

## Retos para la universidad en el siglo XXI\*

Immanuel Wallerstein

### RESUMEN

*Se examinan los retos de la universidad y el rol de los intelectuales en el siglo XXI; en este largo proceso, caótico, oscuro, ultraviolento, que marca la transición entre un sistema-mundo capitalista y otro aún desconocido.*

¿Hay retos diferentes para la universidad en el siglo XXI? ¡Sí y no! La relación entre la universidad y el Estado por un lado; pero también la sociedad civil, por otro lado, todavía ha sido difícil, ambigua, y llena de tensiones e incluso de conflictos. No obstante, la universidad juega todavía un rol central en la vida profunda de un pueblo y un pueblo no podría jamás tener una existencia sana sin una universidad vigorosa y, diría, crítica. Este patrón no cambia en el siglo XXI. Pero, al mismo tiempo, vivimos en el siglo XXI una situación excepcional, que nuestros antecesores no han conocido. Vivimos en un largo interludio –un momento caótico, oscuro, ultraviolento– que marca la transición entre un sistema-mundo a un otro, ya desconocido. Vivimos el fin de la economía mundo capitalista, que hemos conocido desde hace quinientos años, sin ninguna certeza para el futuro que vivirán nuestros hijos y nietos. Es una situación incómoda, desagradable. Y en tal momento, el rol de la universidad no permanece normal. Nos exige un esfuerzo especial, complicado, peligroso, pero fundamental para todo el mundo. Por consiguiente, ¡sí y no!, los retos son los mismos, pero al mismo tiempo son diferentes de una manera importante.

Habitualmente hablamos de la universidad como una institución cuyos orígenes están en la Europa medieval. Esto es un mito agradable; sin embargo, en realidad la universidad medieval cesó su florecimiento hacia 1500 y se fue extinguiendo en los tres siglos posteriores –el período preciso en el cual fue fundada la universidad más antigua de las Américas, San Marcos, que se instaló en la tradición universitaria medieval–. Lo que hoy existe por todas partes fue creado prácticamente *ab novo* en el siglo XIX, en Europa occidental y en Norteamérica y difundido gradualmente como una institución al resto del mundo, durante un siglo, y espectacularmente después de 1945.

\* Discurso pronunciado con ocasión de la celebración del 453 aniversario de la fundación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el 12 de mayo de 2004.

La universidad moderna tiene fuertes rasgos que le son distintivos. La facultad es integrada por profesionales pagados a tiempo completo, percibiendo lo principal de sus ingresos de su trabajo en la universidad. Los estudiantes asisten en su mayor parte a tiempo completo, con la intención de obtener algún grado específico. La universidad moderna está dividida en facultades, que se dividen a su vez en departamentos. La facultad y los estudiantes están asignados a departamentos específicos, y los departamentos, se supone, encarnan «las disciplinas», esto es, materias especializadas e intelectualmente coherentes. Las universidades no son solo el mayor instrumento de reproducción del saber, sino también el principal lugar de su producción. La descripción de este tipo ideal necesita ser historizada.

Hacia 1750, lo que constituye hoy las «artes y ciencias» se enseñaba normalmente dentro de una misma Facultad de Filosofía, en la cual los profesores poseían «cátedras» –cada una de las cuales tenía un título específico que no necesariamente debía ser utilizado por el que le sucediese–. Fue en este momento (fin del siglo XVIII, comienzos del siglo XIX) que se cristalizaba una separación profunda en el mundo del saber, eso que nosotros hoy discutimos como el «divorcio» entre la ciencia y la filosofía, o las «dos culturas». Es importante entender cuán extraordinario fue este divorcio. Nada parecido había pasado anteriormente en el mundo occidental o, verdaderamente, en cualquier otra parte del mundo. Desde luego, comenzaba a proclamarse que había dos modos completamente diferentes de saber. Por una parte, fue designado un modo llamado científico, en el que se estudiaba por vía de la observación empírica de la realidad y sus resultados se presentaban a manera de generalizaciones tan ampliamente como la evidencia lo permitía. Por otro lado, fue designado un modo llamado humanístico, en que se estudiaba por empatía hermenéutica (interpretativa) y en el que las generalizaciones estaban mal vistas.

El resultado fue una enemistad epistemológica de dos siglos de duración, en la que cada lado como mínimo despreciaba uno a otro y como máximo se desaprobaban como portadores de un saber inútil o irrelevante. Además, mientras que previamente la búsqueda de lo verdadero y la búsqueda de lo bueno y lo bello eran deberes inseparables del estudioso, las dos epistemologías dividieron estas tareas. La ciencia asumió como su única responsabilidad la búsqueda de lo verdadero y concedió a las humanidades el derecho a perseguir lo bueno y lo bello. Las ciencias sociales surgieron un poco entre la ciencia y las humanidades, como el dominio del estudio de la realidad social. Pero ninguna de las dos culturas dejaron libres a las ciencias sociales; al contrario, las dos epistemologías disputaban el dominio sobre este campo. Las ciencias sociales fueron rasgadas –quedan todavía rasgadas– por el llamado *Methodenstreit*, entre los enfoques nomotético e ideográfico del saber.

