

José Guadalupe Gandarilla Salgado

UNIVERSIDAD
CONOCIMIENTO
Y COMPLEJIDAD
Aproximaciones
desde un pensar
crítico

CIDES
UMSA **30** AÑOS

Universidad, conocimiento y complejidad
Aproximaciones desde un pensar crítico

Universidad, conocimiento y complejidad

Aproximaciones desde un pensar crítico

José Guadalupe Gandarilla Salgado



Universidad, conocimiento y complejidad
Aproximaciones desde un pensar crítico
COLECCIÓN 30 ANIVERSARIO

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo es el primer postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (umsa) especializado en estudios del desarrollo; por su carácter multidisciplinario depende del Vicerrectorado de la umsa. Tiene como misión formar recursos humanos para el desarrollo y contribuir a través de la investigación y la interacción social al debate académico e intelectual en torno a los desafíos que experimenta Bolivia y América Latina, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político y al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Coordinación de la publicación: Patricia Urquieta C.

© José Guadalupe Gandarilla Salgado, 2014
© CIDES-UMSA, 2014

Primera edición: julio 2014

D.L.: 4-1-242-14 P.O
ISBN: 978-9954-1-597-6

Producción
Plural editores
Av. Ecuador 2337 esq. calle Rosendo Gutiérrez
Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz
e-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

A mis estudiantes, quienes en ya varios lustros asistieron a mis cursos en las facultades de Economía, Ciencias Políticas, Filosofía y Letras y en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos y, muy especialmente, a quienes apoyan la consolidación de los proyectos de investigación en nuestra Máxima Casa de Estudios

“Aceptar el sueño de un mundo mejor y adberir a él es aceptar entrar en el proceso de crearlo, un proceso de lucha profundamente anclado en la ética. Una lucha contra cualquier tipo de violencia, contra la violencia ejercida sobre la vida de los árboles, de los ríos, de los peces, de las montañas, de las ciudades, sobre las huellas físicas de las memorias culturales e históricas; contra la violencia ejercida sobre los débiles, sobre los indefensos, sobre las minorías ultrajadas; contra la violencia que sufren los discriminados, no importa la razón de la discriminación. Una lucha contra la impunidad que en este momento fomenta entre nosotros el crimen, el abuso, el desprecio hacia los más débiles, el desprecio ostensible hacia la vida”.

Paulo Freire

Índice

CIDES: 30 Años de vida institucional 11

Presentación 17

I. PENSAMIENTO CRÍTICO Y UNIVERSIDAD EN EL UMBRAL DEL NUEVO SIGLO

1. Pensamiento crítico y utopía 23

2. La universidad ante la complejidad del conocimiento
y del mundo actual..... 43

3. Otra educación para otra sociedad. Rumbos
de la universidad pública en un escenario de crisis
(una visión desde los actores) 69

4. La universidad entrando al siglo XXI.
Por el laberinto de la complejidad 93

5. Aporías cognitivas y prácticas poco edificantes
en la arquitectura del saber de la *ciudad letrada*..... 117

II. DE LA CRÍTICA A LAS ALTERNATIVAS

1. Para la subversión de los saberes hegemónicos
y la construcción de alternativas en la educación
universitaria 151

2. Para un conocimiento alternativo de las alternativas: a propósito de Boaventura de Sousa Santos.....	167
3. Para una vindicación del luddismo.....	195
4. Hacia una Teoría crítica para el siglo XXI: reflexiones desde el giro de-colonial.....	209
5. Pedagogía del cuestionamiento y ética de la indignación.....	241
6. Pablo González Casanova, de la sociología de la explotación a la sociología del capitalismo complejo: el poder de las autonomías en política y en la creación intelectual	273
Bibliografía	289

CIDES: 30 Años de vida institucional

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés nació en 1984 como resultado de la lúcida iniciativa de autoridades universitarias que dieron cuerpo a la primera unidad académica multidisciplinaria de postgrado en el país, articulada alrededor de la problemática del desarrollo.

A tres décadas de entonces, no es difícil rememorar la importancia fundamental de aquel momento, que evoca una profunda convicción con relación al trabajo académico universitario marcado, a su vez, de un gran compromiso con el destino del país, visto desde los ojos de su intelectualidad.

Uno y otro aspecto son decisivos para una nación que busca comprenderse a sí misma y desplegar sus anhelos en el concierto internacional, sin renunciar a su especificidad histórica y cultural. Con ese propósito, el trabajo académico universitario se ubica en la franja más decisiva de las intermediaciones que ha producido la sociedad moderna, pues implica una forma de producción de sentido que toda sociedad requiere para cohesionarse como comunidad de destino. El conocimiento académico universitario es, así, un factor constitutivo de la nación para que ésta, sobre la base de sus condiciones particulares, trascienda los obstáculos que impiden su consolidación, a partir de una relación suficientemente consistente entre Estado y sociedad.

De ese legado está imbuido el trabajo que realiza la comunidad académica del CIDES. Varios han sido los frutos que hasta ahora se han logrado. El más importante, haber trazado una estructura institucional en la que converge una pluralidad de perspectivas teóricas, imprescindibles para alcanzar una mejor y más completa comprensión de la realidad nacional y regional. El trabajo interdisciplinario es un complemento sustancial que, a partir de las diferentes fuentes explicativas a las que apela, permite producir una mirada cabal de las interconexiones existentes en torno a las problemáticas de la realidad. El objeto del desarrollo exige que ambos componentes –pluralismo e interdisciplina– estén rutinariamente activos en la reflexión, lo que la institución ha logrado formalizar a través del espíritu participativo que imprime en sus políticas, en gran medida gracias a la gran disponibilidad individual y colectiva desplegada en su seno.

Como resultado de ello, el CIDES se ha convertido en un referente medular para la formación y la investigación en el país, y ha formado un importante contingente de recursos humanos que se desempeñan con solvencia en la gestión pública, el trabajo docente y la investigación. Al mismo tiempo, ha producido un caudal de investigaciones que forman parte fundamental del acervo intelectual nacional. Y, finalmente, con el ánimo de visibilizar el debate, ha puesto a disposición de la colectividad lo mejor de sus logros. Más de 70 libros testimonian ese esfuerzo, refrendado por la persistencia con la que se ha mantenido la revista semestral de la institución (UMBRALES) y las decenas de eventos públicos organizados. En los últimos años, se ha sumado a ello una nueva forma de producir conocimiento, alentando la relación entre investigación y acción, y su derivación en la política pública que es el modo más concreto de la interacción del Estado con la sociedad. Como añadidura, la institución ha contribuido a la construcción de un tejido interuniversitario internacional que nutre la perspectiva del trabajo académico, amplificando sus desafíos y posibilidades.

Dos consideraciones acompañaron este proceso: una, orientada a preservar los pilares que dieron fundamento al trabajo

institucional; la otra, a proyectar su horizonte al calor de los desafíos que trae el conocimiento en permanente recreación y los que el propio país se va proponiendo en el curso de sus procesos históricos. En esa dirección, el trabajo del CIDES está basado en un esfuerzo permanente de actualización, lo que significa poner en la palestra los grandes problemas que acechan a una sociedad en movimiento. Desde esa perspectiva, salta a la vista, como contribución sustantiva, la crítica a los modelos de desarrollo cuya única finalidad ha sido expandir los objetivos utilitaristas de la modernización. En consecuencia, la institución trabaja arduamente desde un enfoque comprometido con la emancipación, habida cuenta de las búsquedas en las que están empeñadas las colectividades, hoy por hoy con enorme evidencia simbólica y discursiva.

Ese compromiso está apuntalado por los valores de la democracia intercultural, el pluralismo teórico y la libertad política, soportes con los que es posible construir un pensamiento autónomo. Por eso, el CIDES reivindica su identidad pública y muestra una vocación orientada a los intereses generales de la sociedad exenta –consecuentemente– de sujeciones que no sean las académicas, asumiendo sin embargo el importante significado político que ello entraña.

Lograr ese caudal de objetivos da cuenta de lo que es posible hacer cuando la predisposición para actuar es superior a las circunstancias. En ese sentido, el trabajo colectivo y la capacidad creadora son un legado que la institución también atesora como parte de las evocaciones comunitarias a las que nos remite la historia cultural en el país.

La conmemoración de las tres décadas del CIDES es un buen momento para dar cuenta de todo ello. Sin embargo, además de ser una remembranza, este hecho también reafirma la convicción de esta comunidad académica sobre el valor del trabajo intelectual y el conocimiento para apuntalar a la nación y sus valores democráticos, en el presente y el futuro. Por eso, los 30 años de esta institución son un motivo para honrar a la comunidad académica boliviana, en especial la que se ha involucrado con la universidad pública y con

este postgrado. De la misma manera, es un homenaje al esfuerzo que despliegan los estudiantes universitarios de postgrado, con una vocación que no siempre es bien acogida por el país, privado de la enorme energía disponible de la que aquellos son portadores para contribuir a la reforma de la sociedad.

La colección de publicaciones que se recogen en este aniversario es resultado tanto de investigaciones realizadas por docentes-investigadores de la institución como por colegas que han tenido un contacto fluido con los quehaceres que aquí se despliegan. Son producto de la vinculación interinstitucional que el CIDES ha generado para que afloren, se reproduzcan y se ensamblen los fines más nobles que están detrás de todo trabajo intelectual, cuando éste se pone al servicio del bienestar de los pueblos.

En esta oportunidad, ese esfuerzo se plasma en la publicación del libro, *Universidad, conocimiento y complejidad. Aproximaciones desde un pensar crítico*, de José Guadalupe Gandarilla Salgado, docente e investigador del Postgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. El libro reúne un conjunto de reflexiones que parten de la necesidad de reconocer la complejidad multidimensional de la dinámica social contemporánea, incluyendo consideraciones sobre los ritmos y procesos espaciales y temporales (o planos de la realidad, como dice Gandarilla) que abarca la diversidad del mundo. A partir de ello, el autor propone “rebasar la inercia del conocimiento” que nos legara la ciencia social de la modernidad, anclada en los parámetros de validez de la racionalidad cognoscitiva instrumental. Con ese propósito, incide en cuestiones epistemológicas, históricas y políticas que se gestan alrededor del conocimiento y su institucionalización en la Universidad pública, llamada a trabajar por alternativas de carácter ético y político, habida cuenta su pertinencia como conciencia crítica de la sociedad, fundada en los principios de la autonomía intelectual. En su recorrido, Gandarilla apela a Hugo Zemelman, Pablo González Casanova, Armando Bartra, Boaventura de Sousa Santos y otros, de modo de dejar sentada una lectura de lo social invocada por la *praxis* contra-hegemónica de los pueblos del sur.

El libro ha sido publicado con el ánimo de contribuir al debate académico y político sobre el papel de la Universidad en la construcción de una mejor y más fecunda relación con el Estado y la sociedad, tarea con la que el CIDES se siente profundamente comprometido.

Cecilia Salazar
DIRECTORA
CIDES-UMSA

Presentación

He reunido en este libro una serie de ensayos, artículos y trabajos de investigación sobre la problemática educativa, en especial, la de la Universidad y el proceso de producción del conocimiento, que he tenido oportunidad de escribir en un plazo que involucra ya tres lustros. Esta consideración deriva de colocar en un arco temporal el ensayo que abre el libro y los tres últimos que lo cierran. El primer trabajo que se incluye fue publicado, en su versión primigenia, en el año 1998 y escrito a fines del año anterior, carga con una fuerte impronta zemelmaniana en su confección y escritura, motivo de mi asistencia no sólo a la cátedra del sociólogo chileno, recientemente fallecido, dentro de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la UNAM (que por aquel entonces cursaba) sino de mi directa participación en un par de seminarios internacionales organizados por él y desarrollados en el Colegio de México. Este trabajo lo he incluido no sólo como un pequeño homenaje a Hugo Zemelman sino porque todavía son vigentes las temáticas (complejidad, crítica, utopía) de las que trato de dar cuenta en sucintos apartados, y siguen siendo motivo de investigación en mis trabajos más recientes.

El resto de los trabajos fueron publicados en revistas especializadas y arbitradas como resultados de investigación del proyecto “Reestructuración de la Universidad y del conocimiento”, desarrollado al interior del Centro de Investigaciones Interdisci-

plinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, a su vez parte de un proyecto colectivo que por aquel entonces se desarrollaba en la misma dependencia universitaria con el título “Programa de Investigaciones en Educación Superior” (entre cuyos participantes se contaban, además del que escribe, Daniel Cazés, Eduardo Ibarra, ambos lamentablemente fallecidos, y Luis Porter). Dentro de esa iniciativa colectiva e interinstitucional me tocó coordinar la revista *Educación Superior: Cifras y hechos*, que imprimió –entre el año 2001 y 2010– 50 fascículos y una edición especial. En los números publicados, y bajo un ordenamiento monográfico en cada entrega, se desplegaban muchos temas que a su modo están recuperados en las páginas que integran los capítulos de esta obra.

La historia de este libro se remonta a los inicios de la década presente. En una primera iniciativa que no fructificó, y bajo un título muy similar al que finalmente lo encuadra, lo había imaginado como una respuesta al interés manifestado por un grupo muy plural de profesores y formadores educativos del Estado mexicano de Michoacán, una región del país hoy que sufre, como ninguna otra, inéditas formas de impunidad y violencia.

El hecho de que se vea finalmente publicado en esta versión, no sólo más amplia por la inclusión de cuatro nuevos ensayos especialmente preparados para este fin, sino con una muy pormenorizada revisión de los contenidos con el fin de evitar repeticiones en sus líneas argumentales, se debe a la iniciativa de los académicos bolivianos Luis Tapia y Cecilia Salazar, quienes han tenido la enorme generosidad de proponerlo y finalmente incluirlo dentro de una colección editorial de tan prestigiosa institución como es el Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA). La idea de esta versión del libro surgió de una muy agradable charla que sostuvimos con Luis Tapia en casa de nuestra amiga común Guadalupe Valencia, la comunicación posterior con la directora del CIDES-UMSA, Cecilia Salazar, fue muy eficaz y ejecutiva como para finalmente ver publicado este material que ahora obra en sus manos. A tal punto la realización del libro se presentaba como viable desde el curso del año 2013 que tuve oportunidad de solicitarle, por aquél entonces, a Eduardo

Ibarra que redactase un prólogo especialmente para esta edición, la amabilidad y gentileza de Eduardo fue tal que ya aquejado por la terrible enfermedad que le cortó la vida, había prometido encargarse del asunto, sin embargo, aunque esto ya no fue posible, hago mención del hecho para rendir también un sentido homenaje a su persona y a su incansable iniciativa por estudiar los sistemas universitarios y las mutaciones que, con el neoliberalismo global y el “capitalismo académico”, han afectado de manera definitiva sus ordenamientos institucionales.

