

CONFERENCIA DE STEVE FULLER
2 de junio de 2011

Presentación de Steve Fuller

Elisabeth Simbürger

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Steve Fuller es un reconocido sociólogo y filósofo norteamericano, especializado en los estudios de ciencia y tecnología. A lo largo de su carrera, sus temas de investigación han recorrido desde la educación superior, la libertad académica y la importancia de la propiedad intelectual en la sociedad de la información, hasta los desafíos interdisciplinarios en las ciencias naturales y sociales, las consecuencias políticas de la nueva biología, la relación entre ciencia y religión, y el transhumanismo. Ahora, lo que une la extensa, ecléctica y muchas veces controvertida obra de Fuller es el paradigma de la *social epistemology*, campo que él ha contribuido a establecer y desarrollar.

¿Qué es la epistemología social?

El trabajo de Fuller reveló su impronta pionera hace veinticinco años con la fundación de la revista *Social Epistemology* (1987) y la subsecuente publicación de su primer libro bajo el mismo título (1988). Pero, ¿qué es específicamente la *social epistemology*? A diferencia de aproximaciones puramente filosóficas al estudio del conocimiento, el enfoque desarrollado por Fuller reconoce sus dimensiones sociales y económicas. La epistemología social es así un programa interdisciplinario de investigación empírica que se dedica a todas las cuestiones relacionadas a la producción, desempeño y validación del conocimiento en el mundo contemporáneo. En efecto, el énfasis fundamental está en comprender los modos de organización y disseminación del conocimiento, pues si bien su producción depende de personas equipadas con capacidades cognitivas similares, ellas poseen diferentes grados de acceso a las actividades de los demás. Esto abre a la epistemología social las puertas de todo aquel tema o fenómeno en que se ponga en juego la política del conocimiento.

Cuando en la actualidad la interdisciplinariedad deviene en tópico de moda en los campus universitarios, en la obra de Fuller esta constituye ya hace tiem-

po una exigencia práctica propia de la epistemología social: a saber, un diálogo permanente entre las ciencias sociales, las humanidades y las ciencias naturales. Por ello, él critica a los académicos que esencializan la interdisciplinariedad como la clave contemporánea para alcanzar resultados científicos. Para clarificar este punto, debemos considerar la distinción planteada por Fuller entre “buena” y “mala” interdisciplinariedad. La buena interdisciplinariedad sería fruto del trabajo de investigación mismo. Cuando los académicos se pierden en un entendimiento estrecho de la disciplina, la vista desde otras disciplinas les permite darse cuenta de la distancia que los separa del impulso epistémico original de su propia disciplina. El caso de la sociología es instructivo, pues la tendencia a su sobreespecialización, más que favorecer, ha limitado la práctica de pensar interdisciplinarmente, tal como la promovía el fundador de la sociología, Auguste Comte. Por otra parte, la mala interdisciplinariedad es una exigencia externa al trabajo académico. Esto ocurre con los fondos públicos y privados que promueven trabajo en equipos interdisciplinarios y evalúan el conocimiento académico bajo la noción de “relevancia”. A juicio de Fuller, lo que ocurre con frecuencia es que ese tipo de interdisciplinariedad es simplemente un eufemismo para la instrumentalización del conocimiento: investigadores de distintas disciplinas se juntan solo para solucionar un problema y luego volver a sus respectivas disciplinas.

Las contribuciones realizadas por Fuller desde el campo de la epistemología social han estado marcadas por cierta actitud: no tener miedo a cuestionar hechos científicos que usualmente son dados por sentado, ni tampoco a desafiar paradigmas populares que han alcanzado el estatus consensual de conocimiento *mainstream*. De ahí que la conducta académica de Steve Fuller calce bien con la figura de un abogado del diablo.

Tres ejes recientes de estudio

A continuación, me gustaría detenerme brevemente en tres temas que han marcado las publicaciones de Fuller en los últimos años: (i) ciencia, tecnología y sociedad, (ii) ciencia versus religión, y (iii) la universidad y su entorno.

Una de las ideas más difundidas en los campos de filosofía de las ciencias y de ciencia, tecnología y sociedad (CTS), refiere al carácter revolucionario que habrían tenido las ideas de Thomas Kuhn. En su conocido libro, *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times* (2001), Fuller desafía esta visión al sugerir que Kuhn tenía una concepción más bien conservadora de la ciencia y del estudio de su historia. A su juicio, la noción progresiva de “cambio de paradigma” de Kuhn compartía la tendencia en la cultura occidental de

esconder del público general los posibles efectos negativos producidos por el nuevo conocimiento científico. A ello se debería la división que Kuhn establece en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) entre una historia de la ciencia *para los científicos* y otra apta *para los historiadores*, cuyo resultado directo fueron las denominadas “guerras de la ciencia”. A partir de esta crítica, Fuller sostiene que debemos rechazar el énfasis de Kuhn en los paradigmas, a favor de una concepción de ciencia como un “movimiento social”. Fuller da continuidad a este argumento en *Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science* (2004). Aquí problematiza como injustificada la fama de la visión relativista de paradigmas de Kuhn, en comparación a la teoría de la falsificación de Karl Popper. Su opinión es que el dominio del primero habría tenido un impacto adverso en el campo de CTS.

Parte de las consecuencias se observan en la consolidación de dos tendencias en los estudios de ciencia, tecnología y sociedad, y que Fuller denomina: la “alta iglesia” de CTS, que cultiva la identidad disciplinaria de la CTS y sigue la línea de la escuela de Edimburgo, y la “baja iglesia” de CTS, que conceptualiza CTS como un movimiento social orientado a transformar la relación entre las ciencias y la sociedad. La crítica de Fuller estriba en el excesivo interés que sus colegas en CTS mostraban en la identidad académica propia de este campo de estudio –influidos por las objeciones provenientes desde los científicos– más que en jugar un rol activo en las políticas de las ciencias. Fuller ha cuestionado sobre todo el descuido de los investigadores en CTS por la dimensión moral y las implicancias normativas de su trabajo.

La eterna disputa entre Steve Fuller (epistemología social) y Bruno Latour (teoría del actor-red) sobre la significancia de la distinción entre lo humano y no-humano en las ciencias sociales ha sido emblemática para los estudios en ciencia, tecnología y sociedad. El debate entre ambos en Hong Kong en 2002, dejó más que claras sus posiciones: Latour defendiendo que no existe diferencia entre lo humano y las máquinas como dominios ontológicos separados, y Fuller argumentando que tal distinción es esencial para las ciencias sociales como base de justificación normativa de su proyecto.¹

Un segundo tema que ha capturado la atención de Fuller es la relación entre ciencia y religión, especialmente la polémica surgida en torno a la teoría de “diseño inteligente” y sus implicancias científicas, sociales y teológicas. En su reciente

1 El debate es documentado en el artículo “A strong distinction between humans and non-humans is no longer required for research purposes: a debate between Bruno Latour and Steve Fuller”, *History of the Human Sciences* 2003, 16, 2: 77-99. Ver también la intervención de Steve Fuller en el ciclo de conferencias “My Best Friend”, organizado por el *Centre for the Study of Invention & Social Process*, Goldsmiths College, Londres: www.csisonline.net/2011/12/21/my-best-fiend-lectures-fuller-oswell-recordings/

libro *Dissent Over Descent: Intelligent Design's Challenge to Darwinism* (2008), Fuller desafía el argumento darwiniano que sostiene que las ciencias (biológicas) no tienen nada que ver con la religión, para lo cual reconstruye la teoría del “diseño inteligente” como una religión con aspiraciones e influencia científica. Aunque el libro ha provocado reacciones positivas producto de la crítica a los límites que la ortodoxia evolucionista impone a la investigación científica, también ha sido cuestionado por el riesgo de simplificar las posturas tanto del darwinismo como del creacionismo. Con todo, Fuller ha continuado esta línea de trabajo en su más reciente libro, *Humanity 2.0: What It Means to Be Human Past, Present and Future* (2011), el que discute el modo en que las nuevas tecnologías y los avances en genética y neurociencia nos obligan a reconsiderar nuestro entendimiento sobre la condición humana como algo naturalmente dado.

Un tercer eje relevante en la obra de Fuller se refiere al rol que compete a los académicos como intelectuales públicos y a la relación que la universidad establece con sus entornos. Fuller ha mostrado una decidida inclinación personal hacia la extensión académica —desde su participación en los primeros congresos de ciberciencia en los años noventa—, así como una fluida y constante relación con los medios de comunicación, pues reconoce en ellos plataformas naturales para el despliegue de su enfoque de epistemología social. El significado de los medios de comunicación en el trabajo científico constituye uno de los pilares de su libro *The Public Intellectual* (2005), donde reflexiona sobre la responsabilidad de llevar la investigación académica más allá de las audiencias sobreespecializadas que constituyen el circuito de revistas y conferencias. El desafío es cómo los académicos son capaces de compartir su trabajo con el mundo público y elaborar respuestas adecuadas a una variedad creciente de temas con resonancia extra académica.

