

El sentido político del *software* libre frente a la privatización contemporánea del conocimiento

Ariel Fazio

Universidad de Buenos Aires (Argentina)
E-mail: arielfazio@filo.uba.ar

Resumen: Con la creciente incidencia del trabajo inmaterial y de la propiedad intelectual en el aparato productivo, el Movimiento Software Libre se ha presentado como caso paradigmático para buena parte de la teoría política contemporánea que busca problematizar la estructuración que adquiere el capitalismo en la actualidad. Teniendo en cuenta estos planteamientos y partiendo de la tensión entre las iniciativas Software Libre y Código Abierto, se procura indagar en los sentidos políticos que expresaría el *software* libre como forma de producción de lo común: desde los conceptos fundantes de propiedad, comunidad y libertad, se lo propone como un contraejemplo posible y eventualmente disruptivo de una organización productiva basada en los principios de la privatización y la exclusión.

Palabras clave: *software* libre, comunidad, propiedad intelectual, trabajo inmaterial.

Abstract: With the increasing incidence of immaterial labor and intellectual property in the production system, the Free Software Movement has been presented as a paradigmatic case for much of contemporary political theory that seeks to problematize the structure that capitalism is acquiring today. Given these approaches and considering the tensions between Free Software and Open Source, we seek to investigate the political sense that Free Software expresses as a case of production of the commons: from the founding concepts of property, community and freedom, we propose it as a possible and eventually disruptive counterexample to an economic organization mainly based on the principles of privatization and exclusion.

Keywords: free software, community, intellectual property, immaterial labor.

1. Introducción

A la par de la creciente incidencia del trabajo inmaterial en el aparato productivo, la tendencia en los últimos años ha sido hacia la constitución de legislaciones que consideran la propiedad intelectual de la misma manera que la material y, por lo tanto, hacia una concepción de la propiedad en sentido tradicional, es decir, como derecho exclusivo de su propietario. Esta tendencia, que más de una vez se ha traducido en fuertes presiones corporativas,¹

ha llevado a hablar de un movimiento de «nuevos cercamientos» para denotar lo que estaría ocurriendo en el ámbito de las políticas públicas a nivel global (Boyle 2003: 37). Así como en el siglo XV comenzó en Inglaterra un proceso de privatización de la tierra considerada hasta entonces como bien común, las nuevas legislaciones parecen impulsar en la actualidad un creciente proceso de privatización del conocimiento (Moulier-Boutang 2004: 107).

En efecto, los derechos de propiedad intelectual que se vienen acordando desde la década de 1980

1. Peter Drahos ha afirmado que “la historia de la propiedad intelectual es una historia de coerción, pero es una coerción económica antes que militar” (Drahos 2009: 53) al mostrar cómo el ADPIC (Acuerdo de los Derechos de Propiedad Intelectual

relacionados con el Comercio) de la OMC fue resultado de años de múltiples presiones bilaterales por parte del gobierno de Estados Unidos, ejercidas a través de una exitosa estrategia de asociación de la política internacional en propiedad intelectual a la política comercial. Sobre esta cuestión, véase Drahos y Braithwaite (2007) y Drahos (2009).

habilitan la apropiación de investigaciones cada vez más básicas y “por encima de la innovación propiamente dicha, en dominios que hasta entonces eran de competencia de los saberes públicos y de la publicación en las grandes revistas científicas” (Pestre 2005: 96), estableciendo nuevos vínculos entre la producción científico-tecnológica y el aparato productivo y redefiniendo el modo en que aquella se concibe.

En este contexto, el movimiento del *software* libre ha resultado de especial interés para la teoría política contemporánea, siendo analizado como un caso paradigmático no sólo de las nuevas formas de producción inmaterial sino, antes bien, de otra lógica posible para la producción y distribución de los bienes inmateriales.² El hecho de que se constituya desde una organización no fundamentalmente jerárquica y movilizadora por motivaciones no principalmente pecuniarias quizás contribuya a explicar este interés, al menos en cuanto le permite distinguirse en el marco de las relaciones capitalistas de producción. Sin embargo, quizás su característica más distintiva en términos políticos refiera al hecho de que pareciera constituirse como un elemento disruptivo o, mejor, como un contraejemplo a la organización productiva propiamente capitalista.

En las líneas que siguen, la tensión entre *software* libre y código abierto proveerá una excusa para la exploración de esta idea, que —como veremos— irá más allá del caso propuesto, no sólo por incluir a esferas más amplias como la producción de ciencia y hasta la producción económica en general, sino por interpelar directamente a conceptos filosófico-político fundantes como lo son los de propiedad, comunidad y libertad. A este fin, se transitará una breve historia del *software* libre para, desde allí, identificar y exponer los principios que la motivaron y moldearon, poniéndolos en correspondencia con algunos aportes teóricos que, a nuestro entender, permitirían construir una perspectiva alternativa al proceso de “propertización” contemporáneo.

2. Historia y sentido del movimiento de software libre

Durante la década de 1960, casi todo el *software*³

2. Por ejemplo, el movimiento de *software* libre ha ocupado un lugar destacado en las últimas producciones de los teóricos del fin del trabajo (Rifkin 2014; Gorz 2010), en el autonomismo italiano (Hardt y Negri 2004, 2011; Virno 2003), en la corriente del «capitalismo cognitivo» (Moulier-Boutang 2004; Vercellone 2011) y en la del «decrecimiento económico» (Latouche 2009).

3. Un programa informático es un conjunto de instrucciones lógicas que se escriben en un lenguaje de programación, en lo que es un archivo de texto legible por humanos: el código fuente del programa. Este código fuente debe ser compilado —es decir,

era producido de forma colaborativa por la comunidad de usuarios, que básicamente estaba constituida por académicos e investigadores. El código fuente era distribuido junto con el *software*, y los usuarios solían modificarlo para arreglar errores de programación, agregar nuevas funcionalidades o adaptarlos a las propias necesidades. Y estas modificaciones, a su vez, eran redistribuidas sin mayores reparos.

Sin embargo, a fines de la década de 1960, con la evolución de sistemas operativos y compiladores, comienzan a acrecentarse los costos de la producción. La naciente industria del *software* empieza a competir con el *software* incluido en el *hardware* de los fabricantes, y en el año 1969 se realiza la famosa demanda «Estados Unidos contra IBM» por violación de las leyes antimonopólicas, donde finalmente se dictamina al *software* “atado” al *hardware* como anticompetitivo. A partir de este momento, una creciente cantidad de *software* comenzó a distribuirse únicamente a través de la venta comercial, lo que por supuesto constituyó un primer salto en el crecimiento de la incipiente industria.