No puedo dejar de mencionar que tanto este libro como otro tipo de incursiones académicas en el medio boliviano no podría haberlas emprendido sin el incondicional apoyo de Rebeca Peralta Mariñelarena quien habiendo desplazado su residencia hacia estas tierras nos ha mantenido muy al tanto de los rumbos que viene experimentando el interesante proceso que actualmente se vive en aquella nación, de tan significativa importancia para la región en su conjunto.

Espero que la versión actual de este trabajo resulte de interés para lectores y lectoras, estudiantes y colegas, y de utilidad para investigaciones que actualmente se estén desarrollando desde nuestra América, comarca del mundo siempre representativa de iniciativas de cambio y espacio privilegiado para la enunciación del pensar crítico.

Ciudad Universitaria, México, 30 de junio de 2014.

I. PENSAMIENTO
CRÍTICO Y UNIVERSIDAD
EN EL UMBRAL
DEL NUEVO SIGLO

1. Pensamiento crítico y utopía¹

Premisas y urgencia

Para una masa popular, ser conducida a pensar coherentemente y de un mismo modo coherente acerca del mundo actual, constituye un suceso 'filosófico' de lejos más importante y 'original' que el descubrimiento, realizado por algún 'genio' de la filosofía, de una verdad que quedará como propiedad de un grupito de intelectuales.

Antonio Gramsci

La complejidad de los problemas que tiene que someter a análisis obliga a la ciencia social latinoamericana a cuestionarse no sólo sus orientaciones epistemológicas sino a incluir la dimensión de futuro e historicidad, para poder superar el *bloqueo histórico*.² Dicha situación de bloqueo se manifestó, y en los hechos se manifiesta, en una merma en el análisis crítico de la realidad y la emergencia o permanencia de orientaciones conservadoras y apuntalantes del

1 Versión revisada y actualizada de un ensayo que figura como Capítulo 2 del libro del autor *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*, CEIICH-UNAM, Buenos Aires: Herramienta, 2003; una versión más reducida fue originalmente publicada en *Economía Informa*, n° 264, febrero de 1998.

2 Véase Zemelman, Hugo. *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, México, 1996, Colegio de México, Jornadas 126, págs. 25-33.

orden establecido: no sólo en el terreno del pensamiento, sino también en el ámbito de la conducción económica, política y social de nuestros países (al expresar valores acerca de lo que se puede o no se puede hacer, de lo posible y no posible, valores resultado no de la imaginación, ni siquiera de la colectiva, sino de acuerdo a la lógica económica y a las ideologías dominantes). En un contexto como éste el sujeto cognoscente requiere, cuando menos, de transformar estos valores institucionalizados en problemas, como requisito previo para colocarse ante la realidad.

El actual es un escenario caracterizado por el predominio de los criterios neoliberales y de ajuste estructural e integración subordinada al mercado mundial capitalista, cuyo reverso de la moneda fue la acentuación de la pobreza y la desigualdad o virtual exclusión de toda posibilidad de vivir de franjas cada vez mayores de población y una correspondiente preeminencia del paradigma de racionalidad de la ciencia económica tradicional (neoclásica, monetarista), con sus certezas de autorregulación por el mercado y nulificación de las dimensiones de tiempo y espacio, en análisis estáticos o descontextualizados. El pensamiento crítico, bajo este cúmulo de condicionantes, se ve obligado a desprenderse de ciertas herencias teóricas y aún políticas que le han impedido erigirse en verdadera orientación metodológica que le devuelva su sentido al trabajo intelectual y lo reintegre en el proceso de construcción de un tipo de sociabilidad que asegure la producción y re-producción de la vida material y un desarrollo libre y enriquecedor de la subjetividad, que busque la edificación de un tipo de ‘sociedad en la que todos quepan’.³

3 Grandiosa enseñanza nos otorgan aquellos que han podido anteponer la condición humana al embate uniformizador del neoliberalismo. Con su teoría y su práctica han logrado dar forma, entre otras, a la propuesta democrática del “mandar obedeciendo” y la construcción de ‘un mundo hecho de muchos mundos’ para la construcción de una sociedad “en la que todos quepan”. Hay que saber escuchar, mirar y actuar en la realidad, pues si todavía hace unas décadas el pensamiento pudo desarrollarse (casi exclusivamente) en los centros académicos, e incluso, en organismos internacionales (CEPAL), actualmente, como afirma Pablo González Casanova “la generación de teoría del nuevo pensamiento crítico se ha desplazado desde

El reconocimiento de la complejidad de la dinámica social, puede significar para las ciencias sociales la oportunidad de renunciar a un tipo de racionalidad ya no apropiada para nuestro tiempo (los paradigmas deterministas, las orientaciones disciplinares nomotéticas o nomológicas que, en su ánimo de buscar leyes generales, terminan por reducir la dinámica de los fenómenos, objetos de conocimiento, o sujetos sociales, al lugar que les fija ‘la estructura’) y dar paso a una disposición de racionalidad científica que ponga el acento en lo complejo, lo temporal y lo inestable (con su correlato en un movimiento transdisciplinario), que dicho sea de paso, tomará lección de los avances más recientes de las ciencias naturales.⁴

Las dificultades para la construcción de conocimiento están asociadas no sólo con la permanencia de limitaciones disciplinarias, sino también con los retos del pensamiento crítico para indagar y propiciar nuevos saberes, nuevos horizontes de futuro capaces de oponer alternativas a la reproducción del orden social con hegemonía del capital. La provocativa afirmación de Foucault en el sentido de que “las disciplinas constituyen un sistema de control en la producción de discurso, fijando sus límites por medio de la acción de una identidad que adopta la forma de una permanente reactivación de las reglas”,⁵ no ha cuajado aún en términos de rebasar dichos parámetros, no sólo con la constitución de grupos de trabajo de varias especialidades (en dichos casos, antes que de interdisciplina debiera hablarse de multidisciplina), sino acometiendo el análisis de fenómenos y temas de creciente complejidad desde elementos problemáticos comunes, que se sitúan en el nivel (epistémico, metódico) de la propia producción del conocimiento.

finis del siglo XX a los nuevos movimientos sociales”. González Casanova, Pablo, “El neoliberalismo de guerra y los retos del pensamiento crítico” en *América Latina en movimiento*, n° 351, 9 de abril de 2002, pág. 11. Puede consultarse además del anterior artículo, el libro siguiente: EZLN. *Crónicas intergalácticas. Primer encuentro intercontinental por la Humanidad y en contra del neoliberalismo*, Chiapas, 1996.

4 Véase Wallerstein, Immanuel *et al.*, *Abrir las ciencias sociales*, México: Siglo XXI, 1996, págs. 76-87.

5 Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1970, pág. 224.

Tales cuestionamientos adquieren condición de necesidad y urgencia si tomamos en cuenta que entre los universitarios latinoamericanos ha sido mayor la capacidad para luchar y denunciar las injusticias y opresiones de nuestras sociedades (que acompañan a otras consecuencias perversas de la aplicación del neoliberalismo y el capitalismo salvaje) que la agudeza de la reflexión crítica para cuestionar los propios presupuestos de los procesos de producción y reproducción del conocimiento,⁶ que en mucho sirven a la legitimación del orden social existente.

El desarrollo del pensamiento crítico no se agota o restringe en la capacidad de superar límites disciplinarios, ni siquiera en el reconocimiento de la complejidad de lo real (en descubrir esas complejidades), tiende a realizarse, de manera más plena, cuando puede actuar sobre tales realidades complejas. La utopía se convierte en política que transforma imposibilidades (en el contexto del orden establecido) en posibilidades de potenciación del sujeto (al incorporar lo inacabado de la realidad).⁷

La dinámica de funcionamiento del capital global mundial, cada vez más libre de ataduras (que, sin embargo, no puede independizar su funcionamiento de la pervivencia de la institución

6 Son ya bastantes los ejercicios de crítica que se han elaborado contra el neoliberalismo, ensayos que se han planteado desde muy diversas perspectivas; quizás en América Latina han predominado los que afirman su carácter cada vez más explotador, empobrecedor y excluyente (por nombrar algunos, los trabajos de Vuscovic, Boltvinik, Vilas o Hernández Laos); desde otra posición se ha demostrado cómo las políticas neoliberales han prácticamente amputado la capacidad de crecimiento de nuestros países (por citar algunos, los trabajos de José Valenzuela, Héctor Guillén Romo, o Lance Taylor); sin embargo, no son tan abundantes aquellos que enfatizan su crítica desde las propias bases de su concepción filosófica, ética o científica (excepciones notables serían, por citar algunos, los trabajos de Zemelman, Dussel Ambrosini, Ricardo J. Gómez, Horst Kurnitzky, los planteos de González Casanova o de Franz Hinkelammert, o las recientes reflexiones de Aníbal Quijano o Edgardo Lander).

7 Como en cierto sentido (en su crítica a Popper) lo sugiere Hinkelammert, al afirmar: “Hay que pensar lo imposible para poder pensar lo posible”. Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed., San José, Costa Rica, DEI, 1990, pág. 177.

del moderno Estado-nación), somete a grandes mudanzas las relaciones o articulaciones dialécticas entre los espacios/tiempos (mundial, nacional, local) en que opera la relación antagónica conflictiva entre, de un lado, un patrón de poder de dominación/explotación/apropiación, y de otro, la lucha por asegurar o ins-taurar un orden social de democracia/sustento/disponibilidad.

Estas vicisitudes y el reconocimiento de ellas como complejidad de la dinámica social permitirán, y están permitiendo, a las ciencias sociales del continente la posibilidad de superación de su crisis. En esta dinámica social se manifiestan distintos ámbitos o espacios que obligan al conocimiento a no reducirse al terreno fijado por las fronteras disciplinarias, sino a “recuperar un concepto de pensar como actividad de totalización”.⁸ Por lo demás, la dimensión temporal no se puede reducir al recorte periódico o parametral, sino al reconocimiento de ritmos y procesos sociales con distinta dinámica temporal, con distintas temporalidades.

En su llamado a traducir el ‘reencantamiento del mundo’ en una práctica de trabajo razonable, objetiva, la *Comisión Gulbenkian* concluye en la urgente tarea de “reinsertar el tiempo y el espacio como variables constitutivas internas en nuestros análisis y no meramente como realidades físicas invariables dentro de las cuales existe el universo social [...] nos vemos frente a la necesidad de desarrollar una metodología con la cual coloquemos esas construcciones sociales en el centro de nuestro análisis pero en tal forma que no sean vistas ni utilizadas como fenómenos arbitrarios”.⁹

Además del reconocimiento del espacio y el tiempo como construcciones sociales y no como parámetros en los que discurren y se acotan nuestros objetos de estudio, habría que agregar que el pensamiento crítico no limita su propósito a un nivel analítico, descriptivo o teórico, ni tampoco a la obtención de un saber interdisciplinario, transdisciplinario, o complejo.¹⁰ Tiene que

8 Zemelman, Hugo, *op. cit.*, pág. 38.

9 Wallerstein, Immanuel, *op. cit.*, pág. 82.

10 Es muy pertinente la advertencia que hace Franz Hinkelammert en el sentido de que “sostener que el mundo es complejo es una simple afirmación metafísica y como tal irrelevante. Lo que tenemos como experiencia es que

ofrecer la capacidad de reconocer que estos planos del debate en las ciencias sociales no hacen sino manifestar en el terreno del conocimiento, la relación entre ‘conceptos, palabras y hechos’ que opera en distintos planos de la realidad las diferencias entre unas palabras-actos de rebelión y otras de sometimiento.¹¹ Por ello, volvemos a reiterar, el significado crítico del pensamiento o de las teorías sociales no puede desprenderse de su carácter eminentemente teórico-práctico.

El enfrentamiento con la realidad y la relación cognoscitiva

... tenemos que actuar sobre el presente, a través de la crítica radical de todo lo existente, radical en el sentido de que la crítica no se asusta ni frente a los resultados logrados ni frente al conflicto con las fuerzas existentes.

Karl Marx

En éste y los siguientes numerales está implícita la necesidad de diferenciar y reconocer distintos momentos del proceso de investigación. Uno de ellos es, precisamente, el enfrentamiento con la

las soluciones de los problemas que el ser humano enfrenta, son complejas [sin embargo] cuanto más complejo se nos hace el mundo, más grande es la tentación de enfrentar esta complejidad mediante soluciones de simplificación primitivas que ofrecen algún principio único como solución en este mundo complejo. En el siglo XX surgen varias de estas simplificaciones, muchas veces vinculadas a los totalitarismos de este siglo. No obstante, pareciera que la simplificación más extrema la vivimos hoy, y proviene justamente de muchos de aquellos que más hablan de la complejidad del mundo. Nos referimos a nuestros fundamentalistas de mercado [...] Siendo complejo el mundo, el simplismo de ‘la propiedad y el contrato’ es la respuesta”. Franz Hinkelammert, “El sujeto negado y su retorno”, en *Pasos*, n° 104, nov.-dic. de 2002, págs. 13-14.

- 11 Véase Pablo González Casanova, “La comunicación en ciencias sociales y los conceptos profundos”, en González Casanova, Pablo y Marcos Roitman R. (coords), *La formación de conceptos en ciencias y humanidades*, Madrid: Sequitur, 1999, págs. 145-162.

realidad. En este nivel están presentes dos cuestiones: la necesidad de asumir una postura frente a la naturaleza y la sociedad (frente a la realidad) y desarrollar o crear la razón al atreverse a pensar en contra de la razón (establecida, del conocimiento acumulado, rebasar la inercia del conocimiento). Estas dos se resuelven en la obligación de tener conciencia de lo que nos determina, de los condicionamientos, no sólo del objeto de conocimiento, sino de uno mismo como sujeto cognoscente.