Es dentro de este contexto que Fuller ha estudiado los efectos que tienen, sobre la vida académica y el desarrollo de nuevas ideas, los cambios hacia la mercantilización y aseguramiento de calidad que han afectado a las universidades. Dos libros tratan estos temas: *Knowledge Management Foundations* (2002) y *The Sociology of Intellectual Life. The Career of the Mind in and around the Academy* (2009). Su diagnóstico es que la creciente dependencia y control económico del conocimiento desde fuera de las universidades pone en serio riesgo la autonomía intelectual que, al menos idealmente, define a estas instituciones. Es así como Fuller ha estado recientemente embarcado en el proyecto de desarrollar una teoría social del conocimiento adecuada para interpretar los desafíos que la profesión académica y la producción científica enfrentan en el siglo XXI.

Sobre el nuevo espectro ideológico del siglo veintiuno

En la siguiente conferencia Fuller defiende el argumento de la emergencia de una nueva forma en el espectro de identificación y discurso político, más allá de la tradicional polaridad izquierda y derecha. Históricamente, este espectro ideológico se origina después de la Revolución, en 1789, en la organización del parlamento francés, donde el partido de la Iglesia y de la aristocracia se encontraba al lado derecho del presidente y los políticos en favor de las grandes reformas a la izquierda. Aunque es común llamar a los conservadores “la derecha”, a los liberales “el centro” y a los socialistas “la izquierda”, la realidad de la vida política en la mayoría de las democracias contemporáneas sugiere que esta manera de conceptualizar lo político está quedando obsoleta.

Fuller propone desplazar esta terminología hacia dos tipos de actitudes que describen mejor los modos de orientación y acción en la vida política en las sociedades del riesgo: la *actitud preventiva* y la *actitud proactiva*. Si la primera descansa en la idea de que los riesgos erosionan la libertad, la segunda los ve como una estrategia necesaria en la búsqueda de lo posible. En este contexto, Fuller sostiene que el antiguo eje se reconfigura: los tradicionalistas y liberales se acercan a la actitud preventiva, mientras que los libertarios y tecnócratas son más afines con la actitud proactiva.

Fuller fundamenta esta hipótesis vía una genealogía de la dicotomía de la derecha y la izquierda, siguiendo distintas rutas de argumentación desde la teología hasta la filosofía de la ciencia y la sociología. En su forma original, el liberalismo era específicamente un movimiento anticlases, en contra de la idea de estatus hereditario. Sin embargo, el fracaso de las revoluciones liberales en el siglo XIX planteó el problema histórico y político de que el logro de la autonomía requería invertir en una organización social significativa. Fuller propone en la siguiente conferencia entender el neoliberalismo y el socialismo como descendientes directos de esa revelación, que interpretan de manera radicalmente opuesta.

Considerando el estilo, método y temas de trabajo de Steve Fuller, no sorprende que en el marco de la Cátedra Norbert Lechner haya elegido un tema tan controversial. Con todo, quienes recién se familiarizan con su trabajo encontrarán allí más de algún nuevo camino de interpretación y puntos para disentir.

La actitud preventiva y la actitud proactiva: genealogía del nuevo espectro ideológico del siglo XXI

Steve Fuller

UNIVERSIDAD DE WARWICK

El moderno espectro político de derecha a izquierda es consecuencia de la disposición de los asientos en la Asamblea Nacional francesa después de la revolución de 1789. A la derecha del presidente de la Asamblea se sentaban los partidarios del rey y de la Iglesia, mientras que a la izquierda lo hacían sus oponentes; el único punto de acuerdo entre ambos grupos era la necesidad de una reforma institucional. La distinción aprovechaba las ya arraigadas asociaciones culturales que relacionaban la diestra y la siniestra, respectivamente, con la confianza y la desconfianza, en este caso, en el *statu quo*. En retrospectiva, hay que destacar que esta distinción ha logrado definir alianzas políticas partidarias durante más de 200 años, absorbiendo tanto los grandes movimientos reaccionarios y radicales de los siglos XIX y XX. Pero la disminución de la participación de los votantes en la mayoría de las democracias de hoy en día sugiere que esta forma de conceptualizar las diferencias ideológicas puede haber quedado obsoleta. Algunos han llegado a sostener que las ideologías y los partidos son irrelevantes en un panorama político cada vez más fragmentado. Sin embargo, en esta conferencia argumentaré que, una vez que entendamos de qué se trataba el espíritu original de la vieja división derecha-izquierda, veremos que a ella le corresponde actualmente una rotación de 90 grados sobre su eje. En este contexto, voy a proponer lo *preventivo* y lo *proactivo* como los polos que definen, respectivamente, la nueva derecha y la nueva izquierda del emergente espectro ideológico del siglo XXI (Fuller y Lipinska, por publicar).

1. La teología política de la antigua división derecha-izquierda

Actualmente es común construir el espectro ideológico ubicando a los conservadores a la derecha, los liberales en el centro y los socialistas a la izquierda. El patrón resultante deja la impresión de que el individualismo metafísico asociado

al liberalismo sostiene desde el medio el espectro, mientras los extremos de cada lado son ocupados por colectivistas, cuya identidad grupal se basa en la familia o la raza (la derecha) o en la clase o el Estado (la izquierda). Sin embargo, esta interpretación por defecto, aunque tal vez correcta en algunos detalles, no es fiel al espíritu de 1789. En la Asamblea Nacional original, como ya se mencionó, el centro estaba ocupado por el *status quo*, y la cuestión que dividía a los dos lados era si la sociedad debía volver a enfocarse en las raíces históricas del *status quo* (que se habían corrompido en el pasado reciente) o si debía romper decisivamente con el pasado en busca de un sentido más progresista de autolegitimación. Fue en este contexto que las personas que pronto serían conocidas como “reaccionarios” se sentaron a la derecha, mientras que las personas que ahora consideraríamos “liberales” y “socialistas” se sentaron juntas a la izquierda.

Con el tiempo, y por razones que se analizarán más adelante, liberales y socialistas se distanciaron cada vez más, pero siempre como alternativas para romper con el *statu quo*. En términos generales, los liberales aspiraban a que las personas enfrentaran el futuro como agentes individuales de cuya sumatoria de decisiones emergiera un sentido general de dirección de la sociedad, ya sea definido en términos de gobierno de la mayoría o la cuota de mercado dominante. Por el contrario, los socialistas deseaban que las personas enfrentaran el futuro como un agente colectivo expresamente orientado a una dirección específica. Mientras que para los liberales la diferencia entre “progresista” y “reaccionario” está siempre en constante cambio –tal como los votos o los precios señalan cambios de dirección–, para los socialistas la diferencia se institucionaliza basándose en principios: las derrotas electorales se sustituyen por las purgas y las fallas del mercado por la expropiación. Dicho de otra manera, los liberales son antirealistas y los socialistas son realistas acerca del futuro, pero, a diferencia de sus colegas a la derecha del centro, ellos están de acuerdo en que el futuro –no el pasado– proporciona las bases para la legitimación de la sociedad. Pero esta no es exactamente la manera correcta para distinguir los extremos del espectro ideológico. En particular, lo que distingue a los liberales y los socialistas con respecto al futuro se basa en sus muy diferentes actitudes hacia el pasado, sobre todo cuando este no ha resultado a su gusto.

A primera vista, parecería natural interpretar la división derecha-izquierda de 1789 en términos de una orientación al pasado versus una hacia el futuro, pero en realidad *todas* las ideologías miraban al pasado en un aspecto crucial: para obtener una explicación adecuada de la naturaleza humana; en concreto, del potencial humano. Sin embargo, diferían en términos de cuánto ese potencial ha sido revelado en la historia humana real. Los sectores de derecha

creían que la mayor parte o la totalidad de ese potencial ya se había manifestado, de manera que los patrones de conducta de larga sobrevivencia eran los que valía la pena llevar adelante en el futuro. Los sectores de izquierda sostenían que solo una pequeña parte de ese potencial se había revelado, por lo que acuerdos sociales sustancialmente nuevos proporcionarían la oportunidad de revertir el estado de la situación. Fiel a la definición de Bismarck de la política como el arte de lo posible, bajo estas diferentes sensibilidades subyacen interpretaciones metafísicas alternativas de lo que es “posible”.

Los derechistas se aferraron a una interpretación de lo posible que habría resultado familiar a Aristóteles, y que se mantuvo en gran medida sin cuestionamiento alguno hasta el siglo XIV, con el trabajo del filósofo y teólogo inglés John Duns Scotus (1265-1308). Aristóteles efectivamente comparó lo posible con lo empíricamente probable, esto a su vez una explicación de lo “natural”. Contrariamente, los izquierdistas se valieron de la “semántica” más moderna de Duns Scotus que identificaba lo posible con lo imaginable, es decir, un estado de la situación lógicamente coherente pero aún no realizado. Teológicamente hablando, al cambiar el significado de lo posible desde aquello que se ha experimentado a lo que podría llevarse a cabo, Duns Scotus había, de hecho, elevado la humanidad desde animal superior a un aspirante a deidad (Fuller 2011, 2). En nuestros días, este punto no ha pasado desapercibido para los pensadores religiosos conservadores integristas que abogan por un resurgimiento “neo ortodoxo” del cristianismo (Milbank 1990). En este contexto, se acusa a Duns Scotus de haber combinado y radicalizado dos vertientes en la teología agustiniana: (a) Dios es (siempre) libre de crear cualquier mundo concebible; (b) hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios. A partir de estas premisas es entonces fácil concluir que tenemos la obligación de explorar esas posibilidades no realizadas (Funkenstein 1986, 2).