Cada parte empezó a construir sus ciudadelas dentro del sistema de la universidad, creando en la mayoría de universidades, facultades separadas, en el seno de las cuales se erigieron múltiples departamentos representando a las supuestas discipli-

nas. Los profesores y los estudiantes fueron virtualmente aprisionados dentro de estas fronteras disciplinarias, y todo un conjunto de instituciones surgió para reforzar estas fronteras, para construir murillos de separación entre ellas: cursos de investigaciones a los cuales fueron confinados los estudiantes, grados académicos alusivos a las disciplinas, revistas portando los nombres de las disciplinas en los que las facultades de esas disciplinas debían ser publicadas, congresos y asociaciones nacionales e internacionales de las disciplinas, e incluso clasificaciones de las grandes bibliotecas.

Mundialmente, la estructura estaba completamente en su lugar a partir de 1945. Y fue en este momento que podemos decir que la batalla de prestigio entre las dos culturas, una batalla dura durante dos siglos, fue ganada más o menos definitivamente por la ciencia, que fue reconocida por el Estado y por la sociedad como la forma superior de saber, recompensada socialmente no solo con honores, también en forma de dinero. La ciencia reclamó ser socialmente útil, verdaderamente imprescindible, en la producción de tecnología que fomentaba el crecimiento económico, permitiendo una mejor calidad de vida. Sin embargo, tan pronto como esta estructura de saber estuvo finalmente en su lugar en la universidad y en la sociedad, empezó a sufrir la sobrecarga.

La separación de las múltiples disciplinas comenzó a ser sugerida como una inexactitud intelectual, como un impedimento heurístico al saber, como algo socialmente perjudicial. Por lo demás, la sorprendente expansión del sistema universitario mundial en el período 1945-1970, creó una enorme presión a los especialistas para crear nichos en los cuales distinguirse a sí mismos. Empezó entonces un proceso masivo de «pesca furtiva» sobre las «disciplinas» vecinas en la búsqueda por tales nichos, y pronto lo que había sido una separación clara entre las «disciplinas» hacia 1945, se convirtió en una mezcla fangosa turbia y desordenada.

Mientras tanto, el concepto de las dos culturas empezó a ser socavado desde ambos extremos de la división epistemológica. Dentro de las ciencias naturales aparecieron los partidarios de las ciencias de la complejidad, que desafiaron la dinámica newtoniana y todos sus corolarios: la linealidad, la reversibilidad del tiempo, el determinismo, el equilibrio. Argumentaron una ciencia basada en premisas contrarias y hablaron de «la flecha de tiempo» y del «fin de las certezas». Y dentro de las humanidades surgieron múltiples adeptos a los estudios culturales que afrontaron la postura tradicional de las humanidades que enfatizaba sobre la importancia de los cánones universales que debían ser elaborados y transmitidos.

Insistieron sobre el contexto social de toda producción y recepción culturales, y por lo tanto, de su variabilidad con el tiempo y el espacio. Lo que estaba ocurriendo era la transformación de ambos movimientos del campo magnético del saber de uno que era centrífugo a uno que era centrípeto. Su labor ha sido empujar el mundo del saber hacia la superación de las dos culturas.

Al mismo tiempo, el sistema mundial universitario ha entrado en profundas dificultades financieras. El costo global de la educación superior se ha convertido

en un elemento principal de la asignación social de la riqueza, y desde 1970 los estados y otros donadores de fondos han buscado la manera de reducir los costos de su constante crecimiento. Un mecanismo principal que se ha propuesto en todas partes es lo que se puede llamar la «secundarización» del sistema universitario: menos maestros para más estudiantes, simplificación, estandarización, y mayor control de los currículos, aunado al menoscabo de la investigación. Esta tendencia no disminuirá al menos en el próximo medio siglo.

Esto ha empujado a los investigadores fuera del sistema universitario: en los países pobres hacia el trabajo de «consultoría» o la emigración hacia países ricos y en los países ricos hacia institutos de estudios avanzados, academias de ciencia, estructuras privadas de investigación, y de trabajo para las instituciones interestatales y las grandes corporaciones. Esta tendencia se acelerará probablemente en los próximos 25 años, despojando a los sistemas universitarios de algunos de sus mejores eruditos. Y lo más importante, esto puede señalar el fin del papel de la universidad como lugar principal de producción del saber.

