (2001). *The Language of New Media*. Cambridge and London: MIT Press.
- MORRIS, William. (1928). *Noticias de ninguna parte. O una era de reposo*. Buenos Aires: Editorial La protesta.
- MUMFORD, Lewis. (1997). *Técnica y Civilización*. Trad. de Constantino Aznar de Acevedo. Madrid: Alianza Editorial.

- (1961). *The city in the History, Its Transformations, and Its Prospects*. New York: Harcourt.
- OSTROM, Elinor. (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIGNARRE, Philippe, & Stengers, Isabelle. (2004). *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de Désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- PIKETTY, Thomas. (2014). *Capital in the Twenty-first Century*. Trad. de Arthur Goldhamer. Harvard: Harvard University Press.
- RENDUELES, César. (2013). *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing.
- RUSKIN, John. (1989). *The Seven Lamps of Architecture*. New York: Dover.
- SÁBADA, Igor, & DOMÍNGUEZ, Mario. (2013). “Dominio público, bien común y Propiedad Intelectual”. In Sádaba et al. *La tragedia del Copyright. Bien Común, propiedad intelectual y crisis de la industria cultural*. Barcelona: Virus editorial, pp. 7-96.
- SASSEN, Saskia. (1991). *The Global City. New York. London. Tokio*. New Jersey: Princeton University Press.
- SMIERS, Joost. (2006). *Un mundo sin copyright. Artes y medios en la Globalización*. Barcelona: Gedisa. g
- STIEGLER, Bernard. (2006). *Mécréance et Discrédit. L’Esprit Perdu du Capitalisme*. Paris: Galilée.
- STALLMAN, Richard M. (2004). *Software libre para una sociedad libre*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- SUBER, Peter. (2012). *Open Access to the Scientific Journal Literature*. Consultado el día 5 de abril de 2014 de la World Wide Web: <http://legacy.earlham.edu/~peters/writing/jbiol.html>
- VIRNO, Paolo. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Trad. de Adriana Gómez et al. Madrid: Traficante de Sueños.
- WESTON, Burns, & BOLLIER, David. (2013). *Ecological Survival, Human Rights, and the Law of Commons*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZIZEK, Slavoj. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Trad. de Antonio José Anton Fernández. Barcelona: Paidós.
- (2005). *Bienvenidos al desierto del real*. Trad. de Cristina Vega Solis. Madrid: Akal.
- (1999). *El acoso de las fantasías*. Trad. de Isabel Vericat. México: Editorial siglo XXI.

Filmografía

ECKEHARDT von DAMM (prod.), & ARAU, Sérgio (dir.). (2004). *Un día sin mexicanos*, coproducción México-EEUU-España: Videocine.