En ese caso, el hecho que en la Francia de 1789 la iglesia establecida continuara apoyando el *status quo* —una monarquía hereditaria, incluso después que se había demostrado su corrupción—, apareció como una afrenta para aquellos que creían que nuestro derecho divino nos hacía capaces de mucho más que simplemente perpetuar el legado de las generaciones anteriores. De hecho, los seres humanos pueden tener los medios necesarios para constituir un gobierno a partir de primeros principios, una especie de “segunda creación” esbozada en la teoría del contrato social del siglo XVIII, la que había sido puesta en práctica a gran escala solo unos años antes en la fundación de los Estados Unidos de América (Commager 1977). Esta mentalidad “escotista”, que marcó el punto en que la izquierda rompió definitivamente con

la derecha en la Asamblea Nacional Francesa, es característica de lo que más tarde llamaré el polo “proactivo” del emergente espectro ideológico. En efecto, esta mentalidad considera al sujeto “manso” del tercer verso del Sermón de la Montaña de Jesús –“bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra” (Mateo 5: 5)– para referirse al potencial no realizado de autogobierno de la humanidad (tal como se manifiesta en su estado actual de impotencia). Gran parte de la corriente “profética” en el cristianismo evangélico moderno deriva de esta interpretación.

La reinterpretación radical de John Duns Scotus de “lo posible” fue popularizada por el filósofo escolástico John Wycliffe (1320-1384), quien dio forma concreta al escolasticismo revisionista de su maestro al ordenar la traducción de la Biblia al inglés con el fin de liberar el potencial humano. Este proyecto finalmente recibió la aprobación real dos siglos después, con la publicación de la versión del rey Jaime I de Inglaterra a principios del siglo XVII (1611). El abogado del rey, Francis Bacon, compartía ese espíritu como afín al método experimental, el cual retrató célebremente como la extracción de los secretos de la naturaleza que de otro modo escondería para siempre (Fuller 2008, 2). Aunque se ha hablado mucho de la sospecha y abierta hostilidad hacia la naturaleza que refleja la sensibilidad de Bacon, quizá se entienda mejor como una actitud que ve en la naturaleza un reflejo de lo que los humanos más necesitan corregir o elaborar en sí mismos, dada la carga hereditaria del pecado original atada a nuestra naturaleza animal (Harrison 2007). Al introducir una forma de hablar que analíticamente separaba los atributos de Dios (por ejemplo, omnipotencia, omnisciencia, omnibenevolencia) de una deidad única, Duns Scotus había allanado el camino lingüístico para la visión de Bacon, que ahora se proponía como la nueva ciencia para la ascendencia política de Inglaterra. La innovación lingüística de Scotus hizo posible que los seres humanos pudieran aspirar a tener poderes divinos sin convertirse derechamente en Dios, con lo que permanecen en el lado correcto de la herejía religiosa (Brague 2007, 14). Por supuesto, los teístas tuvieron que sopesar una consecuencia cada vez más problemática –y secularizante en última instancia– del movimiento escotista: a saber, que los atributos divinos difieren de los humanos solo en grado y no en su tipo. Esto ha sido a su vez la base tanto para la lectura “literal” de la Biblia y como para la idea que la naturaleza puede ser leída como un libro escrito en código descifrable –por lo general matemático– (Fuller 2010, 5). En cualquier caso, la abstracción sutil pero sistemática de la función divina de la sustancia divina iniciada por Scotus desató enormes consecuencias que atraviesan la lógica, la física y la economía, dando lugar a una concepción de valor basada en

el intercambio eficiente de la energía, a medida que los seres humanos trataban de aproximarse a la capacidad de Dios para crear *ex nihilo* (Cassirer 1923).

Un factor que complicó la definición de la división original entre derecha e izquierda fue la aparición a mediados del siglo XVII de historias interculturales comparadas de la gobernabilidad, siendo la más destacada *El espíritu de las leyes* escrito por el Barón de Montesquieu (1748). El resurgimiento de esta línea de investigación en el siglo XVIII fue oficialmente interpretado como la actualización del trabajo iniciado por Aristóteles, adquiriendo un tono tanto de “derecha” como de “izquierda”. Los derechistas (por ejemplo, David Hume) concluyeron que la variedad de patrones de gobierno que había en el mundo entero demostraba la imposibilidad de aplicar un modelo universal de organización social. Después de todo, cada sociedad, fiel a la experiencia acumulada por generaciones habitando el mismo lugar, alcanzaría acuerdos sociales hechos a la medida. En el siglo XIX, las ideologías que ahora reconocemos tanto como “relativismo cultural” y “racista” –a menudo sin distinguir claramente una de otra– desarrollaron este enfoque, por lo general para promover una concepción del Estado basada en la “nacionalidad”. Por el contrario, los izquierdistas (por ejemplo, el Marqués de Condorcet) interpretaban la variedad de modelos de gobierno como realizaciones alternativas de un potencial humano universal, del que todos pueden aprender a medida que convergemos en una trayectoria progresiva común. Implícita aquí está la posibilidad de que la humanidad avance colectivamente aprovechando las oportunidades ya presentes en el pasado de algunas culturas, pero que aún no se han realizado plenamente o extendido lo suficiente (Fuller 2011, 1).

2. Derecha versus izquierda: concurso por el pasado para determinar el futuro

Como acabamos de ver, los sectores originales de derecha e izquierda discutían en gran medida desde la misma base empírica. La diferencia es que mientras los derechistas trataban la mera supervivencia de las prácticas sociales como autoevidente, haciendo hincapié en los costes de apartarse de ellas, los izquierdistas evocaban los beneficios que se habrían podido (y quizá todavía se podrían) acumular al perseguir versiones alternativas de prácticas conocidas. Esta diferencia puede ser vista como una versión política del “principio de incertidumbre” que rige a la materia en movimiento a nivel cuántico, de acuerdo a la formulación del físico alemán Werner Heisenberg: la derecha propugna una política de posición, la izquierda una política de impulso. La derecha sostiene que estamos donde debemos estar, mientras que la izquierda

presume que donde nos hallamos no es más que un estado en movimiento. Aquí está en juego lo que el filósofo analítico Nelson Goodman originalmente llamó “proyectabilidad”, la que calificó como el “nuevo enigma de la inducción”. Dicho en breve, ¿qué aspectos del pasado vale la pena proyectar hacia el futuro? La división ideológica original de 1789 ilustra claramente por qué la respuesta está lejos de ser evidente.²

Por un lado, los sectores de derecha practican una especie de inducción de “regla recta”, cuya presunción es que el futuro sigue la tendencia dominante en un sentido doble: dado nuestro conocimiento del pasado, tal tendencia es el curso más evidente de acción a la luz de la formulación más evidente de la situación. Por lo tanto, se deben ofrecer razones especiales para cambiar un curso de acción que se ha establecido sobre dichas bases empíricas y conceptuales (cf. Fuller y Collier 2004, 10). Este enfoque general, reconocido por Hume como nuestro hábito mental por defecto, es apropiadamente llamado “conservador”. En el texto de lógica más reputado a principios del siglo XIX en Gran Bretaña, el clérigo Richard Whately (1963) elevó este enfoque a un estado metafísico (y político) como modo de funcionamiento de la “razón natural”.

Por otro lado, los izquierdistas interpretan la tendencia dominante como una contingencia extendida que es reversible y que bajo condiciones adecuadas revela líneas alternativas de pensamiento y acción que han permanecido ocultas o suprimidas. La diferencia entre liberales y socialistas en este punto se ha centrado en si algunas de estas alternativas son, por así decirlo, “la verdad en el exilio”. En términos generales, los liberales dicen que no, los socialistas dicen que sí. Mientras que los liberales sostienen que en principio cualquier alternativa es realizable bajo las circunstancias adecuadas, los socialistas privilegian un número limitado –si no simplemente una– de esas alternativas como la que provee una auténtica realización del potencial humano (sin descartar, por supuesto, la necesidad de aplicar la fuerza para permitir su realización). Así, mientras que los liberales se han centrado en mantener siempre latente una capacidad para revertir cualquier régimen que sea dominante en el momento presente (por ejemplo, a través de elecciones periódicas, o el libre mercado), los socialistas se han concentrado en identificar el único régimen verdadero que vale la pena alcanzar ante la resistencia anticipada, mientras que trastoca los hábitos arraigados de pensamiento y acción.