Esto no es ni necesariamente bueno ni necesariamente malo. Pero significa que, en caso de una reconstrucción epistemológica fundamental del mundo del saber, la universidad puede dejar de ser su lugar de acción. Necesitamos preguntarnos, entonces, si los investigadores serán protegidos de la gran presión en los nuevos escenarios institucionales para producir ventajas a corto plazo para sus mecenas, ya sean los estados o los intereses económicos privados. El siglo que viene puede ser la oportunidad para la reconstrucción del mundo del saber como lo fue el período 1750-1850.

Esta evolución organizacional de la universidad tiene lugar, por lo tanto, como dije, en un período de gran transición del sistema-mundo. Debemos comprender las coacciones nuevas que limitan las opciones de la universidad, lo mismo que las posibilidades nuevas de saltos de imaginación y de creatividad que podrían impulsar la universidad –en sumo los retos que nos hacen frente–. Porque una transición desde un sistema histórico hacia otro, fruto de una bifurcación en su propia trayectoria, es necesariamente incierta en cuanto a su resultado, aunque tome siempre la forma de un torbellino caótico de desestructuraciones de lo que es familiar, exagerando los avances en todas direcciones, y obviamente confundiéndonos a todos nosotros en este mismo proceso. En consecuencia, resulta apropiado preguntarnos cuál es el rol que los intelectuales tienen o podrían tener o deberían tener, en medio de estas rápidas e inciertas, pero también muy importantes, transformaciones de nuestro mundo que ahora estamos viviendo todos nosotros.

Siempre hemos sabido que el ejercicio del saber social implica no solo cuestiones intelectuales, sino también cuestiones morales y políticas. En el mundo moderno, ha habido no obstante extensas discusiones acerca de cómo estas diferentes cuestiones mencionadas se vinculaban entre sí. Mas en los últimos dos siglos en particular, el debate se centró en torno del tema de hasta dónde cada uno puede y

debe separar radicalmente, unas de otras, estas mismas cuestiones intelectuales, morales y políticas. Y las pasiones se elevaron bastante en torno a este debate.

De hecho, los intelectuales han estado bajo constantes presiones por parte de quienes detentan el poder. En los últimos quinientos años, y especialmente en los últimos ciento cincuenta años, han habido dos diferentes maneras en las cuales los intelectuales han luchado en contra de la represión de su propia expresión, dos muy diversos modos que reflejan también dos distintas posturas políticas.

El principal modo de argumentación dentro de las ciencias sociales ha sido aquel que construyó sus ejemplos desde la hipotética distinción entre ciencia (el reino de la verdad) y política (el reino de los valores). La mayoría de los científicos sociales, hoy, argumenta que ellos solo hablan como académicos dentro del reino científico, dejando para la arena pública todas las discusiones acerca de los valores, y acerca de las conclusiones que cada uno debería por lo tanto esbozar, desde el cuadro de la realidad que esos mismos científicos sociales establecen. Estos científicos dicen que ellos abogan por la «neutralidad valorativa», la cual, según se afirma, representa la única postura apropiada para los intelectuales en general y para los científicos sociales empíricos en particular. Esta neutralidad se afirma para justificar la tolerancia social y política de la ciencia social que los intelectuales exigen en compensación.

A pesar de que la definición exacta de neutralidad valorativa está sujeta a un intenso debate, su idea fundamental es que la tarea de recolección de datos y la interpretación de su significado debe ser realizada haciendo caso omiso de si sus resultados validan o no, o se contraponen o no por sí mismos, a los valores aceptados por el investigador, por la comunidad más amplia o por el Estado. El hecho de si una descripción es correcta o verdadera, no tiene nada que ver con la situación de si lo que se describe es o no es algo deseable; es decir que *lo que es* y *lo que debería ser* son concebidos como dos cosas muy distintas. Existe, no obstante, el subargumento de que, por encima de esto, hay el deber *moral* del académico de presentar claramente al público los resultados de su investigación, sean cuales fueren las implicaciones que éstos puedan tener para los asuntos públicos. Y del lado opuesto, es el rasgo de una sociedad liberal, el hecho de que ella no impide para nada el descubrimiento de los resultados alcanzados por los intelectuales/ académicos/científicos, aun cuando otras personas podrán encontrar esos resultados como perturbadores, en razón de sus implicaciones morales o políticas.

Acepto que esta posición representa una postura en contra de la represión intelectual. Esto es de lo más claro, desde sus expresiones más tempranas dentro del moderno sistema mundo. La disputa respecto de la neutralidad valorativa no se originó entre los científicos sociales, sino entre los científicos naturales y otros filósofos, que estaban rebelándose contra el pesado control de la teología cristiana sobre sus vidas y sobre sus trabajos. El héroe clásico de esta rebelión es Galileo, que fue obligado por la Inquisición a arrepentirse de su argumento científico acerca del movimiento de la Tierra alrededor del Sol, aunque se diga

de manera romántica, y sin duda también apócrifa, que terminó con su arrepentimiento murmurando al final la frase «*Eppur si muove!*» (¡Y sin embargo se mueve!). Y las ciencias naturales hasta hoy, continúan con el sentimiento de que tienen que pelear en contra de lo que ellas piensan que es una intromisión política dentro de su propia tarea.