En la década de 1970, la empresa estadounidense de comunicaciones AT&T distribuía las primeras versiones del sistema operativo UNIX sin costo para el gobierno y los investigadores académicos, pero sin permitir su redistribución o la distribución de versiones modificadas. Para fines de la década de 1970 y principios de 1980, la venta de licencias de *software* comenzó a ser una práctica rutinaria. El *software* comienza a verse como un activo importante, y por ende objeto legítimo de protección de los derechos de autor. Una muestra sintomática es la «Carta Abierta a los Aficionados» que Bill Gates hace pública en el año 1976. Partiendo de la distinción entre profesionales y aficionados, criticaba la práctica comunitaria de estos últimos, sosteniendo centralmente que lo que los aficionados creían que era compartir en realidad era robar.⁴ Dos ideas principales cruzaron la breve misiva: por una parte, que la remuneración que hasta entonces recibían los profesionales no era suficiente; por otra, que, siendo así, no habría suficiente incentivo para crear de manera eficiente programas de calidad. En otras palabras: la redistribución libre

traducido a un lenguaje binario de ceros y unos— para que sus instrucciones puedan ser ejecutadas por la computadora. La mayor parte del *software* comercial (por ejemplo, sistemas operativos como Microsoft Windows o Apple IOS) tiene su código fuente cerrado: el adquirente del programa lo recibe ya compilado, sin poder ver qué hay “dentro” ni cómo fue escrito (sólo puede ejecutarlo).

4. “Como la gran parte de ustedes, los aficionados, saben, la mayoría de ustedes roba *software*. El *hardware* se paga, pero el *software* es algo a compartir. ¿A quién le importa si se les paga a las personas que trabajaron en él?”. Puede verse una copia facsimilar de la carta en http://en.wikipedia.org/wiki/Open_Letter_to_Hobbyists [Consulta: 3 de mayo de 2017].

de *software*, modificado o no, atentaba contra el *software* mismo. Pero, aunque definitivamente en estos años va cambiando la mentalidad respecto a la producción de *software* en línea con el pensamiento de Gates, para principios de la década de 1980 los programadores seguían teniendo acceso al código fuente y mantenían todavía la práctica de modificar y compartir.

Richard Stallman cuenta este proceso a partir de su experiencia personal como *hacker* y programador. En el año 1971, comienza a trabajar en el Laboratorio de Inteligencia Artificial del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT). Las computadoras allí utilizadas (las PDP-10) funcionaban bajo un sistema operativo llamado ITS (Incompatible Timesharing System) que había sido escrito por los programadores del Laboratorio y, al igual que la mayoría de los programas de la época, era usado libremente. El uso no se distinguía realmente de la producción, y la comunidad de intercambio iba mucho más allá del espacio laboral. A comienzos de la década de 1980, las PDP-10 se vuelven obsoletas y se interrumpe su producción, a partir de lo cual el Laboratorio actualiza sus computadoras. Estas últimas contaban con su propio sistema operativo, y aunque el código fuente se seguía distribuyendo, su uso quedaba restringido por la firma de acuerdos de confidencialidad que impedían la distribución del *software* sin la expresa autorización del fabricante.

Estos hechos, que para Stallman significaban el fin de las comunidades cooperativas, resultaron en un punto de inflexión en su vida. En sus propias palabras, debió enfrentarse a un «dilema moral radical»:

Lo más fácil hubiera sido subirme al tren del *software* propietario, firmar acuerdos de confidencialidad y prometer no ayudar a mis compañeros *hackers*. Es muy probable que ahora me dedicara a desarrollar *software* publicado con cláusulas de confidencialidad, presionando así a otros para traicionar también a sus compañeros.

Podría haber ganado mucho dinero de esta forma, y quizás me hubiera divertido escribiendo códigos. Pero sabía que, al final de mi carrera, echaría la vista atrás y sólo habría contribuido a levantar muros para dividir a la gente, habría pasado toda mi vida convirtiendo este mundo en un lugar mucho peor.

(Stallman 2004: 22)

La alternativa era incierta, pero aun así decidió buscar una manera de revivir la lógica comunitaria de antaño. Tal vez, pensó, podría escribir “dos o tres programas” que motivaran un cambio. Así, en el año 1983 decide crear un nuevo sistema operativo de carácter libre compatible con UNIX (que en ese entonces era el sistema más usado) para lo cual publica un breve mensaje en varias redes arengando a otros programadores a participar del proyecto. Da entonces inicio al Proyecto GNU,⁵ cuyo principal propósito era la creación de *software* libre, entendiéndose por esto que: cualquiera debe tener la libertad de ejecutar el programa, con cualquier propósito (libertad 0); cualquiera debe tener la libertad para modificar el programa para adaptarlo a sus necesidades (libertad 1); cualquiera debe tener la libertad para redistribuir copias, tanto gratis como por un canon (libertad 2); cualquiera debe tener la libertad para distribuir versiones modificadas del programa, de manera que otros puedan beneficiarse con las mejoras (libertad 3).

En enero de 1984 Richard Stallman abandona su empleo en el MIT y comienza a escribir *software* GNU. Ya en aquella época un sistema operativo estaba constituido por numerosas partes además del núcleo: procesadores de comandos, ensambladores, compiladores, editores, gestores de correo, etc. En 1985 crea la Free Software Foundation para que funcione como marco institucional del proyecto, y avanza comunitariamente en la creación del *software* necesario para ese objetivo. Cinco años más tarde, el sistema GNU estaba casi terminado; sin embargo, aún faltaba una parte central para que se constituyera en un sistema operativo completo: el núcleo o *kernel*.

La solución llegó poco tiempo después, cuando en abril de 1991 un joven finlandés de 21 años llamado Linus Torvalds comenzó a trabajar en un núcleo compatible con UNIX al que denominó Linux. Luego de algunos meses lanzó un famoso mensaje en el grupo de noticias «comp.os.minix» convocando a otros programadores al proyecto. En diciembre de 1991, con el lanzamiento de la versión 0.11, Torvalds adopta la licencia GPL para distribuir Linux como *software* libre. Y no mucho después, en el año 1992, el sistema GNU se combina con el *kernel* Linux, dando como resultado un sistema operativo libre completo: GNU/Linux.

Actualmente, el *software* libre en general y GNU/Linux en particular constituyen una comunidad de miles de programadores, usuarios y variados contribuyentes. GNU/Linux se estableció como un sistema operativo robusto, seguro y estable, siendo el más utilizado por administradores de sistemas

5. GNU es un acrónimo recursivo de “GNU’s Not Unix” (GNU No es Unix), elegido porque si bien se sigue un diseño tipo Unix y es compatible con este, es *software* libre y no contiene código de Unix.

y en servidores, y con una creciente incidencia en organismos gubernamentales y en equipos personales. Así, mientras gran cantidad de programadores dejan sus creaciones a disposición de cualquiera que pueda interesarse en ellas, en general distribuyéndolas bajo una licencia libre a través de sitios *web* especialmente dedicados a ese propósito, GNU/Linux se convirtió en una alternativa real al monopolio del *software* privativo y de los sistemas operativos cerrados:

Linux es subversivo. ¿Quién hubiera pensado hace apenas cinco años que un sistema operativo de talla mundial surgiría, como por arte de magia, gracias a la actividad *hacker* desplegada en ratos libres por varios miles de programadores diseminados en todo el planeta, conectados solamente por los tenues hilos de la Internet? (Raymond 1997)