Escondido detrás de esta división en la izquierda está el carácter dual de la deidad implicada en la revisión escotista del concepto de posibilidad antes

² Los jueces habitualmente se enfrentan a una versión de este problema, aunque en forma menos dramática, cuando seleccionan casos como precedentes para enmarcar el caso sobre el que deben fallar.

mencionado. Dios es el único ser que puede hacer lo que quiera y lo que hace es lo que quiere.³ La primera cláusula captura la aspiración liberal y la segunda aspiración socialista por la humanidad a la luz del hecho que esta fue creada en *imago Dei*. A partir de estos giros teológicos alternativos fluyen concepciones de justicia opuestas. Para los liberales, la justicia es una cuestión de juego limpio en el procedimiento, cualquiera sea el resultado, mientras que para los socialistas es una cuestión de llegar al resultado correcto, tal vez, por cualquier medio. El método de Rawls (1972) de un “equilibrio reflexivo” puede ser visto como un intento de reconciliar estas intuiciones en competencia –“la justicia de los medios” y “la justicia de los fines”– al servicio de un argumento trascendental para el Estado de bienestar.

A un nivel aún más profundo se encuentra una diferencia de interpretación metafísica del “potencial humano” que tanto liberales como socialistas acusan a los sectores de derecha de defraudar. Aquí es útil recordar la distinción entre dos conceptos inspirados en Hegel: la *sublimación* (*Sublimierung*) de Freud y la concepción más fiel de Marx de la *superación* (*Aufhebung*). La sublimación implica que la energía (libidinal) pasa a través de muchas formas sin llegar a perder su carácter original, mientras que la superación implica una transformación mucho más fundamental que solo puede comprenderse por completo una vez que la energía (de la fuerza de trabajo) alcanza su estado final de organización. Cada uno de estos conceptos capta el sentido que liberales y socialistas, respectivamente, dan al impulso del cuerpo político. Desde este punto de vista, el gran relato verdaderamente liberal del capitalismo es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber, título en el que el último término se presenta como una sublimación del primero. Aun más sublimación tiene lugar en el siglo XX a medida que el impulso productivista autotranscendente del protestantismo migra desde la fabricación de bienes de consumo al sentido de la identidad individual a través de lo que Thorstein Veblen memorablemente llamó “consumo conspicuo”.

Karl Popper (1957) notoriamente dio con la medida epistémica de la diferencia entre liberales y socialistas en términos de dos sentidos de “expectativa” que reflejan las diferentes actitudes que cada uno tiene hacia el futuro: la *predicción* y la *profecía*. La primera es la piedra angular del método científico (*qua* al propio principio de falsabilidad de Popper) y la segunda constituye la esperanza utópica que alimenta la política radical, tanto sagrada como secular. Así, el polo de la “predicción” pertenece al fragmentado sector de los ingenie-

3 La premisa oculta es que los “deseos” de la deidad son “deberes”, por definición de la supremacía de la deidad.

ros sociales, los cuales Popper prefiere, y el polo de la “profecía” refiere a los revolucionarios que justifican sus políticas en términos de destino histórico. Por un lado, los ingenieros sociales de Popper apuntan a mantener la política abierta al máximo hacia nuevas posibilidades, asegurando que cualquier curso de acción adoptado sea reversible a la luz de sus consecuencias. Por otro lado, los temibles revolucionarios ansían eliminar las alternativas de acción posibles que desviarían a la sociedad de alcanzar su estado ideal. Sin embargo, a pesar de sus marcadas diferencias, tanto predictores como profetas tienen una disposición positiva hacia el futuro, especialmente en el largo plazo. Además, ambos proporcionan la preparación mental para enfrentar decepciones particulares en el camino: los predictores anticipan el error corregible (encasillado como “ignorancia”), mientras que los profetas anticipan obstáculos superables (tipificados como “enemigos”).

En su época, la notoriedad de Popper surgió del cuestionamiento a las creencias científicas del materialismo “histórico” o “dialéctico” marxista. De hecho, puso de cabeza el punto de vista marxista, al argumentar que los mismos liberales que los marxistas despreciaban (bajo epítetos tales como “idealista”, “machiano” o “positivista”) practicaban una política verdaderamente científica, pues sometían sus pretensiones de conocimiento a pruebas imparciales, ya sea en las urnas o en el mercado. Aquí Popper tomó el estereotipo original de Max Weber del científico de mente abierta y el político orientado a objetivos, tal como aparecen en los dos grandes discursos “La ciencia como vocación” y “La política como vocación”. La contrastante presentación de Weber sobre cómo científicos y políticos lidian con el fracaso se proyectaba sobre orientaciones de acción más generales: *Wertrationalität* (“racionalidad acorde a valores”), que abarca tanto las prácticas científicas como religiosas, y la *Zweckrationalität* (“racionalidad acorde a fines”), que abarca tanto las prácticas políticas como las económicas.

Sin embargo, esta dicotomía es simplista. De acuerdo al estereotipo weberiano, al enfrentar el fracaso, el científico cambia de hipótesis mientras que el político sigue como si nada hubiera pasado. Pero aquí es importante comparar lo que es semejante entre ellos. Después de todo, el científico busca la verdad con la firmeza con que un político busca el poder. Por ejemplo, podemos ser partidarios de las elecciones como medio para seleccionar líderes, ya sea porque las elecciones obligan a la gente a pensar sobre el liderazgo de la manera correcta (*wertrational*) o porque son un medio eficaz para encontrar al líder correcto (*zweckrational*). La primera opción nos llevaría a exaltar las campañas y la votación como expresiones de virtud cívica, un bien político intrínseco,

independientemente de quién resultara elegido. En tanto, la segunda nos llevaría a pensar acerca de los medios más eficientes para alcanzar el propósito de un liderazgo efectivo, lo que puede incluir el llamado voto estratégico. Del mismo modo, podemos confirmar el criterio de Popper de falsabilidad, ya sea porque obliga a los científicos a pensar en sus hipótesis en un marco cognitivo crítico-racional adecuado (*wertrational*) o porque desempeña mejor la tarea de acercar a los científicos a la verdad (*zweckrational*). La primera opción nos lleva a centrarnos en la incorporación de la falsabilidad en la cultura científica, mientras que la segunda nos conduciría a buscar versiones más eficientes, si no derechamente sustitutos, de falsabilidad.

Pero la cuestión se puede abordar todavía con mayor sutileza: la falsificación no exige que el científico renuncie a la dirección general de su investigación una vez que se demuestra que su hipótesis es falsa; es decir, no abandona a la visión metafísica del mundo que lo motiva, la cual se extiende mucho más allá de lo que puede justificarse en términos de un paradigma disciplinario *à la* Kuhn (Agassi 1975). Por el contrario, el falsacionista reconoce que la realización del mundo anticipado por su metafísica requiere inevitablemente seguir una línea diferente de investigación empírica, una que incorpora elementos de su búsqueda anterior, pero ahora reorientada hacia resultados específicos diferentes. Más concretamente, la vida posmortem de una hipótesis falsificada no solo requiere evitar predicciones insostenibles en el futuro, sino que, sobre todo, incorporar el error como una guía para la construcción de una teoría más rica que sirva de base para nuevas hipótesis (cf. superación hegeliana), en contraposición a una reparación *ad hoc* que permitiría que la teoría avanzara como si nada hubiera pasado. Sin embargo, insistir en el abandono de la teoría negaría efectivamente el valor de la información de la falsificación: un exterminio forzado de pensamiento, si se quiere.

Todo esto no es muy diferente de un político que es flexible en cuanto a las tácticas, al tiempo que persigue una estrategia cuya continuidad no se frena por ningún contratiempo específico. Tal vez la diferencia clave con el científico es que el político tendría como objetivo dar a conocer solo las consecuencias autocumplidas –y no las contraproducentes– de su estrategia. Mientras que el reconocimiento público de un error es visto como señal de integridad en un científico, a menudo se toma como señal de incompetencia en un político.⁴ Sin embargo, científicos y políticos pueden aprender igualmente bien de

4 Las historias populares de ciencia y política tienden hacia el autoconveniente ocultamiento de todo salvo los fracasos más instructivos, de ahí la aplicación del término *whig* a ambos tipos de historias. Ver Brush (1975).

un error, aun cuando este último no lo diga abiertamente. En este contexto, vale la pena recordar la alta estima que los políticos ilustrados, y en particular los padres fundadores de Estados Unidos, tenían hacia la *hipocresía*: un estado de conciencia dividida que requiere que el político esté lo suficientemente seguro de su propia honestidad para autojustificar varios reveses de fortuna sin admitirlos públicamente (Runciman 2008). Lo más cerca que llega la ciencia a reconocer el valor de la hipocresía puede ser la distinción fuerte de Popper (1972) entre las *creencias* y las *teorías* que sostiene el científico. A Popper no le importan las creencias que tengan los científicos (en privado) siempre y cuando mantengan sus teorías (en público) abiertas a rendir cuentas ante pruebas evidenciales (Fuller 2007, 3).