El modo o la forma en que se resuelve el enfrentamiento con la realidad tiene por base, precisamente, el cómo se caracteriza o entiende a esta última (que dicho sea de paso, nos permitirá superar el bloqueo histórico y la “esclerosis intelectual”).¹² La realidad debe ser entendida “como un campo de opciones de construcción, [...] no consiste en una dirección dada, sino en una potencialidad de direcciones”,¹³ o mejor, “la realidad es una articulación multidimensional, [...] compleja y dinámica, ello obliga a que su captación tenga que hacerse respetando su necesidad de articulación con lo todavía indeterminado, en cuanto no se puede anticipar la singularidad de su contenido”.¹⁴ Entender la realidad histórica como un proceso inacabado, lo que implica no reducirla a lo dado sino incluir en su dinámica lo que puede estar dándose o es susceptible de darse, significa oponerse a toda postura existencial que persigue reducir lo posible a lo dado, y en su lugar luchar por abrir lo dado a lo posible. Esto tendrá el significado de nutrir a la racionalidad científica de la exigencia de historicidad y objetividad, pero nunca éstas (objetividad e historicidad) entendidas en ajenidad a criterios de orden moral y ético cuando los problemas del mundo nos asaltan a cada instante. En esto consistiría la capacidad de pasar de la conciencia teórica a la conciencia histórica, pasaje que el sujeto opera a través de colocarse ante la realidad objetiva, distinguiendo entre

12 Zemelman, Hugo, *op. cit.*, pág. 28.

13 Zemelman, Hugo, “La esperanza como conciencia (un alegato contra el bloqueo histórico imperante: ideas sobre sujetos y lenguaje)”, en Zemelman, Hugo, (coord), *Determinismo y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*, Caracas, 1995, co-ed. Nueva Sociedad - CRIM, pág. 12.

14 Zemelman, Hugo, *Problemas antropológicos...*, *op. cit.*, pág 46.

el momento epistemológico o categorial, y el teórico o explicativo, entre el momento metodológico y el operacional.

La relación sujeto-objeto, en el proceso de conocimiento, exige además de abrir los horizontes del razonamiento a lo indeterminado o inacabado de la realidad, la capacidad del primero de no dejarse atrapar por los condicionamientos, de tener conciencia de lo que nos determina, esta situación exige de la *objetivación del sujeto* (a condición de no entender el lugar del sujeto en el proceso de conocimiento en una acepción subjetivista, individualista o pasiva, sino objetiva y real, como ‘producto de las relaciones sociales’), la cual se resuelve a través de la construcción de una *relación de conocimiento*.

Son muy diversos los condicionamientos del sujeto cognoscente, éstos pueden ir desde la predilección por ciertos temas, las formas de enunciar los mismos, la forma en que se aborda el objeto, el uso mismo de ciertos conceptos, hasta el dejarse atrapar por lo empírico morfológico y confundir a este nivel con la realidad (en este punto es necesario recordar la importante distinción metodológica entre esencia y apariencia, así como la problemática del fetichismo, claramente fundamentadas por Marx). Respecto a la relación cognoscitiva y al proceso de conocimiento podemos recuperar lo que Adam Schaff esboza en *Historia y verdad*.¹⁵ En dicho texto, el filósofo polaco distinguió entre tres modalidades de acometer la relación de conocimiento y sus consecuencias en términos del proceso cognoscitivo: La primera, es una concepción mecanicista de la teoría del reflejo, donde el sujeto se asume como agente pasivo, contemplativo y receptivo. El segundo modelo es idealista y activista, pues hay predominio del sujeto que percibe al objeto de conocimiento como su producción; al sujeto se le atribuye el papel, incluso, de creador de la realidad. El tercer modelo (que será el que tanto Schaff como otros pensadores reivindican, y nosotros intentamos seguir) en lugar de la preponderancia de uno de los elementos propone su interacción: Se plantea “una relación cognoscitiva en la cual el sujeto y el objeto mantienen su existencia objetiva y real, a la vez que actúan el uno

15 Véase Schaff, Adam. *Historia y verdad*, México: Grijalbo, 1974, págs. 73-114.

sobre el otro. Esta interacción se produce en el marco de la práctica social del sujeto que percibe al objeto en y por su actividad”.¹⁶ Como se puede apreciar, el proceso de conocimiento se asume como una relación subjetivo-objetiva, en la medida en que es resultado de la práctica del sujeto que transforma al objeto en totalidades pensadas como representación intelectual de lo concreto (producto éste de múltiples determinaciones y articulaciones), pero reconoce y asume a la realidad del objeto en y por su actividad.

Del momento pre-discursivo (como imperativo ético del pensamiento) al reconocimiento de la complejidad de lo real

El método positivista en las ciencias humanas tiende a reducir, en general, lo fáctico y lo observable a lo inmediato perceptible, pasando por sobre el momento constitutivo del carácter científico de la ciencia, que consiste en establecer una distancia entre lo fenomenal-perceptible y un tipo de objetividad que se halle en condiciones de explicarlo[...] El problema de Marx consistió en alcanzar un punto de vista objetivo, obligatorio, ordenador de la realidad social, que revelara la dirección de su dinamismo, a fin de intervenir en esa realidad para transformarla con probabilidades de éxito.

Cesare Luporini

La relación de conocimiento es el posicionamiento desde el que el investigador efectúa los recortes de realidad y la sistematización del problema (como armazón del argumento), para transformarlo en objeto, avanzando en la *objetivación del objeto, fenómeno o problema*. El desafío que se presenta en este momento de la investigación es construir la relación cognoscitiva a partir de un pensamiento categorial, sin que esto signifique sujetar el proceso de conocimiento al seguimiento o sujeción a un *corpus* teórico. En este punto es muy pertinente el énfasis que, entre otros, promueve

16 *Ibid.*, pág. 86.

Hugo Zemelman, en el sentido de que el pensamiento crítico no es un cuerpo teórico, sino una forma de construir las categorías.¹⁷

En este momento del proceso de investigación, que podemos distinguir como previo a la construcción del objeto de conocimiento, se trata de acometer el asedio a la realidad a partir de enunciaciones temáticas que posteriormente adquirirán significación como enunciados teóricos. Se trata de pensar el momento que está antes de la proposición (temática, de elucidación del problema o teórica), de reconocer la necesidad de dicha proposición, de modo que se reconozca su sentido.

El *enunciado temático* contiene implícitamente o se desdobra en dos momentos fundantes: reconoce o responde a una necesidad (le reconoce una pertinencia, un sentido al objeto de conocimiento) y le da respuesta a esta necesidad expresada como proposición predicativa, pre-teórica (esta proposición no se puede aún reconocer como teórica, pues sus contenidos no son restringidos o limitados por el *corpus* teórico, sino por el contrario, busca abrir lo teórico al contenido de la realidad, asumiendo a ésta desde la perspectiva de inclusión de lo indeterminado de la misma). Lo teórico está implícito en el hecho de que la respuesta que el sujeto cognoscente ofrece no es la única posible, sino que el recorte que se ha enunciado se abre a otras posibles respuestas.

El primer enunciado temático cumple la función de incorporar el momento histórico (como el conjunto de circunstancias que plantean como necesario al problema). De lo que se trata es de ir reformulando el enunciado temático en enunciados cada vez más complejos (pues incluyen más niveles o ámbitos de la realidad). El desafío en este momento de la investigación es aprender a enunciar un tema, pues de no hacerlo se corre el riesgo de caer en la no ubicación del sujeto. Plantearse un *problema* es tener una visión de la realidad en la que el sujeto busca introducirse cognitivamente; el enunciado temático es entonces la puerta de entrada al ejercicio cognitivo.

17 Énfasis expuesto, entre otras obras, en Hugo Zemelman, *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*, Universidad de las Naciones Unidas - El Colegio de México, México, 1987; *Los horizontes de la razón*, 2 vols., El Colegio de México - Anthropos, Barcelona, 1992; y *Problemas ...*, *op. cit.*

Ahora bien, nos encontramos situados en el momento de la investigación en que se efectúa la *delimitación del problema*. Este se asume como el punto de partida de la definición y construcción del objeto. En el proceso de transformación del problema en objeto, en rigor lo que se está haciendo es avanzar en la objetivación de éste, en efectuar los recortes de realidad que definen su contexto. De tal modo que, ya definido el objeto, le den sus contenidos al conocimiento, al avanzar en el reconocimiento de la objetividad e historicidad de dicho saber. En el modo en cómo se efectúen los recortes de la realidad, los recortes del objeto de conocimiento, se establece qué es lo que se incluye o excluye de la realidad. El enunciado temático alude a muchos planos de la realidad e implícitamente los relaciona; esto obliga al sujeto cognoscente a explicar los elementos implícitos en los enunciados (de modo que se muestren realidades que permanecían ocultas). El enunciado temático cumplirá, entonces, la función de hacer recortes de realidad.

El significado que tiene avanzar en la enunciación temática es precisamente *transformar la realidad en sentido*. Al hacer enunciaciones temáticas cada vez más problemáticas (al incorporar niveles o ámbitos de la realidad que permanecían como ocultos, como contenidos invisibilizados), el sujeto cognoscente avanza y profundiza la construcción de la relación de conocimiento. De lo que se trata es de destacar entre el razonamiento pre-discursivo, proto-teórico, y el sentido de la investigación (la significación del problema, de cómo lo ente de la realidad se actualiza ante el sujeto que conoce y actúa), para que de ese modo se pueda discernir entre las categorías o el cuerpo de categorías, los conceptos o la red de conceptos que permitan analizar la realidad.

El avance en la objetivación del objeto requiere como exigencia siguiente, el transformar el problema en objeto. Desde lo que se ha dado en llamar una epistemología crítica (que no hace sino ubicarse en relación con un paradigma más amplio de raigambre piagetiana)¹⁸

18 Según argumenta Jean Piaget, “la filosofía es una toma de posición razonada con respecto a la totalidad de lo real. El término ‘razonado’ opone la filosofía a las tomas de posiciones puramente prácticas o afectivas, o también a las creencias sencillamente admitidas sin elaboración reflexiva: una pura moral,

la realidad se asume en permanente construcción;¹⁹ esto significa que para avanzar en la objetivación del objeto hay que reconocer en él su movimiento. La realidad está siendo construida, en el paso de su creación construye ella misma su *contexto*, al crear tiempos y espacios. La respuesta al problema del contexto del objeto tiene que ver con los presupuestos del razonamiento (los alcances del contexto se modulan según cómo el sujeto cognoscente piense y construya la relación cognoscitiva). El contexto cumple la función de exigir una lectura de la complejidad del objeto; la definición de éste tiene que ver con premisas epistemológicas y no teóricas, ya que las primeras exigen pensar al objeto en movimiento y con relación a otros objetos, de ese modo se discernirá cuánto del recorte está dentro y cuánto está fuera. Un pensador que en su momento fue quien –quizás– más avanzó desde la preocupación gramsciana por lo nacional-popular en la discusión metodológica y la construcción de categorías en el medio de la ciencia social latinoamericana, René Zavaleta Mercado, llegó a definir (con esa rara afición por las metáforas que como ningún otro poseía) este proceder como “la estrategia metodológica del sacrificio”, esto es, la necesidad del “recorte del fenómeno hacia la construcción de un concreto de pensamiento”.²⁰ El desafío es no quedar aprisionados en los enunciados temáticos más simples, en el marco de coordenadas de tiempo y espacio formales, pues se corre el riesgo de tomar la parte por el todo y asumir a estas dimensiones de la realidad como yuxtapuestas y no en articulación.

una fe, etc. El concepto de ‘totalidad de lo real’ abarca tres componentes. En primer lugar, se refiere al conjunto de las actividades superiores del hombre y no exclusivamente al conocimiento [...] En segundo lugar, implica, desde el punto de vista del conocimiento, la posibilidad de que exista, bajo las apariencias fenoménicas y los conocimientos particulares, una realidad última, una cosa en sí, un absoluto, etc. En tercer lugar, *una reflexión sobre la totalidad de lo real puede naturalmente conducir a una apertura sobre el conjunto de los posibles...*”. Jean Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona: Península, 1970, pág. 71 (cursivas nuestras).

- 19 Un desarrollo de la metodología de raigambre piagetiana se encuentra en Rolando García, *El conocimiento en construcción: de las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Barcelona: Gedisa, 2000.
- 20 René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México: Siglo XXI, 1986, pág. 97.

El contexto del problema permite comprender lo específico del mismo; sin embargo, en la medida en que no es posible transformar el contexto en nuestro objeto se requiere de recortes que nos permitan discernir cuánto de la realidad puede llegar a dar cuenta del objeto. Es esa la poderosa seducción del ‘método del sacrificio’ (René Zavaleta) o, en otros términos, la actualidad del proceder metodológico que nos legó Marx. El reconocimiento y la definición del contexto pueden garantizar una gran riqueza a la investigación, pues el problema (u objeto) no es independiente del contexto, en la medida en que él mismo es parte del contexto. El problema forma parte de algo más amplio que lo incluye y es necesario hacer referencia a ese algo más amplio que incluye a las partes o los elementos del problema. De tal modo, podemos contextualizarlo, porque reconocemos el determinado espacio-tiempo en que actúan sus elementos y del cual se hacen parte. El reconocer que nuestro objeto o los elementos que integran el problema a investigar forman parte de algo más amplio que los incluye exige además determinar o reconocer el espacio (o las espacialidades) y el tiempo (o las temporalidades) del fenómeno en cuestión como propiedades constitutivas de la realidad, en oposición a un uso del espacio y del tiempo como parámetros estáticos que empobrezcan la contextualización del objeto.

La objetividad e historicidad del conocimiento

Sería erróneo encarar lo formal en sí mismo, de manera autárquica, fuera de la fluencia del contenido, fuera del contenido de la fluencia que le otorga un sello morfológico. En cada punto de apoyo, considerado como punto de detención, hay un devenir que se capta. Ningún punto de apoyo presenta un carácter de fijeza; de lo contrario, al todo le resultaría muy difícil centrar el total de sus partes [...]