No obstante, lo que podemos ver nosotros, es que una posición en favor de la neutralidad valorativa, se acomoda mucho más con los argumentos políticos y los presupuestos de la posición del centro liberal, reforzando en ambos su énfasis en cuanto al rol de la política pública de los especialistas, y de la deseabilidad política de llegar a consensos a través del debate, dentro de ciertos límites. Es así, que el liberalismo centrista incluye una amplia gama de posiciones, y que puede tolerar casi todo lo que los académicos/científicos dicen y hacen, dando por supuesto que estos académicos y científicos no expresarán en su trabajo, un compromiso político con aquello que es definido como los supuestos «extremos» del panorama político en cada momento. En cambio, expresar compromiso con los valores del consenso, es considerado algo normal, e incluso hasta obligatorio.

De este modo, los defensores de la neutralidad valorativa se presentan a sí mismos, como creadores de un espacio para la prosecución del saber en todas sus formas, defendiendo a quienes practican este saber tanto frente a los órdenes establecidos de la Iglesia, el Estado o la Comunidad, como también frente a las contraórdenes que representan los movimientos antisistémicos. De este modo, la justificación de la neutralidad valorativa es auto referencial. Su práctica consiste en afirmar que ella representa no solamente la vía preferida, sino incluso la única vía para la adquisición de la verdad. Su defensa es pensada, por lo tanto, desde la idea de que ella crea *per se* un bien para el conjunto de la sociedad/Estado/sistema mundo. Además, se arguye que este bien, se cumple mejor si el control sobre los posibles abusos en torno a los privilegios que este sistema ha dado a los especialistas se ubica dentro de la propia corporación.

La segunda postura posible en lo que concierne a la represión intelectual es bastante diferente, dado que ella rechaza el concepto de neutralidad valorativa. Este punto de vista proviene históricamente tanto de la izquierda como de la derecha política, y constituye un reclamo en el sentido de que esa neutralidad valorativa no es más que una hoja de parra que encubre el dominio del liberalismo centrista dentro de la esfera de las ideas. La versión más influyente de esta posición fue la de Antonio Gramsci. Gramsci arguye que los intelectuales están necesariamente arraigados de manera total en su compromiso/afiliación de clase. Como sabemos, este modo de definir el rol del intelectual fue utilizado por los partidos comunistas de todo el mundo, para insistir en el hecho de que los intelectuales tenían que subordinar sus análisis personales a los de la colectividad, la que después fue identificada con el partido, dado que este último reclamaba ser el representante de los intereses de la clase trabajadora.

Los académicos posmodernos han retenido, en lo esencial, los elementos nucleares del reclamo gramsciano de organicidad, pero extendiéndolo hacia grupos que están más allá de las «clases», al mismo tiempo que rechazan reconocer la existencia de grupos políticos que tendrían el derecho de controlar su expresión.

En un cierto sentido, la idea de Gramsci llevó históricamente a saltar directamente desde la sartén hacia el fuego. Para escapar del dominio del Estado y de los grandes capitalistas, se insistió en la legitimidad de la neutralidad valorativa. Y para escapar del dominio del liberalismo centrista en la arena intelectual, dominio representado por la neutralidad valorativa, se ha insistido en la organicidad de los intelectuales, la que luego fue interpretada como si significara la subordinación de esos intelectuales a los líderes políticos. Si la persecución de Galileo nos da la lección moral del reclamo de libertad de los intelectuales, frente a aquellos que decían encarnar la moralidad (cristiana) establecida, la persecución de los biólogos soviéticos por parte de Lysenko/Stalin, nos da la lección moral del reclamo de libertad de los intelectuales frente al partido, que decía encarnar la moralidad proletaria antisistémica.

Y entonces el debate se ha mantenido, a través del siglo XIX y especialmente del siglo XX, como un verdadero diálogo de sordos, en medio de cada vez más ásperos enfrentamientos, como nos lo demuestra la reciente «guerra de las culturas». Este tipo de disputa intelectual fue un reflejo natural de las tensiones sistémicas de un sistema histórico en marcha, sin embargo esa misma disputa se vuelve algo de poca ayuda para nosotros, cuando estamos frente a una transición sistémica, llena de incertidumbre respecto a su resultado, pero completamente cierta en cuanto a que vivimos en medio de una bifurcación caótica, que podría significar la desintegración y/o la desaparición de nuestro sistema mundo existente. Pero nosotros necesitamos mejores asideros sobre lo que es posible y lo que no lo es, sobre lo que es deseable y lo que no es deseable, si es que queremos lograr los resultados óptimos de esta transición.