Curiosamente, en la historia de la filosofía de la ciencia, esta fuerte distinción entre las propias creencias y las propias afirmaciones teóricas se asocia normalmente al “instrumentalismo”, una posición popularizada por los positivistas lógicos, quienes redujeron el contenido de la teoría científica a la evidencia que la sostiene; en ese sentido, una teoría convenientemente operacionalizada no es más que una máquina para generar evidencias. El instrumentalismo surgió hace poco más de un siglo por parte del físico católico Pierre Duhem (1969). Este había sido profundamente influenciado por la entonces reciente apertura, en los archivos del Vaticano, de los registros del juicio a Galileo, en los que estaba en juego la diferencia entre lo que se manifestaba directamente y lo que solamente podía deducirse dadas las creencias anteriores. La lección que Duhem sacó fue que, tanto para Galileo *como* para sus inquisidores jesuitas, la fe en Dios proveía una guía certera pero no directamente escrutable para su investigación. Sin embargo, al tratar de resolver esta creencia en términos de evidencia convenida (por ejemplo, el resultado de un experimento), cada uno logró mantener vivas sus respectivas creencias, a pesar de los inevitables reveses empíricos, y de una manera que podía informar a ambos lados. Esta lección fue especialmente útil en el ambiente político secular en la Tercera República Francesa del propio Duhem, donde el instrumentalismo funcionó como un freno a la conducción de la ciencia para determinados fines políticos.⁵

Sin embargo, las razones epistémicas de Duhem para, por así decirlo, la “hipocresía científica” no podrían ser más diferentes a las de Popper. Duhem mantuvo su teísmo en privado para proteger su capacidad de iluminar la investigación científica frente a teorías libremente elegidas que cada cierto tiempo están sujetas a la sobreextensión y la falsificación. Por su parte, Popper estaba más

⁵ Un duhemiano para nuestros tiempos es Bas van Fraassen (1980).

preocupado de que el curso de la investigación científica no fuera contaminado por creencias privadas sin criterios claros para ponerse a prueba públicamente. Para Duhem, la hipocresía encarnada en el discurso técnico de la ciencia que enmascara las creencias y los rituales de laboratorio era un seguro contra el escepticismo y el abuso de la ciencia por parte del partido político dominante; para Popper era un seguro contra el relativismo, así como contra la presión por el consenso dentro de la propia ciencia. Sin embargo, ni Duhem ni Popper se dieron cuenta que esta hipocresía podía tener lo que Jon Elster (1998) ha llamado, con un guiño a Benjamin Franklin, una “fuerza civilizadora” (Fuller 2000, 8; 2009, 4). En otras palabras, incluso si las propias creencias se mantienen en gran parte ocultas, la participación prolongada en la vida pública –ya sea en la política o la ciencia– puede sin querer servir para modificar esas creencias con el tiempo, aunque solo sea para minimizar cualquier sensación de disonancia cognitiva entre las caras públicas y privadas de los sujetos.

Este fenómeno es conocido como la *formación de preferencias adaptativas*, pero su interpretación exacta es discutible. El psicólogo social Leon Festinger y sus colegas desarrollaron este concepto para explicar cómo una secta religiosa que falsamente predijo el fin del mundo logró seguir predicando su evangelio (Festinger et al. 1956). Su trabajo dejó la impresión de que la secta había desarrollado un mecanismo de defensa –“limones dulces” como lo llamó Elster (1983)– que les permitió soportar la falsificación con un ajuste mínimo de sus creencias básicas. Sin embargo, un examen atento a los detalles del comportamiento de la secta sugiere que sus miembros participan en lo que los metafísicos llaman un análisis “modal” de sus creencias, es decir, la secta interrogó lo que era posible, imposible, necesario y contingente dentro de su sistema de creencias. Así, terminaron por atribuir su fracaso epistémico a características de sus creencias que no era necesario mantener para los propósitos de avanzar en su causa, al tiempo que querían explicar mejor su propia comprensión de la Palabra de Dios. Mientras que la autocrítica de la secta no apaciguó a sus opositores (que simplemente hubieran preferido que la secta desapareciera), esta sirvió para alinear las normas epistémicas de la secta con las de otras comunidades de fe. En efecto, el análisis modal generó anticuerpos intelectuales que fortalecieron la inmunidad del sistema de creencias de la secta. Puede haber una lección epistemológica más general aquí que entra en el polo “proactivo” del espectro ideológico emergente. Mientras que Popper acostumbraba identificar la ventaja evolutiva de la humanidad en términos de la capacidad de nuestras teorías para morir en vez de nosotros, destacando la distancia entre nuestras concepciones y nosotros mismos, puede ser que

nuestra tolerancia a la muerte de las teorías refleje nuestra capacidad para incorporar su aspecto vivo (cf. Fuller 2007, 3). Le da un nuevo significado a la máxima de Nietzsche: “Lo que no me mata me hace más fuerte”.

3. El principio preventivo

Como sostuve al principio, existe una división ideológica que podría reinventar la distinción derecha-izquierda para el siglo XXI: las actitudes *preventivas* versus las actitudes *proactivas* como principios de la formulación de políticas en relación al riesgo. En términos psicológico-sociales, el “enfoque regulativo” de las políticas preventivas está en prevenir los peores resultados posibles; en el caso de las políticas proactivas, está en la promoción de las mejores oportunidades disponibles (Higgins 1997). Metafísicamente hablando, la distinción puede captarse en términos de cómo los dos lados manejan la modalidad. Por una parte, los preventivos establecen una distinción muy clara entre el mundo real y los otros mundos posibles: una pérdida real no se puede compensar jamás por las posibilidades que de ese modo se mantienen abiertas. Para ellos, el valor perdido por la extinción de las especies no puede contrarrestarse aunque ello deje mayor espacio a los seres humanos para expandir sus vidas. Por otra parte, los proactivos son bastante explícitos acerca de su disposición a sacrificar una parte significativa de las condiciones actuales para permitir que el futuro permanezca abierto. Para ellos, incluso cuando las cosas resultan muy mal, es menos una pérdida rotunda que una experiencia de aprendizaje. En resumen, mientras que los preventivos consideran que tomar riesgos significativos es, en última instancia, corrosivo para nuestra libertad, cuyos límites ya están claros en el mundo real, los proactivos consideran que la toma de riesgos es necesaria para descubrir los límites de lo posible, lo que de ninguna manera se agota en lo que ya ha sucedido.

El principio preventivo es el más conocido de ambos, ya que figura cada vez más en la legislación ambiental y de salud. Se entiende normalmente como el juramento hipocrático aplicado a la ecología mundial: lo primero es no hacer daño. Un ejemplo de una medida preventiva que resulta familiar es la política de reducción de la reproducción humana como un medio para disminuir nuestra huella de carbono en el planeta: incluso si no resuelve la crisis ecológica actual, se ralentizarán sus efectos. Este principio cobró vida en la Alemania de comienzos del siglo XIX como *Vorsorgeprinzip*, de la mano de Georg Ludwig Hartig, cuyo trabajo sentaba las bases científicas para el sector forestal. Para Hartig, el principio de prevención implicaba que cada generación debía dejar los bosques en el mismo estado en que los encontró para la

generación siguiente, a través de una política concienzuda de reforestación de árboles cortados. Esta formulación persiste hasta nuestros días en una forma mucho más generalizada, a menudo presente en las propuestas de los partidos verdes para la definición de un gobierno justo en términos de permitir a las futuras generaciones vivir una vida por lo menos tan satisfactoria como la nuestra (por ejemplo, Read 2012).

Sin embargo, el origen del principio preventivo en el sector forestal evidencia sus discutibles supuestos normativos, entre ellos los siguientes: (a) un enfoque estacionario (es decir, sin una pérdida neta o *crecimiento*) hacia la sustitución de los bosques y los humanos; (b) la negación de que las necesidades y requerimientos actualmente satisfechos por los bosques podrían ser satisfechos por otros medios (quizá totalmente artificiales) en el futuro. Sin importar cómo se apliquen estos supuestos, sea de forma local o global, estos derivan su fuerza normativa de un sentido de naturaleza última que precede o sustituye el ingenio humano. De hecho, es por eso que, en la Declaración de Río de 1992 sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Estados Unidos insistió en caracterizar lo preventivo como un *enfoque* más que como un *principio*, ya que los estadounidenses pensaban que lo segundo habría introducido sobrepticamente un sentido de ley natural que era inapropiado para las negociaciones de políticas ecológicas internacionales (García 1996).

Desde el punto de vista de la historia de la economía, la lógica que alimenta al principio de prevención se asemeja menos a la del capitalismo moderno que a la de su predecesor en el siglo XVIII, la fisiocracia. Los fisiócratas, en su mayoría filósofos de la Ilustración francesa, ligaban la capacidad productiva directamente al carácter material de los aportes económicos —es decir, el número de árboles y seres humanos— en lugar de su producción efectiva. Por ejemplo, el valor derivado de un número determinado de árboles o seres humanos, que pueden (al menos en principio) producirse por algún otro medio más eficiente, y quizás incluso en ausencia de los árboles o humanos originales. En efecto, el carácter casi mágico del “trabajo” como una fuente de valor en la economía política clásica, desde Smith y Ricardo hasta Mill y Marx, se basaba precisamente en esta capacidad de transformar una forma de capital en una forma más eficiente, lo que evita la necesidad de recurrir al pensamiento preventivo del estado estacionario, o a sus versiones actualizadas y algo más liberalizadas: la “sustentabilidad” y la “capacidad de carga” (Jacob 1996). Sin embargo, la economía política clásica sufrió de dos puntos ciegos en relación al desarrollo del capitalismo —solo uno de los cuales Marx anticipó— que contribuyen a que el principio de prevención siga siendo relevante en la actualidad.