Todas las formas son categorías materiales, y todas las categorías se levantan perpendicularmente al tiempo, sin el cual –en la medida en que es el tiempo del proceso– no se mantendrían en pie ni se levantarían. Del mismo modo que sin los contenidos ... que se encuentran en el flujo temporal, sobre el curso de los cuales

toman un apoyo perpendicular y a los cuales orientan hacia lo tópico de una manifestación, tampoco tendrían, ellas mismas, contenido alguno, y menos aún valor de realidad anexa. De modo que no hay por qué salir de ahí, precisamente si se tiene en cuenta el viaje en sí, en el cual se encuentra el mundo como interrogante, y el mundo como respuesta.

Ernst Bloch

La relación de la razón con la realidad no queda determinada o limitada por la relación teórica, o mejor, de contenido (haciendo prevalecer un *corpus* teórico por encima de un modo de abordar la realidad), sino por la necesidad de construir objetos (de conocimiento) y la necesidad de constituir sujetos, en función de un razonamiento que tenga por base la reconstrucción articulada de niveles o ámbitos (lo cual nos permitiría ubicar qué teoría es pertinente para el análisis del problema), de tal modo que este razonamiento al reconocer la objetividad e historicidad del objeto, pueda potenciar la realidad.²¹

A diferencia del racionalismo crítico; en el cual la objetividad del conocimiento (o mejor, en sus términos, el criterio de demarcación, la frontera entre la ciencia y la pseudociencia) no tiene que ver con ningún discernimiento de significación empírica (es decir, con referencia a los hechos, a lo real), sino con el de falsabilidad (son hipótesis científicas aquellas que resisten la falsación),²² en el marco del paradigma metodológico que hemos venido reivindicando la *objetividad del conocimiento* adquiere otra significación.

Para los racionalistas críticos el proceso de falsación es un proceso racional porque utiliza la razón no para afirmar o justificar positivamente nada que se considere como conocimiento, como científico, sino que se pretende negativamente eliminar aquellas partes de la ciencia o conocimiento común que son incorrectas,²³ la objetividad

21 Véase Massé Narváez, Carlos E., “Del uso crítico de la teoría a la propuesta de una metodología. A propósito y con base en la obra de Hugo Zemelman”, en *Regiones*, vol. I, n° 3, dic. 1993 - mar. 1994, págs. 65-73.

22 Véase Ricardo J. Gómez, *Neoliberalismo y pseudociencia*, Buenos Aires, 1995, Lugar Editorial, en especial págs. 20-39.

23 Véase “El racionalismo crítico”, entrevista con David Miller, en *Topodrilo*, n° 27, ene. - feb. 1993, págs. 16-21.

se asume como los conocimientos corroborados, procedimiento éste que, sin embargo, ha sido objeto de innumerables críticas.²⁴

Desde el enfoque que estamos recuperando y suscribiendo, el conocimiento será objetivo, tendrá objetividad, en cuanto dé cuenta de la realidad objetiva.²⁵ En la medida en que incorpora el devenir de la realidad entiende la objetividad como contenido potencial, como contenido que trasciende cualquier teoría. Tendrá objetividad aquel razonamiento que, colocándose fuera de las determinaciones teóricas, piensa con base en relaciones posibles. De tal modo, “la objetividad se construye con base en la conjugación entre niveles y momentos, conjugación que refleja las diferentes modalidades de concreción”.²⁶ Por ello, los recortes de la observación, lo observable de la realidad, parten del supuesto fundamental de que “la realidad empírico-morfológica tiene que resolverse en términos de los niveles y momentos que componen los procesos de la realidad”.²⁷ La objetividad tendrá por necesidad que conjugar el rasgo de regularidad que cristaliza en determinados productos, en cuyo interior está presente una intencionalidad constructiva, que por ello se traduce en realidades productoras de y en activación.²⁸ En resumen, el requisito de objetividad se resuelve distinguiendo entre las realidades empíricas (lo dado-producto) y los requerimientos de potencialidad (lo dándose-productor).²⁹

24 Remitimos solamente a la nota 21 (supra) y a la crítica de Hinkelammert, en *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed., San José, Costa Rica, DEI, 1990, págs. 182-228.

25 El muy particular modo de dar cuenta de la realidad objetiva es una de las tres acepciones de ciencia que M. Sacristán identifica como presentes en el pensamiento de Marx, cuando afirma: “La idea de fundamentación como desarrollo, en vez de como deducción o como validación empírica, expresa la convicción de que la argumentación acerca de algo no debe ser una cadena de razonamientos indiferentes a la cosa, sino que ha de consistir en la exposición del desplegarse de la cosa misma”. Manuel Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, en *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona: Icaria, 1983, pág. 323.

26 Zemelman, Hugo, *Los horizontes de la razón. Vol. II. Historia y necesidad de utopía*, Barcelona, 1992, Anthropos - Colmex, pág. 126.

27 *Ibid.*

28 Véase Zemelman, Hugo, *Problemas antropológicos...*, págs. 38-40.

29 *Ibid.*, pág. 100.

Por otro lado, los criterios de científicidad de la verdad se subordinan al criterio de *historicidad*. Cuestión ésta en la que están implícitas muchas problemáticas, como son el reconocer el momento histórico y el contexto del objeto, la consideración de distintos tiempos en la historia, tiempos que comparecen de variada manera en el modo en que se actualiza nuestro objeto. Tiempo de larga duración, que tiene que ver con determinantes o leyes históricas, tiempo corto, que da cuenta de los condicionamientos y la coyuntura y, sobre todo, la forma en la que se entiende y asume a la historia: la historia se estudia en el tiempo largo pero se construye en el corto tiempo (estos son temas cuyo tratamiento, sin embargo, rebasa el objetivo de este ensayo).

La historicidad, antes que un recorte temporal del objeto, alude a la necesidad de conjugar niveles o ámbitos de la realidad y secuencia de momentos, en palabras de Hugo Zemelman:

“plantea la necesidad de articular cualquier hecho en un contexto que cumpla la función de determinar los parámetros que permitan determinar la pertinencia del problema [...] la función que cumple la ubicación en el momento histórico consiste en permitir reconocer a lo indeterminado que contiene cualquier determinación en cuanto potencialidad de su contenido”.³⁰

Hay otra consecuencia que deriva de incluir la dimensión de historicidad de los fenómenos o procesos, la cual tiene que ver con la crítica de la visión (o representación) iluminista del progreso: es decir, ver el contenido de la historia no ligado al huracán del progreso que camina en un tiempo homogéneo y vacío, sino buscarlo en la recuperación de la historia como discontinuidad, ruptura de la linealidad y pliegue de las tendencias. Esto significa hacer “historia desde abajo”, desde el lado de las víctimas y, desde luego, de las víctimas pasadas y de la memoria histórica de las luchas pasadas que alimentan las reivindicaciones de los que luchan actualmente.³¹ Y

30 *Ibid.*, pág. 39.

31 Por esta razón, habría que decir con Walter Benjamin que, tanto en la realidad como en el conocimiento, “la historia es objeto de una construcción

ello por la simple razón que apunta Walter Benjamin: “la clase que lucha, que está sometida, es el sujeto del conocimiento histórico [...] la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de las generaciones vencidas”.³² Según el argumento de este autor, tanto la socialdemocracia como el socialismo histórico asignaron a la clase obrera el papel de “redentora de generaciones futuras”³³ y con ello amputaron los nervios de su mayor fuerza, al desaprender que “tanto el odio como la voluntad de sacrificio [...] se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”.³⁴

A manera de conclusión preliminar

Las líneas anteriores, si tienen alguna utilidad, podría ser ésta: discernir sobre cómo pensamos nuestra época, cómo pensamos una época de cambios... ¿un cambio de época?... Cómo pensamos nuestro tiempo, nuestra temporalidad, nuestros horizontes. Además de este nivel propiamente cognitivo, o situado en el plano del conocimiento, esta discusión nos coloca en la relación entre pensamiento crítico y horizonte histórico o de futuro.

Algunos autores³⁵ han insistido en que durante los años ochenta y la primera mitad de los años noventa, la principal victoria del neoliberalismo fue ideológica y cultural (al haberse convertido propiamente en el sentido común del momento). Otros han ido incluso más allá y sugirieron que esta época tan especial significó

cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, “tiempo-ahora” [...] El fruto alimenticio de lo comprendido históricamente tiene en su interior al tiempo como la semilla más preciosa, aunque carente de gusto”. Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, Barcelona: Planeta Agostini, 1994, págs. 188 y 190.

32 *Ibid.*, pág. 186.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

35 Véase Atilio Borón, “Sobre mercados y utopías: la victoria ideológico-cultural del neoliberalismo”, en *Memoria*, n° 155, enero de 2002, págs. 40-43.

la mayor derrota histórica de los movimientos emancipatorios desde que el sistema-mundo moderno se instituyó (es decir, desde hace poco más de 500 años con la conquista y colonización de América), puesto que el capital, el capitalismo, el patrón de poder, borraron el horizonte de futuro³⁶ y con ello el referente o imaginario histórico del pensamiento crítico existente durante esa época, que había sido hegemonizado por el materialismo histórico o Teoría crítica³⁷ de la sociedad (los cuales, sin embargo, nunca se pudieron desprender de su impronta eurocéntrica). La gran riqueza del momento histórico en que nos encontramos consiste en que desde fines del siglo pasado, desde mediados de los años noventa, desde el levantamiento zapatista y las luchas contra el neoliberalismo globalizado, desde el amanecer del tercer milenio histórico, pareciera que el tiempo de derrota está concluyendo y

“la resistencia mundial ya comenzada implica, o puede implicar, la reconstitución de otro horizonte de futuro [que demandará] la exploración, por incipiente que pudiera ser, necesaria de todos modos, de un horizonte paralelo de conocimiento, de una racionalidad no-eurocéntrica, que pueda también ser parte del propio horizonte de futuro”.³⁸

Si hemos referido preferentemente en este capítulo lo antes planteado sobre el problema del método o de la metodología (conjunto de los procedimientos metódicos de una o varias ciencias),³⁹

36 Véase Aníbal Quijano, “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”, en *Educación Superior: Cifras y hechos*, vol. II, n° 11, nov.-dic. 2002, págs. 7-12.

37 En 1937, en lo que fue el manifiesto fundacional de la ‘Escuela de Frankfurt’, *Teoría tradicional y Teoría crítica*, se sostiene que mientras la primera encubre en su carácter supuestamente neutro su condición de elemento funcional del proceso de re-producción del orden social dominante, la segunda es definida como elemento cuestionador, subversor, de dicho orden, esto es, como un elemento más del proceso revolucionario, como parte de la lucha por la emancipación. Véase Max Horkheimer, *Teoría tradicional y Teoría crítica*, Barcelona: Paidós, 2000.

38 Véase Aníbal Quijano, *op. cit.*, pág. 12.

39 Se dice que se tiene un método cuando se dispone, o se sigue, cierto ‘camino’ para alcanzar un determinado fin. El método es ante todo un orden

es porque en este plano nos ha preocupado desarrollar las implicaciones del énfasis distintivo que se ubica en la propia construcción de la relación cognoscitiva. Tal señalamiento⁴⁰ cobra pertinencia si lo recuperamos en el sentido del desdoblamiento que la ‘postura racional’ adquiere, al distinguir entre los discursos de colocación ante la realidad (donde el pensamiento crítico es entendido –en su acepción epistemológica– como un pensamiento categorial, como un pensamiento constructor de categorías, como un pensamiento que crece históricamente) y los discursos de apropiación de lo real (que incluirían el nivel teórico o explicativo, el ‘camino’ y las técnicas investigativas).

En estos párrafos nos hemos detenido, por razones de importancia, ordenamiento y espacio, en el discernimiento epistémico (construir una relación de conocimiento, avanzar en la objetivación del sujeto cognoscente y el objeto, fenómeno o problema, reconocer el contexto, al modo de avanzar hacia un conocimiento en cuya objetividad e historicidad, recobre su sentido). Hemos preferido proceder de ese modo porque creemos que, entendido el primer nivel, colocándose ante la realidad el momento explicativo o teórico, el recorrido metodológico y las técnicas (dicho sea de paso, en los manuales tiende a confundirse metodología, en su acepción más general, con técnicas de investigación), recobran su sentido para la construcción de un pensamiento de crítica y transformación de la situación presente.

En nuestro contexto histórico, al pensamiento crítico, desde luego, también le tocará colocarse y participar en la ‘dialéctica de las alternativas’.⁴¹ Y al sujeto cognoscente quizá le toque iluminarse también por la razón poética, por aquella que toca fibras tan

manifestado en un conjunto de reglas, por lo común se le reconocen dos acepciones, a) orientación de la investigación, b) técnica(s) de investigación. Véase las definiciones de método y metodología en José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo III (K-P), Barcelona: Ariel, 1994; y Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 13ª reimp., México: FCE, 1996.

40 Planteado por Hugo Zemelman en nota al pie 16, *supra*.

41 Véase Pablo González Casanova, “La dialéctica de las alternativas”, en *Casa de las Américas*, vol. 62, n° 226, ene.-mar. 2002, págs. 3-13.

íntimas como las que trastocan subjetividades, como es el caso de estas líneas que rescato de un poema escrito hace sesenta años y que su autor (Pier Paolo Pasolini) incluyó en esa colección cuyo título es “Las cenizas de Gramsci”:

“En tu inconsciencia está la conciencia
que en ti la historia quiere, esta historia
donde el Hombre no tiene más que la violencia
de las memorias, no la libre memoria...
“Y quizá ya no tenga otra salida
que dar a su ansia de justicia
la fuerza de tu felicidad,
y a la luz de un tiempo que empieza
la luz de quien es lo que no sabe”.⁴²

42 Pasolini, Pier Paolo. “El canto popular”, fragmento del poema “Las cenizas de Gramsci”, Madrid: Visor Libros, 2009, pág. 61.

2. La universidad ante la complejidad del conocimiento y del mundo actual¹

Reflexionar filosóficamente sobre la ausencia de paz en un contexto mundial de guerras en cadena, impone como tarea principal el análisis crítico de los modos de conceptualización de los fenómenos que concurren al estallido de crisis económicas y al desencadenamiento de conflictos armados.