Ahora bien, que el *software* sea «libre» no quiere decir que deba ser gratuito. El término en inglés tiene una polivalencia que se presta a confusión: *free* significa tanto libre como gratuito; sin embargo, el *software* libre no necesariamente lo es, ya que —como se explicita en la libertad 2— puede distribuirse perfectamente por un canon. Pues bien, ante esta polivalencia, parte de la comunidad de programadores —liderada por Eric Raymond y Bruce Perens— decidió en 1998 abandonar el término «software libre» y cambiarlo por «código abierto» creando la Open Source Initiative.⁶ El inicio de esta vertiente se ubica un año antes, con la difusión de un escrito de Eric Raymond titulado *La catedral y el bazar* (Raymond 1997), en el cual recorre, a través de su experiencia en la creación colaborativa del cliente de correo electrónico Fetchmail, una serie de máximas y recomendaciones para el modelo de trabajo descentralizado con el que se llevó a cabo la creación del *kernel* Linux. Su punto de partida —y fuente principal de la influencia que ha ejercido Raymond sobre la comunidad de desarrolladores— es la distinción conceptual entre dos modelos organizacionales contrapuestos que van a entrar en disputa por su grado de eficiencia en la producción de *software*. Esta distinción es la que da el título al texto: por una parte, el «modelo de la catedral» que refiere a la organización productiva tradicional, donde una conducción centralizada dirige a un equipo jerarquizado para la consecución de una idea o diseño definido desde la cúspide; por la otra, el «modelo del bazar» que refiere a la nueva organización colaborativa y descentralizada, donde la cantidad de colaboradores se multiplica y los liderazgos se refrendan en la práctica.

6. En español, Iniciativa para el Código Abierto.

La idea principal de Raymond es que el «modelo Bazar» es mucho más productivo en los ámbitos que, como el de la producción de *software*, deben nutrirse de la capacidad creativa de una multiplicidad de colaboradores. Citando a Kropotkin, propone el “esfuerzo serio de muchas voluntades convergentes” frente al “principio del orden y disciplina”, ejercido a través de un reclutamiento basado en el entusiasmo de las comunidades de interés,⁷ como característica diferencial de un modelo de producción cuya potencia queda ilustrada con el surgimiento de un sistema operativo de primerísima línea (GNU/Linux) generado a través de un desarrollo abierto que recibe el aporte de miles de colaboradores de todo el mundo. En este sentido, podría decirse que el aporte de Raymond fue impulsar la idea de que la innovación real del *kernel* Linux no es de índole técnica sino social: una persona o un grupo de personas que planea todo por adelantado para luego, a puertas cerradas, llevar a cabo el plan bajo su propio poder, frente a un modelo donde la ideación está abierta a todos y cada paso en el desarrollo es puesto a prueba por el conjunto de los agentes interesados (Himanen 2002: 98).

De hecho, sobre el final de *La catedral y el bazar*, Raymond introduce una analogía entre el mundo de Linux y los sistemas biológicos o económicos de tipo adaptativo —el libre mercado o un sistema ecológico— donde la maximización de la utilidad de los agentes individuales “genera un orden espontáneo autocorrectivo más desarrollado y eficiente que lo que podría lograr cualquier tipo de planeación centralizada” (Himanen 2002: 98). Si bien traza una diferencia al indicar que el interés de los *hackers* de GNU/Linux no es económico “sino algo intangible como la satisfacción de su ego y su reputación entre otros *hackers*”, estableciendo una distancia en términos motivacionales respecto a otros campos —particularmente el económico—, la analogía realizada indudablemente contribuyó a acercar, compatibilizar y asociar los principios y formas de organización de las comunidades *hacker* a la lógica eficientista del mercado. Esto definitivamente contribuyó a darle al movimiento de *software* libre un manto de neutralidad ideológica, que podría pensarse importante para aumentar las fuentes de financiamiento o la cantidad de colaboradores; sin embargo, si —como creemos— efectivamente se inició en las últimas décadas una batalla política por la propertización intelectual, también pudo haber contribuido a perder más de una oportunidad de enfrentar conjuntamente esa tendencia.

7. “Linus [Torvalds], al ponerse exitosamente como vigía de un proyecto en el que el desarrollo es realizado por otros, y al alimentar el interés en él hasta que se hizo autosustentable, ha mostrado el largo alcance del «principio de entendimiento mutuo» de Kropotkin.” (Raymond 1997)

En efecto, el esfuerzo de la Open Source Initiative por resaltar los beneficios técnicos por encima de los éticos explica la separación y confrontación con el activismo de la Free Software Foundation. La principal diferencia entre ambas acepciones y organizaciones — *software* libre y código abierto— es que la primera se define desde una ética donde los conceptos de libertad y comunidad son centrales, mientras que la segunda lo hace desde un trasfondo más técnico, limitándose a expresar las condiciones que deben cumplirse para la distribución abierta de *software*.

Así, Richard Stallman resume que “los términos «*software* libre» y «código abierto» describen más o menos la misma categoría de *software*, pero implican cosas muy distintas acerca del *software* y sus valores”, por lo que a su criterio la ideología del código abierto supone un importante retroceso ya que, al afianzar la cuestión tecnológica y olvidar la cuestión ética, abriría la brecha para la cooptación del movimiento por parte de quienes anteponen “las ganancias económicas a la libertad, a la comunidad, a los principios” (Stallman 2004: 33). Claramente, el de la productividad —técnica y social— de la colaboración abierta es un fuerte argumento frente a cierto sentido común, construido a través de cinco siglos de hegemonía capitalista, por el cual la estructura empresarial y la gerencia del capital son los medios más eficientes para la maximización de los recursos productivos y la propulsión del desarrollo económico, tecnológico y social. Sin embargo, como puntualmente muestra la asociación que propone Raymond con las visiones más ortodoxas acerca del funcionamiento del mercado, la postura simplemente técnica u organizacional, no sólo contribuye a limitar el sentido verdaderamente subversivo del movimiento de *software* libre —dado por sus valores comunitarios antes que libertarios— sino que tiende a convertirse en un mero medio -técnico u organizacional- en función de una eficiencia cuya performatividad refiere fundamentalmente a los valores de la empresa y el mercado capitalistas.

Por el contrario, una de las cosas que marca el movimiento de *software* libre es que el problema del *software* privativo no es tanto el de su mercantilización como el de su privatización. Se habla de *software* privativo antes que propietario porque ambos se sostienen sobre el derecho de propiedad del autor, pero principalmente porque en el primer caso el autor decide establecer distintas formas de exclusión para las variadas relaciones posibles que el resto de la comunidad podrían entablar con el objeto —uso, distribución, conocimiento y obras derivadas. La eficiencia técnica, productiva e incluso social es un lugar de disputa en términos de la legitimidad del modo capitalista de producción, pero esta disputa puede —y suele— dirimirse de forma engañosa en

tanto que la vara de medida es la riqueza formal y no la material.⁸

Así como la creciente productividad no ha redundado en una organización racional de los recursos económicos —como lo muestran los altos costos que supone el aparato antiproduutivo—⁹ ni mucho menos en una distribución equitativa de esos recursos, la privatización de los bienes inmateriales responde igualmente a la acumulación como principio organizador de la esfera económica y clara meta subjetiva de los individuos que se mueven exitosamente en ella. En este sentido, la postura de Stallman es profundamente ideológica, sí, pero es precisamente en ese plano donde están jugándose en la actualidad los fines, los medios y los modos de la producción inmaterial.