El primero es la relativa facilidad con que las formas naturales de capital se sustituirían por formas artificiales, particularmente la sustitución masiva del trabajo humano por el de la máquina, el que a su vez ha alimentado periódicamente ideas de que el propio cuerpo humano podría ser un excedente para las necesidades de una economía de óptima eficiencia tecnologizada. En ese caso, lo que fisiócratas y preventivos de hoy tomarían como la fuente del valor inviolable llegaría a ser bajo la lógica del capitalismo un residuo desechable. En este importante sentido, el capitalismo, a pesar de su reputación de ser “materialista”, es mucho menos respetuoso de la encarnación natural que los anteriores sistemas económicos, que solían incluir el manejo ecológico en sus atribuciones.

Sin embargo, Marx no previó un segundo punto ciego: que el ingenio del trabajo humano resultaría en la fabricación no solo de nuevos productos para la satisfacción más eficiente de las necesidades humanas actuales, sino también nuevas necesidades humanas que luego demandarían nuevos productos. En resumen, la economía política clásica subestimó la importancia de la publicidad que posibilitó la relativamente pacífica “gobernanza anticipada” del consumo, ya que los productores buscaron abrir nuevos mercados una vez que los antiguos se saturaron.⁶ Más en concreto, a medida que la penetración del “nexo del dinero” introducía las relaciones de intercambio en las fuentes más tradicionales de significado social, el sentido propio de identidad llegó a ser algo cuyo mantenimiento continuo y actualización se convirtió en una responsabilidad personal. Cuando el gran rival de Max Weber, Werner Sombart, utilizó por primera vez la palabra “capitalismo” en el título de un libro, en 1902, se refería a esta transformación (Grundmann y Stehr 2001).

Más de un siglo después, el resultado es que estamos inundados de productos cuya amenaza para el medio ambiente cancela cualquier aumento de eficiencia logrado en su producción. Aunque, como veremos más adelante, los proactivos pueden contrarrestar las versiones más moralistas de esta crítica al “consumismo”, en particular Michael Sandel, el escozor preventivo se mantiene ante la perspectiva de que una mayor productividad nunca recuperará adecuadamente los costes de una mayor producción. Un primer intento de respuesta proactiva ha aparecido en el llamado *Informe Hartwell*, elaborado por varios eminentes economistas y sociólogos, que no cuestionan el hecho de

6 De hecho, los marxistas pensaban, por el contrario, que la saturación inevitable de los mercados internos obligaría a los productores a ir al extranjero, dando por resultado último una sucesión de guerras imperiales.

un importante cambio climático a corto y mediano plazo, pero lo tratan como una oferta de oportunidades sin precedentes para las inversiones en energías innovadoras (Programa Mackinder LSE 2010).

4. El principio proactivo

El “principio proactivo” se originó bajo ese nombre como el título de un manifiesto redactado por el filósofo transhumanista Max More (2005), y fue aprobado por un congreso de pensadores de ideas afines en la “Cumbre del Progreso” de 2004, patrocinada por el Instituto Extropiano de Austin, Texas. El principio fue diseñado explícitamente como contrapunto al principio más conocido de prevención. La fragmentación y la desorganización del movimiento transhumanista –el Instituto Extropiano se disolvió dos años después de la cumbre– ha significado que el principio proactivo sigue siendo mucho menos conocido que su opuesto preventivo, a pesar de las crecientes críticas de este último.

La ocasión inmediata para *El principio proactivo* fue la aparición del Informe del Consejo de Bioética de George W. Bush, que entre otras cosas invocó la “ley natural” para pedir la prohibición del financiamiento federal para la investigación con células madre en Estados Unidos (Extropy Institute 2004). El informe sostiene que dicha tecnología necesita sacrificar muchos embriones en un proceso que en gran medida es de ensayo y error, y que, incluso cuando es exitoso, el procedimiento no puede garantizar que los órganos generados se comporten según lo deseado. Por lo tanto, una vez que la naturaleza especulativa del potencial de la investigación con células madre fue comparada con el conocido carácter destructivo de este tipo de investigación en la práctica, el consejo concluyó que la prohibición era necesaria. Para los proactivos, en cambio, no continuar la investigación con células madre significa asumir un riesgo político y económico mucho mayor, dado que una creciente población ya vive hasta una edad muy avanzada pero en condiciones que significan una carga cada vez mayor para la salud pública y la prestación de asistencia social (Fuller 2011, 3). Desde ese punto de vista, la investigación con células madre representa la puerta de entrada para lo que el biólogo molecular de la Universidad de Princeton –y abiertamente proactivo– Lee Silver (1997) ha llamado la “reprogenética”: una tecnología capaz en teoría de producir a pedido órganos en funcionamiento (“piezas de repuesto”), proporcionando así una importante plataforma para el lanzamiento de un programa creíble para la extensión indefinida de la vida saludable.

Tal vez la característica ideológica más innovadora de *El principio proactivo* fue el asociar esta prohibición con la política del principio de prevención. Tal como la referencia a la ley natural sugiere, el Consejo de Bioética de Bush

estaba poblado principalmente por conservadores, entre ellos varios clérigos, quienes adoptaron un horizonte moral ampliamente aristotélico que enfatiza el necesario arraigo de las convenciones en las actitudes y respuestas naturales al mundo (Briggle 2010). Estas personas no son compañeros naturales de los ecólogos, partidarios de la igualdad de las especies que defienden el principio de prevención y se piensan a sí mismos como ocupantes de la izquierda del espectro político, tal vez incluso a la izquierda de los principales partidos socialistas. Sin embargo, a pesar de estas diferencias políticas superficiales, ambos están de acuerdo en que el sentido de “naturaleza” que preexiste o trasciende la actividad humana establece límites importantes a lo que los humanos pueden esperar lograr. Además, ambos atan nuestro sentido de humanidad al reconocimiento de esos límites, ya sea que el reconocimiento se entienda como perder la gracia divina, nuestra mortalidad animal o, más simplemente, la absoluta finitud de nuestros poderes.⁷

Si los preventivos quieren reducir al mínimo la toma de riesgos, los proactivos definen la condición humana en términos de su capacidad para asumir, sobrevivir y avanzar en el riesgo, basándose en algún cálculo de costo-beneficio. A diferencia de Michael Sandel (2012), quien sostiene que gran parte de lo que confiere valor a una existencia humana bien vivida no puede estar sujeto a una matriz de costo-beneficio, los proactivos argumentan que el valor de un objeto o práctica no puede ser adecuadamente conceptualizado —y mucho menos evaluado como sobreestimado o subestimado— a menos que se le haya asignado un valor de cambio (o precio) dentro de una economía moral particular, donde las fluctuaciones pueden ser razonablemente consideradas similares a las del mercado. De hecho, no está claro cómo los marxistas hubieran sido capaces de distinguir si los trabajadores estaban siendo “explotados” si no hubieran operado con el sentido de un “salario justo”, especificado en términos monetarios, lo que a su vez implica que el valor del trabajo humano no es indeterminado ni tampoco infinito (Newey 2012). En este sentido, los proactivos retornan al fundamento filosófico que originalmente unió a las ramas “liberal” y “socialista” de la izquierda ideológica.

Hasta que Karl Polanyi (1944) comenzó a sembrar lo que hoy en día es la crítica “eco-socialista” de las *Actas de Cercamiento*, aprobadas por el Parlamento inglés en el siglo XVIII y que privatizaron gran parte de la campaña británica, las actas habían sido consideradas como una empresa relativamente

7 Michael Sandel es un teórico político contemporáneo que puede considerarse como la encarnación del nuevo ideólogo de la prevención. Enemigo infatigable del perfeccionismo y el utilitarismo, Sandel (2007, 2012) toma prestado de la tradición del derecho natural y del pensamiento comunitario y ecológico más moderno para fundamentar su visión del mundo.

exitosa aunque riesgosa para aumentar la productividad de la tierra: asignaban por ley la responsabilidad personal de su mantenimiento, lo que fue condición previa para los usos de innovación y las transferencias de propiedad que caracterizaron a la Revolución Industrial (McCloskey 1975). Ciertamente, liberales y socialistas diferían sustancialmente en el impacto de este desarrollo sobre las relaciones sociales. A mediados del siglo XIX, los socialistas llamaron a una “recolectivización” de los medios de producción, dado que la propiedad privada había comenzado a instalar nuevas jerarquías basadas en la clase, tan perniciosas como las antiguas que la burguesía afirmaba haber derrocado. Esto, a su vez, sirvió de base para las diversas revoluciones autodenominadas “comunistas” en todo el mundo durante el siglo XX. No obstante, estas revueltas conservaron el impulso proactivo. Así, Lenin no volvió al sentido rousseauniano de los “comunes” que había existido antes de la propiedad privada; por el contrario, convirtió las tierras de propiedad privada en personalidades artificiales llamadas “colectivos”. Estos funcionaban en gran parte como lo habían hecho los propietarios individuales, al tiempo que aprovechaban la percepción de una economía de escala y de una división racional del trabajo, ambos diseñados para incrementar la productividad y evitar la estrecha persecución del interés propio (Scott 1998, 5).