El moderno sistema mundo posee un rasgo característico particularmente curioso. Este sistema propone una serie de análisis teóricos de sí mismo, que se supone son descripciones realistas, y al mismo tiempo son prescriptivas, pero que sin embargo son inexactas. Entre ellos, decimos que los académicos/científicos practican la neutralidad valorativa, y que así debería de ser. Esto es una descripción, y esto es también una prescripción. Sin embargo, no es una descripción exacta. Y la mayoría de la gente en el mundo, e incluso de las elites defensoras del sistema, muy raramente lo practica. Revisemos esta descripción/prescripción.

La neutralidad valorativa es un concepto creado para limitar a ese grupo exuberante, difícil y pseudo inteligente que son los intelectuales. En teoría, todos los académicos/científicos son devotos de la verdad abstracta, y nos cuentan la historia de lo que sucedió realmente, en tanto que sus investigaciones les permiten a ellos comprender el mundo. Ellos declaran que escogen sus temas de investigación

solo en atención de sus intereses intrínsecamente académicos/científicos, seleccionando sus métodos de investigación solo en términos de su validez y de su confiabilidad. Ellos no esbozan conclusiones válidas para la arena pública y no temen ninguna presión social. Y no tienen conciencia de ninguna presión, financiera o política, que quisiera rectificar sus resultados o los reportes de sus resultados.

Es un bello cuento de hadas, pero cualquiera que haya frecuentado una universidad o un instituto de investigaciones durante un cierto período de tiempo, y aun crea en este cuento, es alguien que es consciente o inconscientemente ingenuo. Las presiones materiales son enormes, las presiones de la carrera son casi igual de grandes, y las presiones políticas están siempre disponibles si los otros no hacen su trabajo. Lo cual no significa que ya no existan Galileos a nuestro alrededor. Existen muchos y algunos hacen más que murmurar «Eppur si muove». Pero disentir es todavía algo valiente, incluso en el más liberal de los Estados.

Uno podría explicar fácilmente por qué este mito de la neutralidad valorativa del académico/científico es necesario para el funcionamiento del moderno sistema mundo, y porqué él es propagado tan ruidosamente y creído tan extensamente (al menos en un nivel superficial). Pero éste no es mi interés aquí. Mi interés es discutir qué sucede cuando el sistema histórico en el cual uno vive llega a una crisis estructural y comienza su bifurcación, una situación en la cual yo creo que estamos actualmente. Y en particular ¿qué pasa con la neutralidad valorativa del académico/científico, y que tendría que pasar con este último/última?

Pienso que la primera cosa que nosotros, los intelectuales, necesitamos hacer, es descartar el mito y afirmar con alguna claridad la situación real, que es la de que todos los debates son simultáneamente intelectuales, morales y políticos. Esto es tanto como reconocer las limitaciones reales de la posición de los defensores de la neutralidad valorativa, pero sin aceptar la simple posición de Gramsci. He usado deliberadamente tres palabras –intelectual, moral y político– para caracterizar el tipo de decisiones con las cuales los intelectuales tienen que tratar, porque creo que aunque los debates implican simultáneamente estos tres modos de análisis, dichos tres modos no son idénticos, y cada uno de ellos tiene sus exigencias. Además, creo que lo más útil es abordar estas tres exigencias en un cierto orden: en primer lugar, la evaluación intelectual de adonde estamos dirigiéndonos (nuestra trayectoria actual); en segundo lugar, la evaluación moral de hacia dónde queremos estar dirigiéndonos; y en tercer lugar, la evaluación política de cómo nosotros podríamos más fácilmente lograr llegar a donde creemos que deberíamos dirigirnos. Cada una de estas evaluaciones es difícil de hacer. Hacer las tres de modo coordinado y sucesivamente es todavía más difícil. Pero si por ello no estamos interesados en asumir esta tarea, entonces quizá deberíamos estar dedicándonos a otro oficio.

¿A dónde estamos dirigiéndonos? Para responder a esta pregunta es necesario que uno tenga tres cosas –una cierta cronosofía, una determinada unidad de



análisis y una perspectiva analítica—. Las mías son muy claras. Mi perspectiva analítica es la que yo llamo «análisis de sistemas mundo». Mi unidad de análisis es un sistema social-histórico. Y mi cronosofía se basa en la asunción de la existencia de una flecha del tiempo, con bifurcaciones en cascada, que hace que sea posible, lo que no significa que sea inevitable, el progreso (que es un concepto moral). Llamo a esto una teoría del progreso posible. Permítanme traducir más específicamente todo esto a un lenguaje más concreto.