Maximilien Rubel

En una afortunada metáfora, Edgar Morin logra sintetizar algunos de los retos y desafíos en que se encuentran envueltos, y a los que tendrán que enfrentarse, aquellos involucrados en los procesos de construcción del conocimiento, y la Universidad misma como el espacio privilegiado en el que se despliegan tales actividades. Afirma, el pensador francés, que en la época presente será necesario “aprender a navegar en un océano de incertidumbres a través de archipiélagos de certeza”.²

Tal pronunciamiento debe ser leído, a nuestro juicio, no como una declaratoria por el caos, ni como una postulación definitiva de la incertidumbre o la indeterminación (como en muchas ocasiones

1 Publicado originalmente en Lanz, Rigoberto (comp.) *La Universidad se reforma III*. Caracas, IESALC-UNESCO, UCV, MES, ORUS-Ve, 2005, pp. 73-94.

2 Citado en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año I, núm. 3, julio-agosto de 2001, p. 7.

se los tiende a postular, como una fácil salida, cuando el investigador se enfrenta ante problemas que además de tornarse de no fácil solución involucran de lleno los intereses del orden establecido). Por el contrario, debiéramos interpretarlo como la exigencia de reconocimiento de la *complejidad de lo real*, pero en una estrategia que no se reduce a interpelar a ésta en el ámbito, exclusivo, de la disposición institucional, departamental o por facultades, que rige en la mayoría de los establecimientos de educación terciaria, ni siquiera al de la propia separación de los saberes, sino que se aloja, por un lado, en niveles problemáticos del propio “conocimiento del conocimiento”, esto es, metodológicos y epistemológicos, y por el otro, en la permanente necesidad de consolidar la pertinencia social de la Universidad, como la conciencia crítica de nuestras sociedades.

Toda expresión de crisis en la institución universitaria no es sino una manifestación de la propia crisis que ocurre al seno del proyecto de la modernidad. La universidad se constituyó, según lo ha indicado Boaventura de Sousa Santos,³ en la sede legítima, privilegiada y unificada de los saberes producidos por los tres tipos de racionalidad distintivos del paradigma de la modernidad. La racionalidad cognoscitivo-instrumental de las ciencias, la moral-práctica del derecho y la ética, y la estético-expresiva de la literatura y las artes. Mientras las ciencias naturales se apropiaron de la racionalidad característica del primer tipo, las humanidades se distribuyeron entre los dos restantes. Por el lado de las ciencias sociales, estas nacieron con una suerte de identidad desgarrada, “fracturadas entre la racionalidad cognoscitivo-instrumental y la racionalidad moral-práctica”.⁴ Esa concurrencia de los tres tipos de sabiduría que convivían y se unificaban en dicha institución poco a poco fue sustituida por la “hegemonía de la racionalidad cognoscitivo-instrumental y, por lo tanto, de las ciencias naturales”⁵. La manera en que esto se estableció no fue sino resultado de la

3 Boaventura de Sousa Santos, “Tesis para una universidad pautada por la ciencia posmoderna” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 3, núm. 18, enero-febrero de 2004.

4 *Ibid.* pág. 3.

5 *Ibid.*

forma en que la modernidad capitalista se fue asentando, a través de una cada vez más amplia (extensiva e intensiva) división técnica, intelectual y científica del proceso de trabajo y de la producción. Actualmente esta propia conformación se encuentra siendo impugnada desde varios frentes.

Según ha sido documentado y explicado desde diversos enfoques, estos cuestionamientos al conocimiento establecido han provenido con más fuerza de dos flancos, por un lado desde aquellos que, en las ciencias naturales, se han propuesto revisar sus márgenes de conocimiento y han alcanzado un nuevo horizonte de visibilidad al cuestionar lo que desde el siglo XVII estaba constituido como su perspectiva paradigmática (la física newtoniana y la conformación de la actividad científica como la determinación o búsqueda de causalidad de los fenómenos). El otro espacio de impugnación se encuentra ubicado en el terreno de las humanidades (para ser más precisos, en el ámbito de los estudios culturales), y se juega en la profunda interpelación al eurocentrismo (cuyas consecuencias fueron nefastas para la propia conformación de las perspectivas críticas, tanto en la teoría como en la práctica). Quienes sustentan estas opiniones documentan, por otra parte, un gran rezago de parte de la ciencia social (intencionalmente hemos optado por el singular), para ponerse al día y ubicarse en esta aguda crisis paradigmática. Dicha demora puede deberse, en efecto, a la profunda cristalización que ésta (la ciencia social) experimentó desde su propio nacimiento en el siglo XIX y que dio lugar a su institucionalización en una suerte de santísima trinidad disciplinaria (la economía, la ciencia política y la sociología). Immanuel Wallerstein se refiere a este conjunto como “la tríada nomotética”⁶ que surge como una separación respecto de la historia ideográfica (consagrada al estudio del pasado), concentrando –dichas disciplinas– su interés en los tres espacios que caracterizarían (en el presente histórico) al desenvolvimiento de lo social en el mundo “civilizado y moderno” que, a su vez, proyecta otra separación, esta vez respecto de lo civilizado y lo bárbaro, lo europeo y lo

6 Immanuel Wallerstein. *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2001, pág. 250.

no europeo, u otras denominaciones de la otredad, cuyo estudio correspondía a la antropología, los estudios orientales o, posteriormente, la etnografía.

Se les llama nomotéticas o nomológicas a esta parte de lo que otros autores clasifican o engloban dentro de las ciencias humanas (entre ellos, Piaget),⁷ por su pretensión de “extraer leyes”⁸ y por su apelación “al ideal de un saber tan objetivo, tan seguro, tan independiente de las opiniones, actitudes y situaciones humanas como el de las ciencias de la naturaleza”.⁹ Sin embargo, si bien es cierto que, epistemológicamente, dichas disciplinas que componen la ciencia social adquieren esta designación nomológica por su cometido de encontrar leyes en tanto “leyes naturales”, también su sentido etimológico refiere a un aspecto muy importante y que tiene que ver con la propia historia de la construcción de la universidad desde sus remotos orígenes medievales hasta ubicarse como una institución moderna: puesto que nomología ha sido también usado para referirse a “la ciencia de las leyes” –en su sentido jurídico–, en dicho caso nomología equivale a “ciencia del derecho”,¹⁰ que como se sabe ocupó un lugar primordial en el propio paso adelante que se registra en la clasificación de los saberes, desde su forma teológica-tomista hacia su forma aristotélico-científica.

Este traslado se enmarca en la propia superación del mundo feudal-monacal por uno de predominancia mercantil-gremial¹¹ y

7 Jean Piaget. “La situación de las ciencias del hombre dentro del sistema de las ciencias” en Jean Piaget *et al.* *Tendencias de la investigación en ciencias sociales*, Madrid: Alianza-UNESCO, 3a. ed., 1976, págs. 44-120. En este trabajo, Piaget divide en cuatro el amplio conjunto de disciplinas que conciernen a las múltiples actividades humanas: nomotéticas, históricas, jurídicas y filosóficas. Clasificación que, en parte, difiere de aquella que parte por distinguir el afianzamiento de las “dos culturas”, la científica y la humanística, en medio de las cuales se ubicarían las llamadas ciencias sociales.

8 René Maheu. “Prefacio” en Jean Piaget *et al.* *Tendencias de la investigación en ciencias sociales*, Madrid: Alianza-UNESCO, 3a. ed., 1976, pág. 18.

9 *Ibid.*

10 José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. 4 vols. Barcelona: Ariel, 1999.

11 Véase Enzo del Búfalo. “La Universidad: El mercado de los saberes” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 3, núm. 16-17, septiembre-diciembre de 2003, págs. 15-16.

explica que el Derecho Romano (de un sujeto-propietario referido a un ámbito de mercado) tenga por origen las facultades de teología, y que en la universidad moderna sea de las facultades de derecho –o de jurisprudencia– desde donde, institucionalmente, se desprenda, por nombrar una –pero no la menos importante–, la facultad de economía, como es el caso, para no ir tan lejos, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La separación disciplinaria del conocimiento de lo social

Cabe pensar que en algún punto crítico del pasado escogimos una opción equivocada, una mala elección que perturba nuestro entendimiento presente.

Eric R. Wolf

Si, en un sentido, *la conformación por disciplinas* de los saberes consagrados al conocimiento de lo social buscaba brindar legitimidad a la propia construcción de sus objetos de estudio en la medida en que pretendía alcanzar el mayor rigor y exactitud en el tratamiento de sus problemas, en otro (éste sí con resultados perniciosos), el significado que adquiere tal enfoque separado y especializado será como señala Wallerstein el de “disciplinar el intelecto”.¹² Sin embargo, tal operación de demarcación y sujeción no opera, exclusivamente, en el ámbito intelectual o heurístico, tiene, por el contrario, que ser colocada en el propio contexto histórico que prepara y en el cual se desarrolla la creación de las especializaciones disciplinarias de la ciencia social. En esta dimensión, el diagnóstico que ofrece el eminente antropólogo Eric R. Wolf adquiere el significado de evidenciar que el surgimiento de las disciplinas académicas de la ciencia social debe ubicarse en una auténtica “rebelión común” en contra de la economía política (clásica), a la cual no duda en calificar como su “disciplina madre”.¹³ Desde este

12 Immanuel Wallerstein. *Conocer el mundo, saber el mundo...* op. cit. pág. 249.

13 Wolf, Eric R. *Europa y la gente sin historia*, Buenos Aires: FCE, 2a. ed., 2000, pág. 18.

plano, el histórico, opera en la construcción de las ciencias sociales un cometido de distanciamiento respecto de los avances logrados en el proyecto intelectual de la Crítica de la Economía Política.¹⁴

A diferencia de la economía política clásica que va a concentrar su interés en cómo las sociedades llevan a cabo la producción y distribución de la riqueza, avanzando en el esclarecimiento, por un lado, de que es en el ámbito de la producción en donde ello tiene lugar, y por el otro, en el señalamiento de que el elemento determinante de esta última será el trabajo humano (se le califica como clásica en la medida en que se concentra en este plano, así sea que vea a éste último exclusivamente como factor de la producción, en el mismo nivel que los otros dos factores de la producción: la tierra y el capital). Será precisamente en ese punto en el que la Crítica de la Economía Política insista en la conformación social del proceso de producción (conjunto de relaciones sociales, clasis-tamente antagonista e históricamente cambiante) y en la relación de explotación que permite la extracción de plusvalor. El capital figura desde este ámbito no como un factor de la producción, sino como una relación social que tiene como uno de sus elementos determinantes la enajenación del sujeto productor respecto de sus condiciones de producción y el producto o los productos de su trabajo. Desde este planteamiento, eminentemente crítico y abiertamente impugnador del orden social existente, se logra no sólo el conocimiento del capitalismo (en el plano heurístico) sino que se pone en evidencia la necesidad de su negación o superación (en el plano histórico).

Y es que, en efecto, el contexto histórico en el cual se están conformando las disciplinas académicas consagradas al conocimiento de lo social (economía, ciencia política y sociología) está caracterizado por un conjunto de desórdenes, rebeliones y revoluciones que se despliegan en un período de tiempo cuyo inicio puede ser ubicado en la Revolución francesa y que se despliega con

14 Nótese el énfasis que hemos puesto en señalar no la existencia de una economía política marxista, sino el profundo sentido de interpelación que subyace al proyecto teórico-práctico del autor de *El capital*.

mayor fuerza y radicalidad durante la revolución europea de 1848 y la Comuna de París en 1871, y que culmina con la promulgación en 1878 de las “Leyes de excepción” contra los socialistas en la Alemania de Bismarck.

La sociología nace como una respuesta al proceso que arranca desde la Revolución francesa y que coloca en el primer plano el reclamo por ejercitar “la soberanía del pueblo”; bajo tal escenario la contención de estos impulsos se consigue a través de racionalizar y organizar el cambio social.¹⁵ Si, como señala Wolf, en el ámbito de la sociología esto es muy nítido en la medida en que “el espectro del desorden y de la revolución planteó el interrogante de cómo el orden social podía ser restaurado y mantenido... de cómo el orden social se podía alcanzar”,¹⁶ en el ámbito de la disciplina económica y de la propia ciencia política, sus consecuencias no son menos significativas.

Por el lado de la economía, un planteo en el que la generación de la riqueza se ubica en la producción (bajo la forma de explotación de la fuerza de trabajo de los obreros), y se devela el papel de las clases en dicho plano y el lugar que ocupa el Estado en relación con dicha estructura de clases (profundizando en el análisis de los procesos de dominación y apropiación del excedente), encuentra consecuencias políticas que se advierten como decisivas en la medida en que el propio poder de gobernar amenaza con ser atribuido a la gran masa de la población (a “las clases peligrosas”) y no exclusivamente a los ciudadanos sujetos-propietarios. La disciplina económica recula en su interés de profundizar en el conocimiento del valor - trabajo, y se refugia en el camino señalado por los teóricos marginalistas (o “economistas vulgares”, como les llama Marx) que inauguran dicha disciplina insistiendo en las temáticas ya no del valor sino de los precios, y ya no del trabajo sino de la utilidad marginal. Lo que está detrás de este desplazamiento (en

15 Véase Immanuel Wallerstein (coord.) *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México: Siglo XXI, 1996, en especial el capítulo 1.

16 Wolf, Eric R. *Europa y la gente sin historia...* pág. 7.

cuya base opera el abstraer al *homo oeconomicus* de las condiciones sociales, políticas y hasta culturales en que se desenvuelve) es la búsqueda de explicación del comportamiento económico de los agentes del mercado como el “reflejo de una psicología individual universal”,¹⁷ lo cual se consigue a través de “aislar las variables económicas respecto de todas las demás: se le aísla de las variables del poder y la política, de la sociedad y la cultura”.¹⁸ El procedimiento de *ceteris paribus* encubre metodológicamente una disposición que es más amplia y no se restringe a un cometido teórico.