3. La ética hacker: motivación y organización

Esta breve historia sobre el surgimiento del *software* libre da pie para introducir una cuestión de peso respecto a la lógica del capitalismo: la de la motivación subjetiva de la producción. El giro representacional que llevó a la constitución de la ética del trabajo se corresponde con la exposición de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde Max Weber muestra cómo se extrapolan los principios religiosos de la Reforma a la noción de trabajo que, incorporando el deber de la acumulación, reformula su carácter moral de acuerdo con los principios de la sociedad capitalista (Weber 1994: 209ss). Tomando este punto de partida, Pekka Himanen realiza en su libro *La ética hacker y el espíritu de la era de la información* (Himanen 2002) una contraposición entre las motivaciones tradicionales que se extraen de la obra de Weber y las propias de lo que se denomina «ética hacker», es decir, los principios morales que fueron caracterizando las motivaciones y relaciones

8. Seguimos aquí la definición de Karl Polanyi de una economía formal que refiere al mecanismo lógico que supone la maximización de la relación medios-fines y una economía material que refiere al abastecimiento de los medios materiales para la satisfacción de las necesidades (Polanyi 1994: 170). Cabe mencionar que la distinción, asociada al concepto de riqueza, se remonta tanto a la tradición marxista como a la economía clásica con la diferenciación entre valor de uso y valor de cambio y, en última instancia, a Aristóteles con la diferenciación entre economía (cuyo fin son los medios materiales para la vida plena) y crematística (cuyo fin es la producción de riqueza por la riqueza misma).

9. El aparato de antiproducción aparece como una instancia extraeconómica cuya función fundamental es la de “producir la falta donde siempre hay en demasía” (Lazzarato 2013: 177) evitando que el modo de producción alcance su propio límite al ampliarlo constantemente. Para la genealogía del concepto, véase Lazzarato (2013), Deleuze y Guattari (1995) y Baran y Sweezy (1976). Para un desarrollo del mismo en relación al problema de las nuevas mercancías inmateriales, véase Fazio (2019).

de los primeros grandes referentes de la industria del *software* y del desarrollo colaborativo.

La cuestión motivacional es una de las aristas ineludibles para entender la dinámica del capitalismo como sistema social, y es también en torno a ella donde se conjugan buena parte de las justificaciones sobre su eficiencia.¹⁰ Pues bien, en la descripción de Himanen la motivación psicológica ocupa un lugar de especial importancia ya que —en perfecta consonancia con los relatos de Richard Stallman y Eric Raymond— le permite caracterizar al hackerismo, que incluye a los colaboradores del desarrollo abierto del *software* libre, como un trabajo de tipo creativo que fundamentalmente se justifica por sí mismo. Siguiendo los cinco niveles de las necesidades descriptos por Abraham Maslow —en la base las necesidades psicológicas, las necesidades de sobrevivir; en el segundo nivel, la necesidad de sentirse seguro; en el tercer nivel, la pertenencia social y el amor; en el cuarto nivel, la necesidad de reconocimiento social; finalmente, en el nivel superior, la realización personal— identifica en esta última la principal fuente de motivación del *hacker*, contraponiéndola a la mera búsqueda de dinero y a la obligatoriedad del trabajo de la ética protestante. En otras palabras, en términos de la motivación subjetiva da a la ética *hacker* una base vocacional:

Existe una enorme diferencia entre escoger un campo de estudio o responder a un anuncio clasificado buscando maximizar los ingresos, y pararse a considerar primero lo que en realidad uno quiere hacer con su vida y luego sopesar cómo hacer que sea financieramente factible. Para *hackers* como Torvalds, el factor organizador básico de la vida no es el trabajo o el dinero, sino la pasión y el deseo de crear algo que sea, desde un punto de vista social, valioso. (Himanen 2002: 71)

Ahora bien, no parece una hipótesis descabellada pensar que para la mayor parte de la humanidad la cuestión del sentido de la vida y del trabajo se desarrolle más bien en los términos de una lectura hobbesiana de la base subjetiva de las relaciones mercantiles capitalistas, la cual se encuentra mediada por dos afecciones contrapuestas aunque sistémicamente complementarias: el ansia de riqueza,

10. El *Homo oeconomicus* se define, en efecto, por una racionalidad instrumental aplicada a la generación de riqueza formal, es decir, una maximización de la relación medios-fin donde el fin es la ganancia; como agente del mercado, provee a este último su pretensión de eficiencia, en tanto la persecución de la riqueza individual se traduciría en el aumento de la riqueza global.

o de poder, que representa la clase capitalista, y el miedo a la muerte que representa la clase trabajadora.

En efecto, poniendo entre paréntesis las profundas diferencias de clase, las distintas realidades nacionales y las múltiples motivaciones individuales, la hipótesis de Himanen contribuye a poner en discusión el sentido del trabajo y de la vida como un mismo problema, cuestión que no suele ser suficientemente considerada, ni en términos individuales ni sociales, en la sociedad capitalista. Para medir lo grave de la ausencia basta recordar que la filosofía misma se funda en torno a una idea de felicidad que, de los griegos en adelante, se vincula de forma indisoluble al problema vocacional.

Al mismo tiempo, el esquema de Maslow que toma Himanen no es fundamentalmente distinto a la división aristotélica entre la vida del placer, la vida política y la vida teórico-filosófica, tanto en términos de la jerarquización realizada según la cual la creatividad —o el libre ejercicio de las facultades más altas— se vincula a la mejor vida posible, como en términos de la oposición entre esta suerte de vocación sincera que es un fin en sí mismo y el interés puramente crematístico.

Sin embargo, en el contexto actual corresponde dar un paso más para pensar la creatividad no sólo como una cuestión individual sino social. En efecto, en la lectura de Himanen, ni el trabajo ni el ocio dejan demasiado lugar a la creatividad en su concepción weberiana (Himanen 2002: 165). Esto resulta especialmente problemático en el marco de un sistema cuya productividad tiende cada vez más a centrarse en dinámicas de tipo creativo, al punto que la actualización de la ética del trabajo se ha presentado como una necesidad sistémica. Y, ciertamente, algunos años después de la publicación del libro de Himanen se inició un proceso de incorporación de condiciones laborales favorables al trabajo creativo a las estructuras productivas y sociales hegemónicas.

Desde las escuelas nórdicas que pasan a programas educativos basados en la resolución de problemas, hasta las grandes corporaciones tecnológicas que dan lugar a un manejo aparentemente libre pero profundamente servil del tiempo y del ocio, pareciera que la adaptación de la empresa capitalista es cada vez más exitosa a la hora de subsumir las capacidades creativas. En este sentido, aunque pudiera ser correcta la afirmación de que ni el trabajo ni el ocio —concebidos ambos en los términos weberianos del protestantismo— dejan lugar a la creatividad, nada indica que esta no pueda incorporarse a las mismas estructuras que impulsó la ética protestante a través de nuevos lazos de servidumbre. Y, en efecto, lejos se está hoy de tramitar el problema del sentido vital en los términos en que,

por ejemplo, los planteó Aristóteles: ni una vocación libremente descubierta, ni libremente ejercida.¹¹

Empero, vinculada a la cuestión de la motivación de la producción se encuentra la de sus principios organizacionales, de forma que, por otra parte, Himanen identifica en la ética académica o científica el precedente histórico de la ética *hacker*, lo cual resulta especialmente adecuado en referencia al movimiento del *software* libre. Respecto a los aspectos organizacionales de la ética científica enumera los siguientes principios: que en general el punto de partida tiende a ser un problema o un objetivo que los investigadores encuentran interesante desde un punto de vista personal; que cada uno puede hacer uso, criticar y desarrollar soluciones propias para el problema u objetivo en cuestión; que el resultado final debe ser la cadena de argumentaciones o la información que ha llevado a la solución —en el sentido de que no basta publicar $E=mc^2$ sino que se precisa explicitar las justificaciones teóricas o experimentales relevantes. Por el lado de las obligaciones marca dos como fundamentales: que las fuentes deben ser siempre citadas y que cada nuevo aporte debe publicarse en beneficio de toda la comunidad científica (Himanen 2002: 81).