Nuestro sistema social-histórico actual es el moderno sistema-mundo, que es una economía-mundo capitalista. Ha existido desde el largo siglo XVI. Este sistema se ha ido expandiendo geográficamente hasta cubrir el globo entero, habiendo sometido e incorporado a todos los otros sistemas sociales históricos sobre la tierra hacia el último tercio del siglo XIX. Como todo sistema histórico, una vez que ha nacido, este sistema ha operado bajo ciertas reglas, que pueden hacerse evidentes y que se reflejan en sus ritmos cíclicos y en sus tendencias seculares. Como todos los sistemas, la proyección lineal de sus tendencias encuentra ciertos límites, después de lo cual el sistema se encuentra a sí mismo lejos del equilibrio y comienza a bifurcarse. A partir de este punto, podemos decir que el sistema está en crisis, y que transita a través de un período caótico en el cual busca estabilizar un nuevo y diferente orden, es decir, que realiza la transición desde un sistema a otro. Qué es lo que este nuevo orden será, y cuándo se estabilizará, es algo imposible de predecir, pero también es algo que se encuentra fuertemente impactado por las acciones de todos los actores que participan en toda esta transición. Y es exactamente la situación en la que estamos ahora.

El papel del académico/científico es el de aportar sus habilidades para que podamos comprender la naturaleza de esta transición, y todavía más importante, para mostrarnos las opciones históricas que esta transición nos ofrece a todos, individual y colectivamente. Dado que este período es caótico y que es intrínsecamente imposible predecir su resultado, la labor intelectual de analizar la transición y las opciones que ella ofrece no es nada fácil ni evidente. Personas que trabajan de buena fe pueden diferir y diferirán, quizá profundamente, en sus análisis intelectuales. Y esto implica un debate intelectual, que se realiza utilizando las reglas que gobiernan los debates intelectuales. Por mi parte he buscado entrar en este debate, como lo han hecho también, naturalmente, muchos otros.

¿Es ésta la única cuestión intelectual que podemos plantearnos? No, pero durante una transición sistémica, si es probablemente la más crucial para nuestro futuro colectivo. Así que es al mismo tiempo deseable, y eventualmente inevitable, que esta cuestión se convierta en el centro de nuestras preocupaciones intelectuales colectivas. Obviamente, afirmar esto presupone que la cronosofía, la unidad de análisis, y la perspectiva analítica que he elegido, proporcionan un punto de partida básicamente correcto. Quizá algunos negarán esto, quizá muchos lo harán. Y entonces, una cierta cantidad de nuestro esfuerzo deberá dedicarse a hacer frente al

debate sobre lo que pudiera ser denominado este conjunto de problemas previos a nuestro análisis. Pero francamente, no demasiado esfuerzo. Porque aquellos de nosotros que estamos razonablemente convencidos de que estamos utilizando el conjunto correcto de premisas, no podemos darnos el lujo de pasar tanto tiempo justificando estas premisas subyacentes, pues no podríamos consagrarnos a aquellos intrincados problemas de la realidad contemporánea que queremos diagnosticar con la base de estas mismas premisas.

Una vez que hemos llegado al debate respecto a la naturaleza de esta transición, lo que tenemos que hacer es comprometernos en la complicada tarea de descifrar los vectores que están involucrados en esta trayectoria, los parámetros dentro de los cuales ellos operan, los probables patrones alternativos que esos vectores podrían seguir, y todo ello teniendo siempre en mente que, en una situación caótica, puede haber muchas sorpresas y súbitas inversiones. La cosa más difícil está en distinguir entre lo que es simplemente la continuación de los patrones cíclicos del viejo sistema y aquello que es verdaderamente nuevo. Y esto se vuelve tan difícil por el hecho de que una de las características de nuestro actual sistema-mundo, es su ideología de la novedad, una de cuyas expresiones es la inclinación de los académicos/ científicos, y por supuesto de los publicistas, de celebrar cada viraje del mundo real como algo «nuevo», y en consecuencia ya como algo «maravilloso» o como algo «terrible». Nos hace falta cierta sangre fría en nuestras evaluaciones.

En una situación caótica, la única cosa de la que podemos estar seguros es que se nos ofrecerán nuevos patrones, y de que en un sentido muy real, seremos cuestionados para escoger entre esos nuevos patrones. Aquí es en donde entran las decisiones morales, que no pueden ser ni conjuradas ni dejadas de lado. Pues la elección no es nunca puramente técnica, ni tampoco de una racionalidad formal. Ella implica lo que Max Weber llamó «racionalidad material», lo que significa elegir entre varios fines, no entre varios medios. Y cuando hablo de fines, no me refiero a fines definidos estrecha y técnicamente, sino más bien a la configuración total y a los valores fundamentales del nuevo sistema histórico que nosotros elegimos construir.