En el caso de la ciencia política, ésta surge para “legitimar a la economía como disciplina separada”,¹⁹ una vez habiendo sido desprendida esta última de su significado político (paso de la economía política a la economía pura),²⁰ bajo el pretendido argumento de que “el Estado y el mercado operaban y debían operar según lógicas distintas”.²¹ La ciencia política o ciencia del Estado comienza por ocuparse de los problemas “del poder legítimo y de las formas constitucionales”,²² en tal sentido, sigue manteniendo “un carácter jurídico”²³ aun cuando los críticos, desde el lado del marxismo, insisten en que las formas del Estado no pueden ser explicadas sin atender a las condiciones materiales de la producción y a las relaciones económicas y sociales en que ellas tienen lugar. Con posterioridad, la especialización disciplinaria en este campo irá aún más lejos, de la mano del *behaviorismo* y las ciencias de la conducta, intentando avanzar en la explicación no de la conducta

17 Immanuel Wallerstein (coord.) *Abrir las ciencias sociales...* pág. 20.

18 Pablo González Casanova. *Las nuevas ciencias y las humanidades: De la academia a la política*, Barcelona, Anthropos - IIS/UNAM - Editorial Complutense, 2004, pág. 23.

19 Immanuel Wallerstein (coord.) *Abrir las ciencias sociales...* pág. 23.

20 En 1871, Carl Menger, uno de los tres padres fundadores de la economía neoclásica publica sus *Principios de economía*, ya sin adjetivarla como política y en 1874 Leon Walras titula a su libro más influyente *Elementos de economía política pura, o teoría de la riqueza social*.

21 Immanuel Wallerstein (coord.) *Abrir las ciencias sociales...* pág. 23.

22 W. J. M. Mackenzie. “La ciencia política” en Jean Piaget *et al.* *Tendencias de la investigación en ciencias sociales...* *op. cit.* pág. 446.

23 *Ibid.*

humana en general, sino de la conducta política, “el comportamiento de los individuos y de los grupos respecto de sus relaciones institucionales y de sus vínculos con el poder”.²⁴

Un elemento que viabiliza este proceso está constituido por el franco resurgimiento de la universidad entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, y que la ubican como la “principal sede institucional para la creación del conocimiento”.²⁵ En su interior, la división de la práctica del trabajo intelectual por disciplinas, según lo apuntado hasta aquí, no desembocó meramente en “el estudio intensivo y especializado de aspectos particulares de la especie humana, sino que convirtió las razones ideológicas de esa escisión en una justificación de las especializaciones intelectuales”.²⁶

Interdisciplina y quiebres de las fronteras disciplinarias

No basta con volverse multidisciplinario esperando de este modo que una adición de todas las disciplinas nos lleve a una nueva visión. El ostáculo mayor para el desarrollo de una nueva perspectiva radica en el hecho mismo de la especialización en sí.

Eric R. Wolf

Es factible discutir (al menos para el caso de la ciencia social, en la cual ubico mi formación) en tres niveles la relación entre las disciplinas científicas y la interdisciplina, enmarcando dichos ámbitos en lo que podemos caracterizar como una situación de crisis, sobre todo, si adscribimos a la acepción etimológica del término, como momento decisorio. En ese sentido, esa relación problemática puede ser caracterizada a la usanza gramsciana como esos períodos de la historia en que “lo nuevo no acaba de nacer y lo viejo no acaba de morir”. Dichos ámbitos problemáticos residen,

24 Alberto Aziz Nassif. “La ciencia política: empirismo, fortaleza vacía, hibridación y fragmentos” en Pablo González Casanova (coord.), *Ciencias Sociales: algunos conceptos básicos*, México, Siglo XXI - CEIICH - UNAM, 1999, pág. 70.

25 Immanuel Wallerstein (coord.) *Abrir las ciencias sociales...* pág. 9.

26 Wolf, Eric R. *Europa y la gente sin historia...* pág. 7.

en primer lugar, en la conformación disciplinaria de la ciencia social, que se plasma en la propia organización de las instituciones de enseñanza superior, en segundo lugar, en un plano más profundo que involucra problemas situados en las propias lógicas de producción del conocimiento y de deslinde o despliegue del objeto, y por último, en la urgente necesidad de desarrollar una relación cognoscitiva que permita restablecer (o si se prefiere, articular) los vínculos entre “planos de la realidad”, y realidades antes invisibilizadas para pensar la historia.

1ro. El estudio por separado de la economía que se ocupa de los problemas del mercado, de la política que se centra en el estudio del Estado y de la sociología ocupada del estudio de la sociedad como el espacio no conquistado por los dos dispositivos anteriores, acarrea consecuencias notables en la caracterización de lo social. Termina por disolver las relaciones sociales (y por afianzar la perspectiva individualista metodológica). Dicho conocimiento por estancos de los hechos sociales (y, en ese sentido, no reductibles) pretendía esclarecer las causas de los procesos (al encontrar las leyes que gobiernan su desenvolvimiento) y así legitimar sus conocimientos como verdaderamente científicos y determinar el lugar que ocupa el individuo en el marco de relaciones económicas o de mercado, políticas o al seno del Estado, o en la positiva pretensión de alcanzar el orden y el progreso de las sociedades.

Esta misma disposición disciplinaria de los saberes de lo social (cuyo correlato será, justamente, una *investigación disciplinada* y no impugnadora del orden) cobra forma en la propia arquitectura institucional con que se constituye la Universidad, que no es sino una consecuencia de la fortaleza que van adquiriendo estas mismas disciplinas *organizacionalmente* como estructuras corporativas (en la forma de departamentos, programas, expedición de grados, títulos, comités de dictaminación, revistas especializadas, congresos, etc.), y *culturalmente* como comunidades de estudiosos (que proyectan su sentido de pertenencia en la forma actual de membresías en asociaciones nacionales o internacionales, cuando en el pasado se manifestaban en la participación en la cultura gremial o aun en la monacal). Hay en ello, entonces, un gran desafío para aquellos

que, aun desplegando su actividad desde estos marcos sólidamente edificados, pretenden cuestionar dicho ordenamiento.

Esta interrogación acerca de la posibilidad de superación en la conformación de las disciplinas científicas de lo social podría adquirir el significado de avanzar por medio de aproximaciones sucesivas, a través de procedimientos en los que, ‘no por tirar el agua sucia de la bañera, lo hagamos estando el niño adentro’. Tal vez, una actitud que parta con algo más de mesura, al observar la relación entre disciplina e interdisciplina (que arranca desde la primera para efectuar el salto hacia la segunda),²⁷ no sea equivalente a ignorar, esquivar, o eludir el problema. Vista así la situación, quizá sea necesario comenzar desde un criterio que no las ubique como polos contrapuestos e irreconciliables, sino en sus posibilidades de incorporación y superación, no sólo de saberes sino en el cometido de des-cubrir realidades antes invisibilizadas.

Posiblemente sea ése el sentido que subyace a la siguiente afirmación de Samir Amin, que figura en la parte inicial de su libro *La acumulación a escala mundial*: “La operación de aproximación particular... [de las disciplinas universitarias tradicionales]... sólo tiene posibilidades de ser científica en la medida que conozca sus límites y prepare el campo para la ciencia global de la sociedad”.²⁸ Amin plantea su observación a la luz de cómo el marginalismo habría constituido un paso hacia atrás, una renuncia, un abandono en la visión total introducida por la Crítica de la Economía Política,

27 Por ello es que nos parece acertada la paradójica situación que apunta quien fue director general de la UNESCO, al señalar que es precisamente el alto grado de especialización el que demandará como contrapartida “natural y necesaria... el recurso a una cooperación interdisciplinaria”, sin embargo, no opinamos lo mismo de la consecuencia que de ello deriva, pues nos parece que limita sus alcances, cuando al referirse a la relación entre las ciencias nomológicas y el resto de ciencias humanas (que se centran en la formulación de valores, normas o fines), afirma (y el subrayado es nuestro): “El ejercicio concreto de esta interdependencia es *la colaboración interdisciplinaria*, que *culmina en la investigación multidisciplinaria y se encarna en el trabajo en equipo*”. René Maheu. “Prefacio” en Jean Piaget et al. *Tendencias de la investigación en ciencias sociales...* op. cit. pág. 19.

28 Amin, Samir. *La acumulación en escala mundial: Crítica de la teoría del subdesarrollo*, México: Siglo XXI, 1981, 5a. ed., pág. 13.

en su proyecto de tender un puente “entre las diversas disciplinas de la ciencia social... en su tentativa por explicar la historia”.²⁹

La provocativa afirmación de Foucault en el sentido de que “las disciplinas constituyen un sistema de control en la producción de discurso, fijando sus límites por medio de la acción de una identidad que adopta la forma de una permanente reactivación de las reglas”³⁰ no ha cuajado aún en términos de rebasar dichos parámetros, no sólo con la constitución de grupos de trabajo de varias especialidades (antes que de interdisciplina debiera hablarse de multidisciplina, en dichos casos), sino acometiendo fenómenos y temas de creciente complejidad desde elementos problemáticos comunes, que se sitúan en el nivel de la propia producción del conocimiento.

Han pasado ya más de 32 años desde que se celebró el congreso convocado por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) y el Ministerio Francés de Educación Nacional, en la ciudad de Niza, sobre interdisciplinariedad en las universidades; y sin embargo, prevalecen muchas de las barreras detectadas en aquella ocasión por los renombrados participantes, sobre todo si ponemos atención a la cautelosa declaración de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales: “No nos encontramos en un momento en que la estructura disciplinaria existente se haya derrumbado. Nos encontramos en un momento en el que ha sido cuestionada y están tratando de surgir estructuras rivales”.³¹ Nuestro problema no se limita a rebasar los límites disciplinarios, tal vez esconda un dilema de más difícil solución: la posibilidad de “encontrar una forma de organizar epistémico-metodológicamente la exigencia de un razonamiento de articulación entre dimensiones”.³² Tal dilema deriva de los

29 *Ibid.* pág. 14.

30 Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970, pág. 224.

31 Wallerstein, Immanuel *et al.* *Abrir las ciencias sociales*, México: Siglo XXI, 1996, pág. 111.

32 Zemelman, Hugo. “Epistemología y política en el conocimiento socio-histórico” en Maerk, Johannes y Magaly Cabrolié (coords). *¿Existe una epistemología latinoamericana?*, México: Plaza y Valdés-Universidad de Quintana Roo, 1999, pág. 25.

propios problemas a que se enfrenta el sujeto cognoscente y que ponen de manifiesto, en palabras de Braudel, “el alcance imperialista de lo social (en el sentido amplio de la palabra)” y que por ello exige, como inicial estrategia metodológica, que “la realidad de la vida humana, tanto en el presente como en el pasado, deba captarse en talleres diferentes, por ciencias particulares, y abordarse, en suma, simultáneamente por varios lados”.³³

2do. En otro lugar hemos sostenido que:

“En los desarrollos más recientes, al reconocimiento de la crisis en las perspectivas nomológicas y disciplinarias del saber, se ha planteado como una de las más fructíferas alternativas, tanto en las humanidades como en las ciencias duras o desde las llamadas ‘ciencias nuevas’, la necesidad de incorporar puntos de vista ‘interdisciplinarios’ que si son desarrollados con atención, buscan perspectivas de re-totalización del saber que incorporen los conocimientos planteados recientemente en las temáticas de la incertidumbre, el caos, lo no-lineal, etcétera”.³⁴

Hoy debemos afirmar que a ello no se reduce el problema; esta misma cuestión exige replantearse el tema de la propia relación de conocimiento a fin de volverla más incluyente de “planos de la realidad que hasta el momento hemos entendido como partes componentes de disciplinas independientes”,³⁵ lo cual de suyo replantea la lógica que está detrás de la relación sujeto-objeto englobando en ella (en su carácter de mediación) el vínculo de sujeto a sujeto que, en algunas disciplinas (es el caso de la *main stream* tanto en economía, como en ciencia política y en sociología) ha sido disuelto al privilegiar orientaciones metodológicas de utilidad marginal, opción racional o funcionalismo sistémico. Esta exigencia de inclusión nos

33 Braudel, Fernand. *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: FCE, 1997, 4a. reimp., pág. 9.

34 Gandarilla Salgado, José G. *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*, Buenos Aires, CEIICH-UNAM-Herramienta, 2003, pág. 249.

35 Zemelman, Hugo. “Acercas del problema de los límites disciplinarios” en *Encrucijadas metodológicas en Ciencias Sociales*, México, UAM-X, 1998, pág. 93.

coloca en la tentativa de recuperar, metodológicamente, la articulación de “planos de realidad” en una estrategia en la cual aquello que Marx llamaba “la fuerza de la abstracción” –o proceder a través de “recortes de la realidad” (instante necesario e imprescindible para la conversión de un problema en objeto de estudio)– pueda incorporar los contenidos de esta última no simplemente “en función de lo que pueden exigir cada una de las disciplinas independientemente”.³⁶ A través de este ejercicio se evita quedar “subordinado a las exigencias internas de las disciplinas”,³⁷ supeditado a lo que éstas consideran como su realidad observable.

Lo que está detrás de este esfuerzo por rearticular los límites disciplinarios es el uso de la categoría de totalidad y la posibilidad de pensar históricamente. La totalidad es entendida como principio metódico: “como exigencia de razonamiento frente a un fenómeno [la *praxis* social] al que no se puede conocer segmentado en sus diferentes dimensiones. En efecto, la práctica social no es el resultado de una sumatoria de práctica económica, más práctica sociológica, más práctica politológica, más una práctica psicológica. Es simplemente una práctica que reconoce en sí misma articuladamente a un conjunto de dimensiones...”.³⁸

Esta recuperación metódica de la categoría de totalidad, y de la de articulación, puede ser analizada en el marco de lo que Lucien Goldmann, un discípulo de Lukács, caracterizaba como las coincidencias entre el materialismo histórico y el estructuralismo genético. Dicha opinión se ubica en un debate más amplio de orden epistemológico que, en el terreno de las ciencias humanas, cobró forma en la “alternativa entre la descripción comprensiva y la explicación por la causa o por la ley”.³⁹ El atomismo (ya sea en la forma de utilidad marginal en la economía neoclásica o de

36 *Ibid.* pág. 94.