Y, en efecto, estas características se encuentran claramente emparentadas con las de la ética *hacker*, que tiene en la motivación vocacional, el desarrollo abierto y el libre acceso al código fuente los tres pilares fundamentales del desarrollo colaborativo. E igualmente emparentadas están las obligaciones, ya que tanto el plagio como el secretismo se consideran las más denigrables faltas que se pueden cometer. En resumidas cuentas, ambos modelos —el *hacker* y el científico— son abiertos, y por eso se contraponen con el modelo empresarial cuyo principal antecedente es, según Himanen, el monasterio, donde la autoridad establece la meta y escoge un grupo de personas determinado para llevarla a cabo, en general de forma cerrada y secreta (Himanen 2002: 88). Ciertamente, los acuerdos de confidencialidad, que incluyen tanto a los programadores como a los científicos que trabajan bajo estructuras empresariales, son una condición *sine qua non* para la privatización del conocimiento (es necesario excluir a posibles competidores), de la misma manera que el desarrollo centralizado lo es para su mercantilización (es necesario garantizar

la colocación de un producto vendible, y para esto los objetivos deben ser diseñados de antemano en función de las características de determinado mercado).

Pero la producción de conocimiento bajo la lógica empresarial no sólo se ejerce en contra de algunos de los principios fundamentales de la ética científica, sino que atenta contra la propia productividad de la actividad. Retomando el texto de Raymond, el «modelo bazar» potencia la productividad porque responde al interés de los programadores individuales (que eligen *motu proprio* en qué proyecto trabajar), pero también y fundamentalmente porque permite la reutilización del conocimiento, evitando que se tenga que empezar de cero o reinventar constantemente la rueda (por ejemplo, aunque eventualmente se terminó reescribiendo todo el código, el *kernel* Linux en un principio se basó en Minix). De aquí que se considere que es la ausencia de estructuras rígidas lo que hace a los modelos *hacker* y científico tan poderosos: “la genialidad de Linus [Torvalds] no radica en la construcción misma del *kernel* de Linux, sino en la invención del modelo de desarrollo de Linux” (Raymond 1997). En otras palabras, la innovación real del *kernel* Linux no es de índole técnica sino social, en tanto que inaugura una dinámica mucho más efectiva en términos de productividad.

Pero, de hecho, también es más que eso. El *software* libre expresa más patentemente que el código abierto una idea que se encuentra en la raíz de la ética científica: que la ciencia es una construcción comunitaria que sólo se puede expresar individualmente en el marco del acervo del conocimiento previo y coetáneo a cualquier aporte individual. El carácter social de la innovación, que pertinentemente explicita Gabriel Tarde¹² al reconocer que el «verdadero capital» es el conocimiento acumulado de la sociedad, se encuentra en la base de la producción científica, y es precisamente de este carácter social del que se nutren los desarrollos colaborativos. En efecto, la invención y la imitación van a aparecer como las únicas fuentes sociales de la riqueza y del valor, siendo las invenciones el origen de nuevos deseos y nuevas seguridades que luego se propagarán y distribuirán por imitación (Tarde 2001: 172).

11. En consonancia con la inquietud que el mismo Himanen plantea: “...hay razón para preguntarse por qué, pese a todos los avances tecnológicos, la jornada cotidiana se dedica de forma tan predominante a lo que se suele llamar ganarse el pan. Esa increíble evolución, ¿no debería elevarnos desde el nivel de la supervivencia hasta otros superiores? Tal vez lleguemos incluso a la conclusión de que el progreso general de la historia no se orienta a hacer nuestra vida más llevadera, sino a hacer cada vez más difícil ganársela.” (Himanen 2002: 70)

12. La necesidad de repensar el rol del conocimiento en relación al aparato productivo podría explicar la reciente introducción del pensamiento de Tarde a la teoría social, la cual se ha dado de la mano de teóricos como Bruno Latour o Maurizio Lazzarato, y que resulta especialmente pertinente para abordar algunas de las nuevas aristas abiertas por el trabajo inmaterial en la actualidad. Específicamente, la relación entre deseo y creencia como base del valor, la innovación como fuente de la riqueza y el papel de la moda en la formación del consumo son todas ideas que podrían ayudar a comprender la incidencia de los factores extra-económicos en la mercantilización contemporánea.

Tarde ilustra su importancia de la siguiente manera: si todo el capital material —casas, monumentos, materias primas, etc.— fuera destruido, pero quedando el recuerdo de los procesos de fabricación, sólo se perdería tiempo; pero si se mantuviera y se perdiera esa memoria, la humanidad retornaría sin dudas a un estado salvaje. Esta idea, de la cual Marx era especialmente consciente,¹³ no sólo permite dimensionar el carácter social de la producción humana, sino marcar que es ella, y no el capital, aquello que fundamenta y moviliza a la producción propiamente económica. Es precisamente por esto que Tarde ve en las invenciones el “verdadero capital” de la economía política, y en las imitaciones —la reproducción de los primeros productos de las invenciones— el “verdadero trabajo”; así, el capital material —es decir, el trabajo acumulado— termina apareciendo como una simple reserva auxiliar destinada a facilitar el empleo de los descubrimientos.¹⁴ Al entender lo absurdo de tener que «reinventar la rueda» a cada momento la iniciativa del código abierto hace propia la idea de que el conocimiento debe circular libremente; pero se trata de una apropiación que no deja de resultar tímida, porque no alcanza a dar el paso, que sí da el movimiento del *software* libre, de entender que el origen, los modos y los fines de la construcción del conocimiento parten de, se constituyen por y deben dirigirse a la comunidad misma.

4. La producción de lo común

En su libro, Himanen caracteriza a la ética científica en base al estudio de Robert K. Merton sobre el origen de la ciencia moderna, quien —a partir de la exigencia de que el conocimiento debe ser público— reconoce en el «comunismo» uno de los pilares de la práctica científica. En efecto, Merton identifica cuatro tipos de imperativos institucionales que, en conjunto, constituyen el *éthos* de la ciencia moderna: universalismo, comunismo, desinterés y escepticismo organizado. Ese segundo elemento, el «comunismo» —entendido en el sentido extendido de “propiedad común de los bienes”—, va a denotar la idea de que los resultados de la práctica científica son

producto de la colaboración social y que, por ende, deben ser asignados a la comunidad en su conjunto. En efecto, estos

constituyen una herencia común donde el aporte del productor individual es extremadamente limitado. A una ley o una teoría no le corresponde una posesión exclusiva para el descubridor y sus herederos, como tampoco derechos especiales de uso o disposición. La racionalidad de la ética científica reduce al mínimo los derechos de propiedad del conocimiento científico. (Merton 1973: 273)

Este comunismo del *éthos* científico se corresponde con la concepción institucional de la ciencia como una parte del dominio público, que a su vez se vincula con el imperativo de dar publicidad a los descubrimientos en torno a la cual se organiza la práctica científica. En efecto, el criterio de jerarquización de la ciencia moderna —la evaluación entre pares y el reconocimiento de la comunidad— requiere como condición necesaria esa publicitación. Pero además esa idea de comunismo se corresponde con una visión autorreferencial de la ciencia por la cual todo aporte es resultado del legado cultural que lo precede y rodea. La conocidísima frase de Newton, «si he logrado ver más lejos, es porque he subido a hombros de gigantes», ilustra precisamente este reconocimiento de la herencia cultural común como base de la producción científica.