Esta es naturalmente una cuestión para todo el mundo, no solamente, o incluso primariamente, para los académicos/científicos. Pero no es una cuestión que los académicos/científicos puedan eludir, afirmando que es una tarea de los «ciudadanos» o de alguna otra figura social que estaría fuera del campo del intelectual. Y esto, porque las elecciones que hacemos indican la manera en lo cual continuamos con las tareas intelectuales. Estas tareas y esas opciones están ineludiblemente interconectadas. Nuestras elecciones determinan lo que es formalmente racional, el dominio profundo del académico/ científico. Lo que ello significa es que tenemos que ampliar el número de factores que tenemos que tomar en cuenta en nuestros análisis, lo mismo que en nuestras prescripciones. Si, por ejemplo, una particular política ecológica o industrial tiene sentido, si podríamos decidir que es o no racio-

nal, depende en parte del alcance de sus consecuencias, y de qué tanto nosotros estamos colectivamente dispuestos a pagar el precio de estas políticas. E inmediatamente surge la pregunta de ¿quiénes son esos «nosotros» que estarían pagando ese precio? Y tenemos que abrir el abanico de la gente que se incluye en este «nosotros», en términos de abarcar a todos los grupos sociales dentro del sistema, de abrirlo geográficamente, y de abrirlo también en términos de las generaciones (incluyendo a aquellos que todavía no han nacido) ¡No es una tarea sencilla!

Entonces, tenemos que hacer frente a la realidad de que aún hoy, algunos tienen muchos más privilegios que otros, y de que es normal esperar que aquellos que disfrutaban de esos privilegios enormes, van a querer mantenerlos en medio de las corrientes que una era de transición implica. En resumen, una era de transición no es una amistosa competencia deportiva. Es más bien una lucha feroz por el futuro, y dejará agrias divisiones entre nosotros. Cuando uno piensa cuál es la más grande decisión moral a la cual estamos confrontados en una época de transición, es claro que ella es, incuestionablemente, la simple cuestión siguiente: ¿Será el sistema (o sistemas) histórico(s) sucesivo(s) uno(s) que mantenga(n) el patrón del sistema actual y de los sistemas pasados, es decir el de un sistema jerárquico y desigual, o será(n) un(os) sistema(s) relativamente democrático(s) y relativamente igualitario(s)?

Directamente, vemos que ésta es una decisión moral: ¿cuál es la sociedad buena? Pero es también una decisión intelectual: ¿qué tipo de sociedad es posible construir? ¿Posible? ¿Dado qué? ¿Dada una supuesta psicología humana, o dado un cierto nivel de tecnología? Cada gran decisión de la ciencia social en los dos siglos pasados tiene detrás de sí esta decisión moral: ¿cuál es la sociedad buena? Y no estamos hoy más cerca de un consenso en torno a la solución de esta pregunta, de lo que estuvimos en 1989, 1968, 1914-1918, 1870, 1848 o 1789, por mencionar solo algunos pocos de los grandes momentos de división social en el moderno sistema-mundo.

Podemos esperar, por lo tanto, una lucha seria entre dos campos morales, cada uno de los cuales delinearán sus exigencias tanto en un lenguaje intelectual como en un lenguaje moral. Además, el lenguaje intelectual no va a ser necesariamente honesto, en el sentido de que sus defensores crean verdaderamente que es así como las cosas funcionan, en oposición a como ellas deberían funcionar. De hecho, los defensores no siempre saben ellos mismos cuándo no están siendo completamente honestos en este sentido. Por lo tanto, la claridad intelectual es parte del combate moral, involucrando el esfuerzo de trazar las distorsiones del análisis provocadas por las necesidades de la propaganda, en el más amplio sentido de este último término.

Y si, por suerte, navegamos exitosamente el punto de conexión entre las decisiones morales e intelectuales, dando a cada una lo que le corresponde, estamos todavía frente al obstáculo más grande de todos, el de las decisiones políticas.

Porque no es suficiente ver claramente lo que está en juego en términos intelectuales, ni medir claramente las implicaciones morales y hacer valer las preferencias morales, sino que también debemos comprender qué es lo que está pasando en la esfera política y cómo podemos de hecho ser racionales materialmente, es decir, cómo podemos realmente implementar nuestra visión de lo verdadero y de lo bueno. Lo que el fascismo fue, y es, en tanto que ideología, es el rechazo tanto de las exigencias intelectuales como de las morales, en nombre de los derechos de la fuerza. «Siempre que oigo la palabra cultura, busco un revólver», decían los líderes nazis. Y existen todavía quienes tienen revólveres y actúan de esta manera. Las elecciones históricas no son fiestas de jardín, y pueden acarrear cosas muy feas, que no tienen que ver con lo racional de los análisis de los académicos/científicos.