La búsqueda liberal del principio proactivo en el siglo XX fue más evidente en las doctrinas radicales de “riesgo, incertidumbre y beneficio” expuestas por Frank Knight (1921), el padre intelectual de lo que ahora se llama la “Escuela de Economía de Chicago”. Actualmente la Escuela de Chicago tiende a ser vista en términos de la forma que adquirió en la segunda mitad del siglo XX, a la luz de la influencia de Friedrich Hayek y Milton Friedman, a saber, una defensora incondicional de los derechos de propiedad en un mercado desregulado (Davies 2010). Debido a que la obra original de Knight es anterior al momento en que esas doctrinas políticas se volvieran inamovibles, nos provee la oportunidad para considerar una visión de mundo muy similar a la interpretación escotista radical de lo posible. En particular, Knight consideraba la economía desde la perspectiva del empresario, la persona que convierte lo “desconocido desconocido” en lo “conocido desconocido”, es decir, la “incertidumbre” en “riesgo”. El empresario es alguien interesado en la comercialización de un producto que no solo atrae a los compradores, sino también que establece un nuevo estándar para la demanda, tal como el automóvil lo había hecho con el transporte personal en la generación previa a Knight. Sin embargo, el empresario no sabe cuánto invertir para lograr el resultado deseado (o incluso si cualquier cantidad será suficiente), pero debe invertir algo. Si esa

inversión será “ganancia” o “pérdida” solo se sabrá después de los hechos, y por lo tanto no puede presupuestarse adecuadamente por adelantado: si se ha gastado demasiado se recibirá un beneficio, si ha sido muy poco una pérdida.

De hecho, fue por esto que el ministro de Hacienda de Austria, Eugen Böhm-Bawerk (1959) había sostenido, contra la teoría de Marx de la “plusvalía”, que el empresario tiene derecho a retener todas las ganancias y a no redistribuirlas a los trabajadores asalariados, puesto que a ellos se les pagaría incluso si lo que produjeran no lograra equilibrar el mercado. En efecto, la suerte de los trabajadores había sido protegida todo el tiempo, a diferencia de lo ocurrido con los empresarios. En este sentido, el empleo de mano de obra es visto necesariamente como una característica no innovadora de la iniciativa empresarial. La lógica escotista aquí consiste en que, si los costos son calculables antes de la inversión, entonces todo lo que se está haciendo es proyectar el pasado hacia el futuro sin explorar el potencial que aún falta por realizar. Además, el aprendizaje que resulta de la iniciativa empresarial, tanto fallida como exitosa, tiende precisamente en esa dirección, de tal manera que la incertidumbre se convierte en riesgo, y el empresario aventurero se convierte en un administrador de costos y beneficios. Así, el espíritu emprendedor está siempre obligado a colonizar nuevos espacios de incertidumbre, lo que, a juicio de Schumpeter (1942), alimenta las recurrentes burbujas de inversiones especulativas, cuyos efectos desestabilizadores devienen en un estado preventivo de bienestar social. Más allá de lo adecuado del pronóstico de Schumpeter, es claro que los empresarios tratan sus inversiones especulativas como una extensión material de la prueba de hipótesis, por medio de la cual descubrir los límites del mercado existente para una línea de productos se asemeja a descubrir los límites de la teoría dominante en un determinado ámbito de la realidad. En ese caso, la forma de organización del trabajo y el capital para producir un producto innovador es similar a la construcción de lo que Popper, después de Francis Bacon, llamó un “experimento crucial”.

La sola idea de tratar el mercado (o el Estado, en el caso del socialismo) como campo de pruebas científicas es indicativo del espíritu proactivo, y es completamente ajena al enfoque preventivo, cuyo llamado a la ciencia es igualmente poderoso. En este caso, se subrayan las incertidumbres existentes, no con miras a resolverlas a través de intervenciones experimentales, sino que, por el contrario, para frenar el ritmo y la escala de la innovación tecnológica. Aunque los preventivos se hacen llamar los “guardianes del futuro” (Read 2012), su tendencia a utilizar la ciencia de una manera tan abrumadoramente reactiva y crítica hace caso omiso de varios factores que en conjunto conspiran

(así lo creen los proactivos) para crear una “tormenta perfecta” para las generaciones futuras: (1) el aumento del conocimiento científico acerca de nuestra constitución material; (2) el debilitamiento del poder estatal sobre el bienestar de las personas nominalmente bajo su control; (3) la creciente voluntad del poder corporativo para tomar el relevo tras la retirada del Estado, lo que se extiende a la producción y distribución del conocimiento científico sobre nosotros mismos; (4) dada la naturaleza específica de la responsabilidad corporativa, no es claro que la humanidad sea capaz de alcanzar la realización del potencial de su especie en tales circunstancias; (5) además, somos tan adaptables como especie que si no tomamos una acción deliberada, bien podríamos caminar como sonámbulos hacia un futuro subóptimo.

Tal como sugiere el escenario anterior de “tormenta perfecta”, el principal obstáculo para la aplicación del principio proactivo proviene del creciente control corporativo sobre el conocimiento científico de la humanidad –incluyendo nuestra composición genética– bajo la forma de propiedad privada intelectual. Nuestra preocupación aquí se limita principalmente a las cuestiones de propiedad y disposición de esta propiedad intelectual. No hay duda que la escala y el alcance de la “gran empresa” han contribuido de manera significativa, especialmente en el siglo XX, a exacerbar las ambiciones científicas y las aspiraciones humanas, a menudo en medio de la oposición activa de la academia. Y sin duda gran parte de la investigación resultante –que abarca desde la biología molecular a la sociología organizacional– ha potenciado el bien público. El problema es que lo ha hecho solo como un subproducto del lucro, lo que en una economía del conocimiento relativamente desregulada puede conducir a la propiedad corporativa de las capacidades reproductivas del ser humano. Este escenario distópico fue retratado vívidamente en *Next*, la última novela que el popular autor Michael Crichton (2006) publicó antes de su muerte. En el epílogo de dicha novela, Crichton pedía que el Estado tomara medidas para la conservación de la reserva genética humana al declarar ilegal su control por parte de las empresas privadas.

Crichton, un libertario, lanzó esta propuesta en términos de la protección de la libertad individual. Sin embargo, el principio proactivo, aunque comparte muchas ideas libertarias, toma la protección de la libertad individual no como un fin en sí mismo, sino un medio para el cultivo de la “humanidad”, entendida como un ser cuya naturaleza es transformarse a sí mismo y al mundo.⁸ La

8 Esto, como hemos visto, está en fuerte contraste con los partidarios del principio de prevención, que suponen que “la naturaleza” establece una norma no negociable que nosotros y otros seres vivos, en última instancia, debemos acatar.

economía política que se requiere para este “cultivo” es una concepción totalmente renovada del Estado de bienestar. En lugar de la estrategia histórica del Estado de bienestar de simplemente desalentar la toma de riesgos (por ejemplo, al promover la “vida sana”), este nuevo Estado de bienestar proactivo proporcionaría un ambiente biosocial relativamente seguro para la toma de riesgos de vida calculados, a cambio de una recompensa, reparación o compensación a nivel personal, así como ofrecería una rica base de datos de la cual la sociedad puede beneficiarse a medida que los progresos de la ciencia se aceleran.

El fomento documentado de estos riesgos de vida puede justificarse en términos proactivos como la extensión de los deberes de la ciudadanía, al incluir la participación en “investigación científica”, la que actualmente se entiende como autorizada tanto para las instalaciones de investigación (por ejemplo, laboratorios) como para personas (es decir, autoexperimentadores). Este argumento ya está siendo utilizado por expertos en bioética que simpatizan con el transhumanismo (Chan et al. 2011). Dos precedentes en la historia de la política democrática se destacan aquí: (1) el deber del servicio militar como concomitante con el derecho a participar en la vida política (cf. tener voz y voto en el futuro de la investigación científica, en tanto que esta influye en la autotransformación de la humanidad); y (2) el logro de la alfabetización como una capacidad necesaria para ejercer tanto el derecho humano fundamental a la libre expresión y la obligación del Estado de rendir cuenta pública (cf. el registro continuo de las consecuencias y las respuestas a los riesgos que uno asume).

5. Conclusión: la rotación del eje ideológico

Como hemos visto, el grupo de los proactivos quisiera reinventar el Estado de bienestar como un vehículo para fomentar la toma de riesgos documentados, mientras que el grupo de los preventivos buscaría proteger el planeta a niveles de seguridad muy superiores a lo que el clásico Estado de bienestar fue capaz de proporcionar solo para los seres humanos, ni hablar del medio ambiente natural. Sin embargo, estas dos innovaciones al concepto moderno de bienestar sugieren, consideradas en conjunto, un rechazo del ideal clásico del Estado de bienestar en el que los seres humanos pueden procrear a voluntad en un mundo donde se garantiza una existencia segura a los hijos. A pesar de sus desacuerdos sustanciales, ambos polos del nuevo orden ideológico descartan esta posibilidad como una fantasía del siglo XX que solo se logró temporalmente en el norte de Europa durante unas pocas décadas después de la Segunda Guerra Mundial. Como es lógico, los líderes políticos y empresariales convencionales no se sienten del todo cómodos ni con el principio de

prevención ni con el proactivo, lo que ayuda a explicar su apego persistente a alguna versión de la antigua ideología de la brecha entre derecha e izquierda. Después de todo, los políticos preventivos quisieran la conservación del valor comercial por sobre el crecimiento, mientras que los políticos proactivos quisieran que el Estado animara a la gente a trascender las normas actuales en lugar de adherirse a ellas. Una empresa preventiva se vería como una versión en miniatura del Estado normativo actual, mientras que un Estado proactivo funcionaría como una empresa capitalista a gran escala.