Ahora bien, Himanen, influenciado por cierto desprestigio conceptual que dejó el socialismo real, va a criticar la elección de Merton como “desafortunada”, argumentando que la ciencia poco tiene que ver con “un poder de mando centralizado y la ética del trabajo” cuando el foco, en realidad, está puesto en la “transparencia y accesibilidad de la información” (Himanen 2002: 79). Pero la aclaración antedicha llega sólo después de afirmar que “el éxito capitalista sólo es posible mientras la mayoría de los investigadores continúen siendo «comunistas»”, lo que en sus propias palabras deriva en una paradoja ya que, dado que los espectaculares beneficios individuales tienen como fuente el libre acceso al saber científico, estos beneficios serían resultado del dilema ético de “recibir la información producida por otra persona al tiempo que se oculta toda la información producida por uno mismo” (Himanen 2002: 78). En este sentido, pareciera que la posición de Himanen —quien dicho sea de paso sigue la perspectiva del código abierto antes que la del *software* libre— simplemente adolece de la carga política del concepto.¹⁵

13. La producción en Marx es eminentemente social, y lo es en dos sentidos: colectivamente, en el sentido de producción junto con los contemporáneos, y transgeneracionalmente, en el sentido de producción desde los otros (las generaciones pasadas) y hacia los otros (las generaciones futuras). Esta doble relación se encuentra ya en los *Manuscritos del '44*, y persiste hasta *El capital* (Marx 1968: 130-1; 2005: 113-4; 2009: 455).

14. “Se puede considerar como el capital verdadero, esencial, radical, el conjunto de las invenciones, y ver en el capital material sólo una reserva auxiliar destinada a facilitar el empleo de los descubrimientos.” (Tarde 2001: 175)

15. Además de, obviamente, asociar ilegítimamente los caracteres

Y es que, en términos de la lógica empresarial, la reciprocidad sucederá siempre y cuando no atente contra la maximización de la rentabilidad, la cual —para los bienes producto del conocimiento científico— suele depender de una exclusión que está en el origen de la privatización de este tipo de bienes. Para entender esto, es necesario subrayar que no se trata simplemente de obtener una rentabilidad sino de poder maximizarla, es decir, no debe existir un límite a la ganancia que sea posible obtener. Así, por las características intrínsecas de los bienes inmateriales —no rivalidad, no exclusividad, costo de reproducción tendente a cero—, la única forma de que puedan constituirse como mercancías rentables en este sentido es introduciendo en ellos los caracteres de los bienes propiamente materiales. Los derechos de propiedad intelectual, basados en la rivalidad y exclusividad, cumplen precisamente este rol.

Quizás sea el momento adecuado para mencionar que uno de los principales exponentes de las nuevas generaciones de *hackers*, Aaron Swartz, fue objeto de una persecución legal y de inteligencia por parte de la principal potencia del mundo por haber tenido la presunta intención de liberar la base de datos del repositorio de artículos académicos JStor.¹⁶ Todo indica, pues, que la tendencia sistémica es hacia la privatización del conocimiento científico, no sólo en términos de su organización —industrias científicas— o del patentamiento de sus resultados directamente industrializables, sino hasta de sus propias fuentes. Lo que, como dan muestra los altos costos de la educación universitaria en países como Estados Unidos, va de la mano con un acceso a la formación que tiende a darse de forma individual y privada. Lo que pareciera estar rompiéndose, pues, es exactamente esa idea de que la práctica científica es «comunista», asentándose cada vez más el liberalismo meritocrático como principio regulador de su *éthos*, por el cual el científico tiene acceso, se forma, ejerce y tiene éxito en su campo pura y exclusivamente sobre la base de un trabajo de carácter individual. Para decirlo en pocas palabras, la «paradoja» que menciona Himanen es el resultado esperable cuando se enfrenta una lógica productiva basada en la exclusión con una lógica productiva basada en la cooperación, y por esto mismo no

del concepto con los del comunismo real.

16. Aaron Swartz era reconocido por haber sido uno de los fundadores del portal social *Reddit* y uno de los desarrolladores del protocolo *RSS*, además de ser algunos años después uno de los principales activistas contra la Ley SOPA (Stop Online Piracy Act). Si bien no llegó a subir la base de datos de JStor, utilizó la conexión a Internet y el acceso del MIT para bajarla. Un día antes del juicio, Aaron se suicidó, a los 26 años de edad. Sobre la vida y obra de Aaron Swartz puede verse el documental de Brian Knappenberger *The Internet's Own Boy: The Story of Aaron Swartz* (2014).

puede entenderse completamente si se deja de lado el trasfondo ideológico de la relación entre libertad y comunidad.

Como sostiene Merton: “el comunismo del *éthos* científico es incompatible con la definición de la tecnología como «propiedad privada» que se da en la economía capitalista.” (Merton 1973: 275) Y lo que está sucediendo es precisamente la reformulación de este sentido común. En función de esto, puede entenderse que el aporte de Virno, Negri o Lazzarato al retomar el «Fragmento sobre las máquinas» de Marx¹⁷ pasa por discutir las bases teóricas que legitiman la apropiación individual de aquello que se crea colectivamente, contribuyendo al mismo tiempo a la construcción de una formulación conceptual que pueda dar cuenta del carácter social de la producción. En este sentido, la recuperación del concepto de *general intellect*, a través del cual Marx no sólo establece el rol fundante del trabajo social, especialmente en su expresión como ciencia y técnica, sino su creciente importancia a partir del desarrollo de las fuerzas productivas, permite pensar la colectividad y la comunidad como características inmanentes al trabajo y la producción en general.

En *Multitud*, Hardt y Negri inician esta tarea marcando una distinción entre la producción material y la inmaterial. Caracterizan a la primera como aquella que crea los medios de la vida social, en el sentido de que “las formas modernas de la vida social no serían posibles sin esos artículos” (Hardt y Negri 2004: 177). Parecen referir así a una distinción que tiene su antecedente en Godelier y Polanyi, quienes dan a la producción material el carácter de medios necesarios para la vida, de alguna manera refiriendo a aquellas necesidades que —aunque sociales— encuentran en la reproducción de la vida un límite —digamos— físico. La producción inmaterial, por su parte, incluye la producción de “ideas, imágenes, conocimientos, comunicación, cooperación y relaciones afectivas” siendo la que “tiende a crear, no los medios de la vida social, sino *la vida social misma*”. Es desde aquí que debe entenderse una de las principales hipótesis de trabajo de la tríada *Imperio-Multitud-Commonwealth*: “la producción de capital es, hoy de manera más clara y fundamental que nunca, la producción de la vida social” (Hardt y Negri 2004: 177).