37 *Ibidem.*

38 Zemelman, Hugo. “Epistemología y política en el conocimiento socio-histórico” *op. cit.* pág. 24.

39 Goldmann, Lucien. “Introducción general” en Lucien Goldmann *et al.* *Las nociones de estructura y génesis. Tomo I. Proceso y estructura. Filosofía, fenomenología y psicoanálisis.* Buenos Aires: Nueva Visión, Col. Fichas núm. 46, pág. 12.

rational choice entre los científicos políticos) pretendía y pretende introducir en las ciencias humanas los principios que en el siglo XIX regían a las leyes de la naturaleza.⁴⁰ Según dicho atomismo fuese racionalista o empirista, sostiene Goldmann, “buscaba o bien explicaciones causales y necesarias, o bien correlaciones universales, cuyo descubrimiento pudiera explicar tal o cual fenómeno particular”.⁴¹ El estructuralismo genético, en su búsqueda de las “estructuras significativas” de todo comportamiento humano que el investigador desea esclarecer, pretende “hacer accesible su significación mediante el esclarecimiento de los rasgos generales de una *estructura parcial*, que sólo podría ser entendida en la medida en que ella misma se encuentra involucrada en el estudio genético de una *estructura más vasta*, cuya génesis es la única que puede elucidar la mayoría de los problemas que el investigador se había visto llevado a plantearse al comienzo de su trabajo”.⁴²

Como bien ha sustentado Goldmann, sobre la base de esta formulación descansa una “lógica dialéctica de las totalidades”,⁴³ que en palabras del propio Piaget es agudamente crítica respecto de la *main stream* sociológica, no sólo de su tiempo, también de la actual. Afirma Piaget: “La sociología necesita considerar a la sociedad como un todo aunque este todo, muy distinto a la suma de individuos, sólo sea el conjunto de las relaciones o las interacciones de estos individuos... la totalidad formada por el conjunto de la sociedad no es tanto una cosa, un ser o una causa como un sistema de relaciones”.⁴⁴

Profundizar en lo que Piaget llama interacciones o sistema de relaciones permite cuestionar no sólo a las pretensiones explicativas

40 Las ciencias humanas procuraban alcanzar su legitimidad científica en la medida en que se semejaran (en sus criterios de demarcación científica) a las ciencias de la naturaleza. La disciplina económica ha sido, históricamente, la que más se enfrascó en tal empeño.

41 Goldmann, *op. cit.* pág. 13.

42 *Ibid.* pág. 11, cursivas de Goldmann.

43 Lucien Goldmann “Piaget y la filosofía” en Busino, G. *et al.* *Jean Piaget y las ciencias sociales*, Salamanca: Sígueme, 1974, pág. 33.

44 *Ibid.* pág. 35.

del atomismo, sino a los modelos estructuralistas estáticos o funcionalistas. Dicho estructuralismo no genético, en su intención de oponer al atomismo, la existencia de “estructuras que son las únicas que pueden explicar la importancia y la significación de tal o cual elemento parcial”,⁴⁵ terminan por *cosificar* a la “estructura” y de ella derivar la comprensión del hecho social.

Para Goldmann, a diferencia de ambos enfoques que ejemplifican una polaridad entre explicación y comprensión, el estructuralismo genético “piensa que comprensión y explicación no son sólo procesos intelectuales conexos, sino uno sólo y el mismo proceso referido a dos planos diferentes del deslinde del objeto”.⁴⁶ Esta proposición tiene su importancia a la hora de emprender la crítica a reduccionismos del tipo “factor económico en última instancia”, “modelo base-superestructura”, “comportamiento racional de los actores”, etc. Así, por ejemplo, nuestro autor, sostuvo con razón que “la obra de Marx, *El capital*... podría parecer un análisis estático en la medida en que se dedica a descubrir el funcionamiento interno de una sociedad capitalista constituida sólo por asalariados y patronos... [Sin embargo]... *El capital* no es un trabajo de economía política sino, como lo dice su título, una *Crítica de la economía política*. Se dedica a mostrar que los fenómenos económicos, como tales, constituyen realidades históricas limitadas, aparecidas en cierto momento de la evolución, y llamadas a desaparecer en las transformaciones posteriores... Marx se muestra en todo sentido coherente cuando hace ver que el sistema capitalista en el cual la economía funciona como una realidad relativamente autónoma, sólo pudo ser engendrado por la violencia, y sólo podrá ser superado por procesos no económicos”.⁴⁷

Una última cuestión sobre este punto. Goldmann retoma y desarrolla el argumento de Piaget para mostrar que la descripción de una estructura dinámica, o si se prefiere, del proceso de estructuración, “tiene un carácter *comprensivo* respecto del objeto

45 Goldmann, Lucien. “Introducción general”, *op. cit.* pág. 12.

46 *Ibid.* pág. 13.

47 *Ibid.* pág. 15-16.

estudiado, y un carácter *explicativo* en relación con las estructuras más limitadas que son sus elementos constitutivos”.⁴⁸ Luego de esta recuperación, nuestro autor nos entrega su propio aporte, que resume en unas cuantas líneas: “Todo fenómeno pertenece a una cantidad más o menos grande de estructuras en distintos planos, o para emplear un término que prefiero [dice Goldmann], de *totalidades relativas*, y que en el interior de cada una de esas totalidades posee una significación particular”.⁴⁹

Los señalamientos anteriores nos serán de utilidad para ubicar ciertos reduccionismos disciplinarios, pero quizás de modo más importante, para poner énfasis en la necesidad de nuevos enfoques que obedecen a la propia lógica que caracteriza a determinados objetos, fenómenos, procesos, problemas o sistemas que han dado en llamarse complejos. Dichos nuevos enfoques no tienen su punto de arranque en la interrelación entre disciplinas sino, como ha señalado Rolando García, en el “análisis de las interrelaciones que se dan en un sistema complejo entre los procesos que determinan su funcionamiento”⁵⁰ como una totalidad organizada. De ahí que la investigación interdisciplinaria surja “como un subproducto de dicho análisis”⁵¹ y no al revés; es decir, la interdisciplinaria no emerge como un *a priori* del sujeto cognoscente sino como una estrategia metodológica a fin de analizar la lógica compleja de determinadas situaciones y objetos.

3ro. Lucien Goldmann sostuvo, en su momento, que existe una gran compatibilidad en la forma de encarar algunos problemas (en este caso, los correspondientes a las “estructuras significativas”, la totalidad y su articulación) por parte de Piaget y de Marx. Y es que, en efecto, resulta legítimo destacar dichas semejanzas de la epistemología genética con el proceder metodológico de Marx, sobre todo si ponemos atención a la forma en que este último

48 *Ibid.* pág. 14.

49 *Ibid.* pág. 19, cursivas de Goldmann.

50 Rolando García “Interdisciplinaria y sistemas complejos” en Leff, Enrique (comp.), *Ciencias sociales y formación ambiental*, Barcelona: Gedisa-CEIICH-UNAM, 1994, pág. 92.

51 *Ibid.*

plantea el desarrollo del capitalismo, en una de sus obras de mayor significación. Cuando Marx plantea el despliegue de la relación-capital lo hace desde una posición histórico-genética que, sin embargo, y ahí reside algo importante, no termina afirmando una totalidad vacía, o un universalismo abstracto, sino una totalidad histórica en cuya base se sitúa el antagonismo conflictivo entre trabajo y capital.

Afirma Marx: “Las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción no se desarrollaron a partir de la *nada*, ni del aire, ni de las entrañas de la idea que se pone a sí misma; sino en el interior del desarrollo existente de la producción y de las relaciones de propiedad tradicionales y contraponiéndose a ese desarrollo y esas relaciones. Si en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económico-burguesa, y así cada elemento puesto es al mismo tiempo supuesto, tal es el caso con todo sistema orgánico. Este mismo sistema orgánico en cuanto totalidad tiene sus supuestos, y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad plena consiste precisamente [en que] se subordina todos los elementos de la sociedad, o en que crea los órganos que aún le hacen falta a partir de aquélla. El devenir hacia esa totalidad constituye un momento de su proceso, de su desarrollo”.⁵²

Ahora bien, esta comprensión histórico genética del desarrollo de la totalidad no se agota en la comprensión de las ‘totalidades relativas’ (como diría Goldmann) que adquieren significación en la medida en que van siendo subordinadas o subsumidas hasta alcanzarse el despliegue del sistema capitalista como totalidad plena. El pensar histórico no puede reducir su interés al estudio de cómo se llegó a lo dado (de cómo este presente llegó a ser lo que es), tiene también que incorporar, para ser tal estudio de la totalidad histórica, la dimensión del por-venir, no sólo del de-venir, debe abrir lo dado a lo posible, a lo “aún no existente”. En el mismo

52 Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, México: Siglo XXI Editores, 1989, 12ª ed., Tomo I. págs. 219-220.

encuentro en el que Goldmann hizo referencia a los temas que anteriormente hemos destacado, Ernst Bloch, otro de los concurrentes al debate, incorpora la noción de finalidad y la coloca en el mismo parangón con relación a las de estructura y génesis, para la comprensión explicativa (si se nos permite la expresión) de la totalidad histórica. Y es que, en efecto, si con Piaget se resalta la conformación histórica de los ‘procesos de estructuración’, es decir, la lógica que subyace a procesos que conducen a equilibrios dinámicos en que se estabiliza una cierta organización (sin que ésta alcance un equilibrio definitivo, estático), con Bloch descubrimos la importancia de la apertura al futuro, al porvenir, a lo posible en la historia. Bloch lo resume del siguiente modo: “Un sistema, es decir, una correlación universal, es una ‘aperidad’ (un carácter abierto) del objeto”.⁵³

Esto adquiere consecuencias también en el ámbito metodológico que convendría cuando menos señalar. El científico social debe “recuperar su especialidad desde una exigencia extradisciplinaria”⁵⁴ que deriva, precisamente, de retomar las funciones cognitivas, las capacidades explicativas y los contenidos teóricos de las disciplinas científicas consolidadas a fin de recuperarlas desde el “momento histórico”, esto es, desde el momento espacial y temporal que vive la sociedad. Este último no puede ser reducido a una condición de objeto sino que debe ser entendido como una “constelación de relaciones”⁵⁵ que no están reducidas a dimensiones disciplinarias, sino que incluyen aquello que Ernst Bloch denomina el “excedente utópico”⁵⁶ de la realidad, que rebasa no sólo las fronteras de las propias disciplinas, sino que

53 Participación de Ernst Bloch en Goldmann, *op. cit.* pág. 31-32.

54 Zemelman, Hugo. “Acerca del problema de los límites disciplinarios” *op. cit.* pág. 95.

55 *Ibid.*

56 Citado en Francisco Serra “Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch” en *A Parte Rei*, núm. 2, febrero de 1998, versión electrónica disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/%7ecmunoz11/utopia.html> Serra cita de *Experimentum mundi : Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975, pág. 51.

se ubica en esa necesaria dimensión de la historia que nos exige no reducir lo posible a lo dado, sino colocarlo en perspectiva de “futuros posibles” cuya consideración “presupone siempre la posibilidad más allá de la realidad dada”.⁵⁷

En la medida en que el sujeto cognoscente se ubica en su “momento histórico” y adquiere conciencia de él como exigencia de historicidad logra plantearse problemas que, en muchas ocasiones, se sitúan por fuera no sólo de los marcos conceptuales, sino de los planos de realidad que se plantean como observables desde las muy acotadas disciplinas científicas, esto es (retomando en este punto a René Zavaleta) la conciencia histórica permite situarnos desde los “márgenes de conocimiento” a fin de poder explotar ese nuevo “horizonte de visibilidad” que nos permita no sólo articular más “planos de la realidad” en enfoques que partan de una clara exigencia de re-totalización, sino ver ese “excedente utópico” de la realidad que subyace en lo dado, en su condición de posible que espera ser potenciado y que, en muchas ocasiones, obedeciendo exclusivamente a un patrón de poder (así sea éste el jerárquicamente institucionalizado en las academias, los departamentos, las facultades) mantiene invisibilizados o en-cubiertos esos contenidos potenciales de la realidad que amenazan al “orden establecido”.

El desarrollo del pensamiento crítico no se agota o restringe en la capacidad de superar límites disciplinarios, ni siquiera en el reconocimiento de la complejidad de lo real (en descubrir esas complejidades), tiende a realizarse, de manera más plena, cuando puede actuar sobre tales realidades complejas. La utopía se convierte en política que transforma imposibilidades (en el contexto del orden establecido) en posibilidades de potenciación del sujeto (al incorporar lo inacabado de la realidad).⁵⁸

57 Ernst Bloch. *El principio esperanza*, vol. I. Madrid: Trotta, 2004, pág. 39.

58 Como en cierto sentido (en su crítica a Popper) lo sugiere Hinkelammert, al afirmar: “Hay que pensar lo imposible para poder pensar lo posible”. Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed., San José, Costa Rica, DEI, 1990, pág. 177.

De lo complejo a la construcción de una relación cognoscitiva

La universidad, al aumentar su capacidad de respuesta, no puede perder su capacidad de cuestionamiento.

Boaventura de Sousa Santos

Si en el mundo actual, como hemos sostenido, ya no es posible aprehender o conocer, de modo exclusivo, la complejidad de lo real desde perspectivas disciplinarias o desde enfoques acotados, no es posible tampoco hacerlo desde un a-crítico pronunciamiento por lo complejo.⁵⁹ Más aún si en ello no se da cuenta que, precisamente, dichos conocimientos se fueron preparando (desde mediados del siglo pasado) en una cada vez mayor vinculación entre la ciencia y el capitalismo, y por ello, se trata de avances que en dichas ‘ciencias nuevas’ no se crean en espacios de neutralidad, sino para el mayor afianzamiento del sistema dominante (del complejo militar-industrial y para el aseguramiento de los intereses del empresariado mundial-local).⁶⁰

Al tiempo que hemos ido precisando la relación entre disciplina e interdisciplina hemos caído en cuenta de algo ya señalado

59 Es muy pertinente, en ese sentido, la advertencia que hace Franz Hinkelammert en el sentido de que “sostener que el mundo es complejo es una simple afirmación metafísica y como tal irrelevante. Lo que tenemos como experiencia es que las soluciones de los problemas que el ser humano enfrenta, son complejas [sin embargo] Cuanto más complejo se nos hace el mundo, más grande es la tentación de enfrentar esta complejidad mediante soluciones de simplificación primitivas que ofrecen algún principio único como solución en este mundo complejo. En el siglo XX surgen varias de estas simplificaciones, muchas veces vinculadas a los totalitarismos de este siglo. No obstante, pareciera que la simplificación más extrema la vivimos hoy, y proviene justamente de muchos de aquellos que más hablan de la complejidad del mundo. Nos referimos a nuestros fundamentalistas de mercado [...] Siendo complejo el mundo, el simplismo de ‘la propiedad y el contrato’ es la respuesta”. Franz Hinkelammert, “El sujeto negado y su retorno”, en *Pasos*, n° 104, noviembre-diciembre de 2002, págs. 13-14.