La pérdida de relevancia política del clásico Estado de bienestar refleja una enorme transformación en la autocomprensión de la humanidad, aunque en dos direcciones diametralmente opuestas. Juntos constituyen la entidad autodividida que he bautizado como “Humanidad 2.0” (Fuller 2011). Ambas partes en esta autodivisión se alejan de la “Humanidad 1.0”, aquella entidad consagrada, por ejemplo, en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos (Fuller 2012). Los preventivos aspiran a una humanidad “sustentable”, lo que invariablemente significa traer menos de nosotros a la existencia, para que así cada uno tenga un menor impacto en el planeta. Los proactivos están felices de aumentar la población humana del planeta de manera indefinida ni más ni menos que como una serie de experimentos de vida, independientemente de los resultados. Así, los preventivos nos volverían a familiarizar con nuestros humildes orígenes animales, de los cuales nos hemos desviado durante demasiado tiempo, mientras que los proactivos acelerarían nuestra salida del pasado evolutivo —en algunas versiones, incluso de la Tierra, si tenemos éxito en la colonización de otros planetas. En cualquier caso, los sectores proactivos al menos buscarían hacer una reingeniería de nuestra biología, e incluso la sustituirían por completo con algún sustrato más duradero e intelectualmente superior.

En esta conferencia ya he sugerido maneras en que el eje ideológico está empezando a cambiar. Al combinar políticas que se basan tanto en la postura libertaria con respecto al individuo de la economía política clásica y la postura intervencionista del socialismo de Estado a la sociedad en general, los proactivos han comenzado a señalar un enemigo preventivo arquetípico, fácilmente identificable en Michael Sandel, que reúne una fuerte orientación normativa hacia la naturaleza con una política comunitaria. Karl Polanyi es razonablemente considerado como uno de los fundadores de este “socialismo preventivo”. Basó la ética redistributiva del socialismo menos en consideraciones abstractas de justicia universal, o en la eficiencia de las asignaciones de lo considerado históricamente normal, cuya violación tanto por el Estado

moderno como por el mercado moderno es luego invocada para explicar las sorprendentes desigualdades de recursos que existen en las sociedades actuales. Por otra parte, existe un aspecto liberal de la ideología preventiva emergente que solo puedo mencionar aquí. Es una especie de liberalismo que surge después de las fallidas revoluciones europeas de 1848 y se hace más pronunciado en la versión post 1918 de la Escuela Austriaca de Economía (Mises, Hayek, etc.). Es un liberalismo profundamente escéptico de la capacidad humana para controlar, o incluso cuantificar, procesos sociales de gran escala, restándole cualquier sentido al “aprendizaje colectivo” más allá de los acuerdos sociales que sobreviven en el transcurso del tiempo. Este liberalismo, aunque “libertario” en su nombre, es “reaccionario” en sus efectos (Hirschmann 1991).

Al comienzo de este trabajo afirmé que la división entre preventivo y proactivo tiene el potencial de desplazar el eje ideológico en noventa grados. La derecha se divide actualmente en tradicionalistas y liberales; mientras que la izquierda lo hace en comunitarios y tecnócratas. En el futuro, quiero sugerir, los tradicionalistas y los comunitarios formarán el polo preventivo del espectro político, mientras que liberales y tecnócratas formarán el polo proactivo. Estos serán la nueva derecha y la izquierda, o, mejor dicho, se ubicarán abajo y arriba. Un grupo estará arraigado a la tierra, mientras que el otro mirará hacia el cielo.

Referencias

- Agassi, J. (1975). *Science in Flux*, Dordrecht: Reidel.
- Böhm-Bawerk, E. (1959). *Capital and Interest: History and Critique of Interest Theories*, South Holland: Libertarian Press (original 1884).
- Brague, R. (2007). *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, Chicago: University of Chicago Press.
- Briggle, A. (2010). *A Rich Bioethics*, South Bend: University of Notre Dame Press.
- Brush, S. (1975). “Should History of Science Be Rated X?”, *Science*, 183: 1164-1183.
- Cassirer, E. (1923). *Substance and Function*, La Salle: Open Court Press (original 1910).
- Chan, S., Zee Y.-K., Jayson, G., y Harris, J. (2011). “‘Risky’ Research and Participants’ Interests: The Ethics of Phase 2c Clinical Trials”, *Clinical Ethics*, 6: 91-96.
- Commager, H.S. (1977). *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, Garden City: Doubleday.
- Crichton, M. (2006). *Next*, Nueva York: HarperCollins.
- Davies, W. (2010). “Economics and the ‘Nonsense’ of Law: The Case of the Chicago Antitrust Revolution”, *Economy and Society*, 39: 64-83.
- Duhem, P. (1969). *To Save the Appearances: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo* (original 1908), Chicago: University of Chicago Press.

- Elster, J. (1983). *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. (1998). "Deliberation and Constitution Making", Elster, J. (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 97-122.
- Extropy Institute (2004). "Extropy Institute's Vital Progress Summit Challenges President Bush's Bioethics Council Report", comunicado de prensa, febrero 19, www.extropy.org/summitpress.htm
- Festinger, L., Riecken, H., y Schachter, S. (1956). *When Prophecy Fails*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fuller, S. (2000). *The Governance of Science*, Milton Keynes: Open University Press.
- Fuller, S. (2007). *New Frontiers in Science and Technology Studies*, Cambridge: Polity Press.
- Fuller, S. (2008). *Dissent over Descent*, Cambridge: Icon.
- Fuller, S. (2009). *The Sociology of Intellectual Life*, Londres: Sage.
- Fuller, S. (2010). *Science: The Art of Living*, Durham/Montreal: Acum McGill-Queen's University Press.
- Fuller, S. (2011). *Humanity 2.0: What It Means to Be Human Past, Present and Future*, Londres: Palgrave Macmillan.
- Fuller, S. (2012). *Preparing for Life in Humanity 2.0*, Londres: Palgrave Macmillan.
- Fuller, S., Collier, J. (2004 [1993, Fuller]). *Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- Fuller, S., Lipinska, V. (por publicar). *The Proactionary Imperative*, Londres: Palgrave Macmillan.
- Funkenstein, A. (1986). *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton: Princeton University Press.
- García, S. M. (1996). "The Precautionary Approach to Fisheries", *FAO Technical Fisheries Papers*, 350. www.fao.org/docrep/003/W1238E/W1238E01.htm#ch1
- Goodman, N. (1955). *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge: Harvard University Press.
- Grundmann, R., Stehr, N. (2001). "Why Is Werner Sombart Not Part of the Core of Classical Sociology?", *Journal of Classical Sociology*, 1: 257-287.
- Harrison, P. (2007). *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Higgins, E. T. (1997). "Beyond Pleasure and Pain", *American Psychologist*, 52, 12: 1280-1300.
- Hirschmann, A. O. (1991). *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge: Harvard University Press.
- Jacob, M. (1996). "Sustainable Development: A Reconstructive Critique of the United Nations Debate", tesis doctoral, Göteborg: Göteborg University Department of Theory of Science.
- Knight, F. (1921). *Risk, Uncertainty and Profit*, Boston: Houghton Mifflin.
- LSE Mackinder Programme (2010). *The Hartwell Paper: A New Direction for Climate Policy after the Crash of 2009*, Londres: London School of Economics, <http://eprints.lse.ac.uk/27939/>
- McCloskey, D. (1975). "The Economics of Enclosure", Parker, W., y Jones, E. (eds.), *European Peasants and their Markets*, Princeton: Princeton University Press, 123-160.
- Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory*, Oxford: Blackwell.
- More, M. (2005). "The Proactionary Principle", www.maxmore.com/proactionary.htm
- Newey, G. (2012). "I have £2000, you have a Kidney", *London Review of Books*, 34, 12: 9-12.
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press.
- Popper, K. (1957). *The Poverty of Historicism*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. (1972). *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Read, R. (2012). *Guardians of the Future*, Weymouth: Green House Publications, www.greenhousethinktank.org/files/greenhouse/home/Guardians_inside_final.pdf

- Runciman, D. (2008). *Political Hypocrisy*, Princeton: Princeton University Press.
- Sandel, M. (2007). *The Case against Perfection*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sandel, M. (2012). *What Money Can't Buy*, Nueva York: Farrar, Straus & Giroux.
- Schumpeter, J. (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres: Allen and Unwin.
- Scott, J.C. (1998). *Seeing Like a State*, New Haven: Yale University Press.
- Silver, L. (1997). *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*, Nueva York: HarperCollins.
- Van Fraassen, B. (1980). *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press.
- Whately, R. (1963). *Elements of Rhetoric*, Carbondale: Southern Illinois University Press (original 1828).