Lo común está en la base de la producción inmaterial (aunque caracterice a toda producción, es en la inmaterial donde su relevancia se hace más

17. El «Fragmento sobre las máquinas» es parte de los *Grundrisse*, y es donde Marx hace claramente explícita la eventual crisis de la ley del valor como resultado de la creciente incorporación del conocimiento social al aparato productivo. De aquí, pues, su interés para aquellos teóricos que se dedicaron, desde la teoría política y social, a analizar el rol contemporáneo del trabajo inmaterial.

evidente) y, en el marco del posfordismo, inaugurará una nueva esfera productiva que no será reducible ni a lo privado ni a lo público: de alguna manera las trasciende a ambas, contituyéndose como ámbito fundamentalmente autónomo (Hardt y Negri 2011: 287). Además, lo común aparece en “ambos extremos” de la producción inmaterial, siendo tanto condición previa como resultado de la producción inmaterial. En efecto, la producción inmaterial se efectúa en común —se organiza colectivamente a través de redes de relaciones contemporáneas— y desde lo común —sobre la base de la producción social que las antecede—, pero también se dirige hacia lo común en el sentido de que “cada idea o imagen nueva invita y se abre a nuevas colaboraciones” (Hardt y Negri 2004: 178). Así, la producción de lo común genera externalidades positivas, es decir, “riqueza social creada fuera de los procesos directos de producción, y cuyo valor solo en parte puede ser capturado por el capital”; cada innovación, cada creación, cada relación entablada desde lo común contribuye a aumentar el bagaje cultural, científico, etc., de la humanidad. En otras palabras, la producción de lo común es para sí y se potencia a sí misma en su propio ejercicio en tanto que sus productos “a medida que pasan al patrimonio común de la sociedad, forman una suerte de materia prima que no se agota en el proceso de producción, sino que, por el contrario, aumenta a medida que se utiliza” (Hardt y Negri 2004: 179).

Por esto mismo, sólo en el marco de lo común el crecimiento económico puede entenderse apropiadamente como el crecimiento de la sociedad: la producción de lo común aumenta la potencia creativa de la sociedad, que como indicara Tarde excede en mucho a su representación en el capital material. Lo común es, en este sentido, el plano donde el intelecto general produce, es aquello desde donde se erigen y hacia donde refieren las fuerzas sociales de producción, el cerebro y el obrero social, y constituye verdaderamente aquello que la humanidad, como especie creativa, puede hacer. Su crecimiento, pues, es económico, pero en un sentido mucho más amplio que el de la economía política; de ninguna manera puede reducirse al trabajo acumulado —como fuerza de trabajo materializada— sino que, por el contrario, contiene los diseños y los códigos de cada género de objetos producible.

Ahora bien, la práctica científica y el desarrollo colaborativo del *software* libre son especialmente paradigmáticos como formas de producción de lo común. Sus características sociales son notorias: la colectividad, en el sentido aristotélico de una producción cooperativa que se realiza con otros y el comunismo, en el sentido tardiano de una producción que se realiza desde otros —es consecuencia del legado productivo de las generaciones pasadas, sin

el cual no sería posible ninguna creación— y para otros —toda creación es una contribución a ese mismo legado. Además, en ambas prácticas existe una especial consciencia de su carácter social, al punto de que su organización está determinada por una maximización social de sus modos —la evaluación o reconocimiento de los pares— y sus fines —la contribución a una construcción que excede al individuo. Pero el carácter social, evidente para la ciencia y el *software* libre en particular y especialmente notoria para el trabajo inmaterial en general es propio de toda producción: se encuentra en el origen de las habilidades tecno-productivas de la humanidad. En este sentido, lo que en el contexto actual suceda con la producción inmaterial debería poder verse como una manifestación de las formas generales de las relaciones entre capital y trabajo y entre economía y política que regulan la estructuración sistémica del capitalismo.

La producción inmaterial —lugar en el que lo común se expresa de forma más patente— es una fuente de infinita riqueza para el capital: tratándose de la “vida social misma” casi no hay límites para las posibilidades de mercantilización. Con su apropiación, el carácter no excluyente de los bienes inmateriales se torna en todo tipo de exclusiones —en tanto que los modelos de negocios posibles se multiplican— y la reproducción tendente a cero en una mercantilización cuyas posibilidades sólo están limitadas por la capacidad de incidir sobre la demanda —que incluye la producción subjetiva del deseo, pero también la creación simbólica de la marca, la diferenciación de las mercancías, el control de los canales de distribución, etc. Y aquí aparece un hecho novedoso cuyos alcances y consecuencias aún están por verse: la posibilidad de apropiación de los bienes inmateriales inaugura una nueva fuente de riqueza para el capital que ya no va a estar atada a los límites materiales de la producción. La vida social en su conjunto se vuelve un objeto de mercantilización y, como bajo la lógica del capital esta mercantilización requiere la privatización, cada apropiación supone la creación de cercamientos sobre aquello que no sólo fue producido en común sino que también es materia prima para nuevas producciones comunes. En otras palabras, el capital sigue actuando como vampiro, atentando contra la vitalidad de la propia fuente de la que se alimenta.¹⁸

En este cruce entre producción y apropiación de lo común aparece con toda su fuerza una tensión que va mucho más allá de la denunciada por Raymond

18. Nos referimos a la conocida caracterización de Marx por la cual la explotación capitalista no se trata solamente del gobierno del capital sobre el trabajo, sino de una apropiación vampírica por la cual el capital se vitaliza a costa de la potencia genérica del trabajo: “El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa.” (Marx 1968: 179)

y la iniciativa del código abierto: la apropiación privativa de lo común atenta contra lo común mismo, mermando sus posibilidades de realización —pues aquello que es apropiado pasa a la esfera privada, excluyendo al resto de la comunidad que ya no podrá hacer uso de esa suerte de conocimiento parcelizado. No se trata simplemente de un problema de eficiencia de determinado tipo de organización social —una organización empresarial centralizada frente a una organización cooperativa descentralizada—, sino de una lógica de apropiación que disminuye la potencia de lo común, frente a otra de contribución que la aumenta. Definitivamente el *software* libre es un excepcional contraejemplo ante la gerencia del capital, mostrando que no sólo la empresa puede arrogarse la pretensión de ser la estructura productiva que ofrece mejores resultados. Pero la diferenciación fundamental pasa por otro lado. Lo decisivo es hacia donde se dirige la producción: si a expandir el territorio de lo común, o a cercarlo con el fin de hacer dinero.¹⁹

Como resaltara Schumpeter (2012), la «voluntad de fundar un imperio privado» es sólo una de las motivaciones posibles para los emprendimientos productivos y, aunque sea aquella en torno a la cual se estructura el capitalismo, igualmente fuertes pueden ser otras motivaciones como la «voluntad de conquista» o el «gozo creador». En este sentido, al constituirse como contraejemplo de una organización articulada por principios primordialmente pecuniarios lo que el movimiento del *software* libre marca —al igual que lo hace la producción de ciencia— es que simplemente no es cierto que dar rienda suelta al ansia de riqueza de los individuos sea la única forma de garantizar el desarrollo productivo de la sociedad:

La ganancia pecuniaria es indudablemente una expresión muy exacta del éxito, y tiene la ventaja —desde el punto de vista del hombre que lucha por ella— de ser un hecho objetivo e independiente en gran medida de la opinión de los demás. Esta y otras peculiaridades inherentes al mecanismo de la sociedad «adquisitiva», hacen muy difícil reemplazarla como motor del desenvolvimiento industrial (...). Sin embargo, es cierto que el segundo y tercer grupos de motivos del empresario [la voluntad de conquista y el gozo creador]

19. En esta línea, Hardt y Negri van a caracterizar muy duramente a empresarios como Bill Gates y Steve Jobs: “no son verdaderos empresarios en el sentido de Schumpeter. No son más que vendedores y especuladores (...). Las corporaciones como Apple y Microsoft sobreviven alimentándose de las energías innovadoras que surgen de las vastas redes de productores en redes telemáticas y en Internet y que se extienden mucho más allá de las fronteras de la corporación y de sus empleados.” (Hardt y Negri 2011: 302)

podrían ser sustituidos por alguna organización de la sociedad que no presupusiera la ganancia privada como resultado de la innovación económica. (Schumpeter 2012 103)

En este sentido, el movimiento de *software* libre se presenta como un elemento disruptivo porque provee un contraejemplo a la idea de que el interés económico de la sociedad sólo puede depender de la maximización de la rentabilidad. Pero también porque al movilizar una producción en común hace posible el ejercicio de aquello que, en un sentido marxiano, sería lo más humano en nosotros: la creación libre y consciente. No se trata entonces de una cuestión meramente técnica u organizacional (aunque los argumentos técnicos y organizacionales sumen a la defensa del *software* libre), sino fundamentalmente vital: pone de manifiesto un «dilema moral radical» para la sociedad en general.

5. Consideraciones finales

La historia del *software* libre se da de forma paralela a la historia de la propertización contemporánea. Gates y Stallman inician su labor fundacional pocos años antes del patentamiento de la primera forma de vida genéticamente modificada (1981),²⁰ y la ejercen mientras el mundo observa la ampliación de los derechos de propiedad intelectual hacia esferas cada vez más amplias de la naturaleza y la cultura. Quizás no sea casual este paralelismo, al menos en tanto que su correspondencia fáctica puede expresar una alternativa dual en relación al avance de la lógica de lo económico —reducida a la forma que adquiere en el mercado capitalista— sobre estos nuevos espacios: dos visiones alternativas respecto a las formas, los medios y los fines de la producción y el intercambio en lo que hace al ejercicio del trabajo (en este caso, intelectual) y al uso del conocimiento (también en este caso, materializable en un objeto técnico).

Respecto a las formas, cabe mencionar la alternativa entre las formas excluyentes de propiedad privada y las formas libres que no sólo permiten el uso por parte de otros de aquello que es puesto en común, sino la continua retroalimentación del bagaje de lo común; respecto a los medios, la alternativa

20. En 1981, después de diez años de litigio legal desde que Ananda Chakrabarty —microbiólogo empleado de la General Electric— solicitara en 1971 el otorgamiento de la patente para un microorganismo genéticamente modificado que, según afirmaba, podría ser utilizado para consumir los vertidos de petróleo en los océanos. Esta decisión constituyó un importante antecedente histórico, ya que estableció que cualquier invención humana puede ser patentable.

entre una dirección centralizada y secretista y una co-organización descentralizada y abierta; respecto a los fines, la alternativa entre la búsqueda pecuniaria de riqueza y el valor —vocacional, social— intrínseco a la actividad misma. Detrás de ambas propuestas, entonces, se ponen en juego visiones igualmente alternativas de lo social, en general, y de lo económico, en particular, que, aunque expresadas recurrentemente en la historia de las ideas políticas, adquieren nueva significancia en el escenario contemporáneo. Las preguntas por el sujeto económico, por la motivación

humana, por el sentido de la propiedad, por el fin de la producción, etc., entran claramente en disputa frente al incipiente triunfo de un «privativismo» global...

Pero este triunfo, sin embargo, no llega a ser total. Como contraejemplo fáctico, real, este es el efecto que el movimiento de *software* libre tiene en el contexto actual: no hubo victoria completa del privativismo porque fue posible crear otro proyecto fun(da)cional, en el mismo sentido en que la práctica científica moderna se constituye como un gran pilar histórico sobre el cual sigue siendo posible sostenerlo.

Bibliografía

- Baran, P. y Sweezy, P. (1976) *El capital monopolista*. México: Siglo XXI.
- Benkler, Y. (2015) *La riqueza de las redes*. Barcelona: Icaria.
- Boyle, J. (2003) The second enclosure movement and the construction of public domain. *Law and Contemporary Problems*, 66(1-2): 33-74. North Carolina: Duke University.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995) *El Anti Edipo*. Madrid: Paidós.
- Drahos, P. (2009) Derechos globales de propiedad sobre la información: la historia del TRIPS en el GATT. *Mientras Tanto*, 113: 35-54. Madrid: Icaria Editorial.
- Drahos, P. y Braithwaite, J. (2007) *Information Feudalism. Who Owns the Knowledge Economy?* New York: The New Press.
- Fazio, A. (2019) El concepto de antiproducción y el problema de la vitalidad del capitalismo. *Isegoría* (en prensa). Madrid: Instituto de Filosofía, CSIC.
- Gorz, A. (2010) *Ecológica*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004) *Multitud*. Buenos Aires: Debate.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011) *Commonwealth*. Madrid: Akal.
- Himanen, P. (2002) *La ética hacker y el espíritu de la era de la información*. Buenos Aires: Ediciones Destino.
- Knappenberger, B., Braff, Z., Fink, M., Weingarten, C. (productores) y Knappenberger, B. (director) (2014) *The Internet's Own Boy: The Story of Aaron Swartz*. [documental] Estados Unidos: Participant Media y FilmBuff.
- Latouche, S. (2009) *La apuesta por el decrecimiento*. Barcelona: Icaria.
- Lazzarato, M. (2013) *La fábrica del hombre endeudado*. Madrid: Amorrortu.
- Marx, K. (1968) *El capital*. México: FCE.
- Marx, K. (2005) *Manuscritos de economía y filosofía*. Buenos Aires: FCE.
- Marx, K. (2009) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. México, Siglo XXI.
- Merton, R. K. (1973) *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Moulier-Boutang, Y. (2004) Riqueza, propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo. En Yann Moulier Boutang et al., *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Raymond, E. S. (1997) The Cathedral and the Bazaar. [Ensayo publicado online por el propio autor] URL = <<http://www.catb.org/esr/writings/cathedral-bazaar/>> (Último acceso: septiembre 2019)
- Rifkin, J. (2014) *La sociedad de coste marginal cero*. Buenos Aires: Paidós.
- Pestre, D. (2005) *Ciencia, dinero y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Polanyi, K. (1994) *El sustento del hombre*. Madrid: Mondadori.
- Schumpeter, J. (2012) *Teoría del desenvolvimiento económico*. Buenos Aires: FCE.
- Stallman, R. (2004) *Software libre para una sociedad libre*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Tarde, G. (2001) *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires: Cactus.
- Vercellone, C. (2011) *Capitalismo cognitivo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Virno, P. (2003) *Virtuosismo y revolución*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Weber, M. (1994) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.