En este punto, volvemos a la cuestión de cómo sería posible organizarnos nosotros mismos en una época de transición. Una vez más, ésta no es una pregunta solamente, o incluso primariamente, para los intelectuales, pero también una vez más es una pregunta que ellos no pueden rehusar enfrentar. Aquellos que dicen que declinan enfrentarla directamente están sea decepcionándonos, sea decepcionándose a sí mismos. El gran problema, de cualquier modo, para aquellos que han optado por luchar en pos de un mundo más democrático y más igualitario, es la herencia de desilusión engendrada por las realizaciones y los fracasos de los movimientos antisistémicos del mundo moderno, en los pasados ciento cincuenta años, y especialmente en los últimos cincuenta años. Nos hemos, casi todos, convertido en gente que desconfía de los movimientos del triunfalismo, del centralismo y de la feroz intolerancia que ellos han desplegado.

¿Qué es lo que uno puede decir acerca de la política de la transición? Primero que nada, que la lucidez debe preceder a la movilización. Si nos movilizamos, debemos saber por qué lo hacemos y no solamente cómo. Y ese por qué es tanto un problema intelectual como también moral, y no solamente un problema político. No puedo enfatizar esto con toda la fuerza que debería. Y es aquí que el intelectual encuentra una contribución que realizar. Supuestamente, el intelectual es definido como alguien que ha consumido mucho más esfuerzos que otros para la adquisición de las habilidades de análisis que subyacen a la lucidez. Es en la prosecución de la lucidez que las decisiones intelectuales plantean sus exigencias, en medio del vórtice de las actividades.

Una de las realidades intelectuales del mundo moderno es que los grupos con los que nos identificamos son múltiples, y se sobreponen, y se mueven fuera y dentro de aquello que sobresale, para nosotros y para el sistema-mundo. Esto, en parte, es el resultado de aquella plétora de distinciones binarias que el sistema-mundo institucionalizó en el siglo XIX, y de las cuales nosotros no podemos liberarnos total o fácilmente. Debemos vivir con ellas por el momento, incluso si deploramos sus exageraciones. El centralismo, incluso si es democrático, no puede funcionar y no funcionará. Esta lección se hizo patente en las rebeliones de 1968, y ha sido

parcialmente aprendida e internalizada por los movimientos antisistémicos desde aquella fecha. ¡Pero solo parcialmente!

Aquellos que desean mantener la jerarquía y los privilegios, en el futuro sistema social-histórico que nosotros estamos creando ahora, tienen dos grandes ventajas sobre el resto de nosotros. La primera es que tienen a su disposición enormes riquezas, poder actual, y la habilidad para comprar los saberes expertos que necesitan. Ellos son también inteligentes y sofisticados. Y pueden organizarse, más o menos, de modo centralizado. Pero aquellos que prefieren optar para que el futuro sistema social-histórico que estamos creando ahora, sea más bien relativamente democrático y relativamente igualitario, están en desventaja en ambos terrenos. Ellos tienen menos riqueza y menos poder. Y no pueden operar a partir de estructuras centralizadas.

De esto se deduce que su única oportunidad, está en convertir lo que es su limitación en su propia ventaja. Quienes luchan por ese futuro democrático e igualitario deben construir sobre la base de su diversidad. Sea que llamemos a esto una «alianza arco iris», o una «izquierda plural», o un «frente amplio», nombre que es lo de menos, si la idea básica es la de que estamos destinados a la necesidad de ir creando una familia mundial de movimientos antisistémicos que no pueden tener, o solo en muy pequeña medida, una estructura jerárquica. Y esto es, naturalmente, difícil organizativamente. Y ello por dos razones. Porque una estructura tan laxa quizá no sea capaz de crear una estrategia viable y coherente. Y porque una estructura tan laxa está muy abierta a la infiltración y a la desorganización desde su propio interior.

Además, una estructura así de laxa, si quiere sobrevivir, requiere de una mutua comprensión y de un respeto mutuo. El grado en el cual el intelectual puede ser capaz de salirse él (ella) mismo (a) del torbellino de las pasiones del momento, será el grado en el cual él (ella) podría ser capaz de servir como intérprete entre los múltiples movimientos, traduciendo las prioridades de cada uno de esos movimientos al lenguaje de los otros movimientos, y también al mutuo lenguaje que permitirá a todos esos movimientos comprender las decisiones intelectuales, morales, y, por lo tanto, políticas, que ellos enfrentan.

En este siglo XXI, creo que uno podría convencer a Gramsci de la sensatez de lo que sería una visión corregida de sus tesis. Creo también que uno podría, incluso, ser capaz de persuadir a alguien como Max Weber, de que sus análisis deberían de ser más complicados. Pero tenemos que intentarlo con muchísimo empeño. Porque no es seguro que, si fallamos en convencer a los muchos Max Weber de todo el mundo, podremos lograr alcanzar el tipo de transformación social que deseáramos.

El resultado de la lucha es muy incierto. Pero en las épocas de transición nadie puede darse el lujo de quedarse sentado para no participar en el combate. Es el reto lo más importante que enfrentan las universidades en el siglo XXI.