60 Véase Pablo González Casanova. *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades: De la Academia a la Política... op. cit.*

por Rolando García, quien define a un sistema complejo como aquellas situaciones que “se caracterizan por la confluencia de múltiples procesos cuyas interrelaciones constituyen la estructura de un sistema que funciona como una totalidad organizada”.⁶¹ Su “complejidad” deriva no sólo de “la heterogeneidad de los elementos (o subsistemas) que lo componen” sino de –y esto como la característica fundamental– “la interdefinibilidad y mutua dependencia de las funciones que cumplen dichos elementos dentro del sistema total”.⁶² Este segundo elemento, interdefinibilidad y mutua codeterminación propicia que sea precisamente la investigación interdisciplinaria el “tipo de estudio que requiere un sistema complejo”.⁶³ Es con referencia a este tipo de situaciones que ha de definirse o redefinirse el lugar de la Universidad y de las comunidades que la componen, en términos de su necesaria pertinencia en el mundo actual.

Lo que hemos dicho hasta aquí parece adquirir sentido en la medida en que nos permita discernir de mejor manera los alcances de un conjunto de cuestiones que tienen tales características. Si nos planteamos el lugar de la Universidad ante un conjunto de problemas: sean ellos, por mencionar algunos, ecológicos (agotamiento de los recursos, apropiación de las reservas bióticas por parte de las grandes corporaciones multinacionales, imposibilidad de absorción de los desechos industriales: con consecuencias globales como el cambio climático y el calentamiento global); políticos (la profunda crisis de la política y de la ‘democracia’ como representación, el desbordamiento del andamiaje institucional ante una preventiva ofensiva global de parte del imperio norteamericano que nos coloca ante la nada simple cuestión de asegurar la sobrevivencia de la humanidad); sociales (puesto que el fascismo no se trasluce sólo en las proyecciones globales de los halcones republicanos, sino en la conformación de un fascismo social, en colectividades

61 Rolando García “Interdisciplinarietà y sistemas complejos”, *op. cit.* pág. 85.

62 *Ibid.* pág. 86.

63 Rolando García, *op. cit.* pág. 86.

con una fuerte exclusión y con gran precariedad para garantizar el sustento), etcétera.

En cada uno de ellos esta institución característica de la modernidad y de la disquisición civilizada de los problemas, se topa de frente con soluciones que en gran modo se complejizan porque se ven obligadas a cuestionar el principio de rentabilidad y la interminable acumulación de capital, para dar paso a un orden social no de privilegio de unos cuantos sino de, por decir lo menos, democracia, justicia y equidad. Por otro lado, en algunos de los temas que figuran en ese somero listado, sin embargo, no estamos ante escenarios de incertidumbre, por el contrario, disponemos de la infortunada certeza de que mientras más tiempo se mantenga el orden social existente, y con él las lógicas depredadoras que acompañan sus procesos de explotación, apropiación y acumulación de capital, más rápido estaremos llegando a esos puntos de no retorno que, dramáticamente, nos encaminan como dice Enrique Leff: “a la muerte entrópica del planeta generada por la racionalidad económica dominante, que induce un crecimiento ineluctable de la entropía”.⁶⁴ Procesos éstos que, dicho sea de paso, comienzan a mostrar el carácter histórico o terminal del sistema, no sólo del social sino, incluso, de modo más amplio, de la propia vida en la tierra, ámbito –éste sí– en el que la ciencia social fue pionera al postular a la historicidad como un criterio de objetividad del conocimiento.

Probablemente estemos con algo de retraso para construir aquello que Norbert Wiener llamaba espacios o “islas, locales y temporales, de entropía decreciente”,⁶⁵ pero de algo estamos seguros, la Universidad también tendrá que jugar un importantísimo papel en esta empresa; ese solo hecho le otorga, al propio tiempo, su necesaria e imprescindible pertinencia. Si bien es cierto que

64 Leff, Enrique. “La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza” en Ceceña, Ana Esther y Emir Sader (coords), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, Buenos Aires, CLACSO, 2002, pág. 198.

65 Wiener, N. *Cibernética y sociedad*, Buenos Aires: Sudamericana, 1958, pág. 35.

nunca es demasiado tarde para actuar, para ello, quienes forman parte de la institución que se reclama como la inteligencia crítica de la sociedad, estarán exigidos de superar ese gran conformismo social que, en muchas ocasiones, acompaña la práctica de nuestros científicos e intelectuales.

Concluyo estas páginas, del mismo modo en que fueron iniciadas, con otra metáfora marítima (esperando no abusar del género), ésta debida a la pluma de uno de los más prominentes miembros del Círculo de Viena. Otto Neurath la plantea como el destino al que se enfrentan los científicos y sitúa su aserto en el marco del debate metodológico y filosófico con Popper y su lógica falsacionista, pronunciándose a favor de una epistemología falibilista y no dogmática. Si esta observación de Neurath la colocamos ante la realidad de la estructura organizacional y la conformación académica que está detrás de los organismos de instrucción terciaria, pensamos que es posible hacerla extensiva a la situación en que naufragan nuestras universidades, puestas en perspectiva de la propia reforma institucional que, llegado el momento, demandará el incipiente proceso de unificación del saber que redespiega el fructífero diálogo que actualmente se lleva a cabo entre las ciencias llamadas ‘nuevas’ y las humanidades,⁶⁶ o desde otro ángulo, la necesaria actualización del vínculo entre la cultura ‘de la especialización’ y la ‘cultura general’ que recupere los avances más recientes y que apuntan hacia una “tercera cultura”.⁶⁷

Afirma Neurath:

“Imaginémonos a unos marineros que, en alta mar, transforman la tosca línea de su barco de una forma circular a otra parecida a la de un pez. Para modificar el esqueleto y el casco de la embarcación, además de la madera de la antigua estructura, emplean otra que han encontrado arrastrada por la corriente. Pero les es imposible

66 Véase Pablo González Casanova. *Las nuevas ciencias y las humanidades: De la Academia a la Política...* op. cit.

67 Véase John Brockman (ed.) *La tercera cultura: Más allá de la revolución científica*. Colección Metatemas. Libros para pensar la ciencia. Barcelona: Tusquets, 2000, 2a. ed.

poner en cala seca al batel para comenzar el trabajo en debida forma. Así, durante el trabajo tienen que permanecer sobre la vieja estructura, sujetos a los embates de los vientos huracanados y de las encrespadas olas. Al ejecutar los trabajos de transformación deben tener cuidado de que no se produzcan vías de agua peligrosas. Paso a paso, la vieja embarcación se va convirtiendo en otra nueva. Puede incluso ocurrir que, mientras están trabajando en la construcción, los marineros ya estén pensando en otra nueva estructura, sin que puedan ponerse de acuerdo entre sí. Todo este asunto seguiría un curso que nos es imposible anticipar hoy”.⁶⁸

68 Otto Neurath. *Fundamentos de las ciencias sociales*. Madrid: Taller de Ediciones, 1973, págs. 151-152.

3. Otra educación para otra sociedad. Rumbos de la universidad pública en un escenario de crisis (una visión desde los actores)¹

La teoría educativa dominante no sólo no logra entender la enseñanza como un proceso cultural que está inextricablemente ligado a fuerzas sociales más amplias; también parece incapaz de reconocer que en las escuelas puede surgir una resistencia docente y estudiantil como parte de la negativa a enseñar o aceptar los dictados de la cultura escolar dominante.

Henry A. Giroux

No es poca la labor de destrucción que los ya varios quinquenios de neoliberalismo han ejercido sobre los sistemas de educación que llevan decenios construyéndose en nuestros países. Para aquellos que conformamos la universidad pública, tampoco son sencillos los retos que tenemos al frente, a la hora de visualizarlos como parte del objetivo, ya ineludible, de construcción de una sociedad que privilegie no sólo la garantía de sobrevivencia (amenazada desde diversos flancos por el orden social dominante), sino el engrandecimiento de la condición humana.

El curso de la educación en la región latinoamericana a todo lo largo del siglo XX ofrece algunos avances, nada despreciables,² pero

1 Publicado originalmente en *Ethos educativo*, II Época, año XII, núm. 46, septiembre-diciembre de 2009, Morelia, Michoacán, pp. 56-76.

2 Como la reducción del analfabetismo, creación de infraestructura, crecimiento de la matrícula, ampliación de la cobertura e incremento de los grados de educación alcanzados.

todavía es muy amplia la agenda de lo que está por hacerse.³ Este panorama es expresión del vínculo existente entre modelo de Estado, criterios de mercado y políticas educativas, y sintetiza el estilo pedagógico que inspira las políticas implementadas en el terreno educativo.⁴

Son varios los términos que se han formulado para caracterizar el conjunto de políticas públicas educativas en que predominan los criterios del mercado, las cuales han dictaminado las modificaciones en curso del subsistema de educación superior en las últimas tres décadas. Remito a dos que, en mi opinión, sintetizan bien las tendencias observadas y que en los párrafos que siguen trataremos de detectar. Por un lado, Renán Vega Cantor identifica este proceso como *neoliberalismo pedagógico*⁵ en la introducción al libro por el cual obtuvo el Premio Libertador al Pensamiento Crítico; por otro lado, Sheila Slaughter y Larry L. Leslie, desde fines de los años noventa del siglo pasado, mencionan el *capitalismo académico*⁶ como un proceso que incide en la reestructuración de la educación superior y sobre todo en las universidades que llevan a cabo investigación. Esta formulación se debe a que se orienta al único activo real de las instituciones (sus académicos) hacia la obtención de recursos externos, lo que propicia comportamientos altamente competitivos y bajo criterios económicos de eficiencia y utilidad, que han incidido en una tendencia identificable de *empresarialización* de la educación superior.⁷

3 Como el incremento en los presupuestos y financiamiento, consolidación de los sistemas desde el básico hasta el posgrado, incremento en la matrícula, la cobertura, permanencia y eficiencia terminal, desarrollo de la formación docente y aumento en los salarios del magisterio, edificación de sólidos sistemas de investigación y desarrollo tecnológico, etcétera.

4 Véase Carlos Alberto Torres, *Educación y neoliberalismo. Ensayos de oposición*, Madrid, Popular, 2006 y Pablo Gentili, *Pedagogía de la exclusión. Crítica al neoliberalismo en educación*, México, UACM, 2004.

5 Véase Renán Vega Cantor, *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar. Las transformaciones mundiales y su incidencia en la enseñanza de las Ciencias Sociales*, vol. I: Imperialismo, geopolítica y retórica democrática, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

6 Véase S. Slaughter y Leslie, L. L., *Academic Capitalism: Politics, Policies, and the Entrepreneurial University*, Baltimore, Johns Hopkins, 1997.

7 Véase Ibarra Colado, Eduardo "Origen de la empresarialización de la universidad: el pasado de la gestión de los negocios en el presente del manejo de

Existe una presión severa, ejercida por diversos mecanismos, para que la lógica de la vida universitaria corresponda con una lógica más funcional a la actual estructuración de la sociedad bajo la égida del mercado. Tanto en la vida institucional como en los agentes involucrados en los procesos de enseñanza/aprendizaje y de creación/difusión de la cultura y los conocimientos (sea en la ciencia pura como en la aplicada), se registra en la actualidad una tendencia más acusada a orientar la vida universitaria hacia su cosificación.

Mientras a los académicos se les orienta hacia una disposición de oferentes de productos (sea en la forma de *papers* u otros instrumentos evaluables o en la forma de patentes, regalías, etcétera), y no como partícipes en la disponibilidad social de un servicio educativo, a los estudiantes se les promueve a educarse para el valor de cambio⁸ y se elimina o lesiona aquella consideración del proceso de enseñanza/aprendizaje en tanto valor de uso,⁹ pues resulta más funcional al orden vigente anular (en los actores educativos) su capacidad de reclamo de subjetividad y la posibilidad de acción colectiva o ciudadana.

En las páginas que siguen ejemplificamos con una de las políticas (la del pago por méritos, estímulos académicos y evaluación *inter pares*) que, en su forma actual, incide poderosamente en la manera en que funcionan nuestras universidades, porque influye en determinados comportamientos de sus académicos y en la tendencia no sólo a modificar derechos, sino a resquebrajar la propia posibilidad de remuneración digna de su capacidad de trabajo y con ello propicia una mayor propensión hacia procesos de individualización y tendencias hacia el ensimismamiento, lo

la universidad” en Romo Beltrán, Rosa Martha. *Políticas globales y educación*. Jalisco, Universidad de Guadalajara, 2005, págs. 81-125.

- 8 Por ejemplo, en sus formaciones disciplinarias, a través de la obtención del pergamino universitario y los títulos profesionales en estrecha vinculación con las empresas e industrias y con carreras profesionalizantes de “salida laboral” más efectiva.
- 9 Esto es, en tanto dispositivo formador de sujetos y, en tal sentido, como despliegue de la criticidad del sujeto.

que incide también en los procesos pedagógicos. Justamente por esto y considerando al otro actor privilegiado de la enseñanza (el estudiantado), en los últimos tres apartados tratamos de extender la consideración de la democratización de la enseñanza como democracia cognitiva y de la lucha por la autonomía como política autonómica y pluricultural.

La presión de los programas de *merit pay* y evaluación académica: otra forma de disciplinamiento

Existen diversas cuestiones en las cuales el problema del financiamiento a las universidades públicas mexicanas adquiere una dimensión mucho más amplia que su restricción a un debate acerca de a quién debe corresponder el costo de la educación (gratuidad, cobro de cuotas y colegiaturas, becas-crédito, comercialización de los servicios que ofrecen dichas instituciones, etc.). Entre ellas podemos mencionar: la ausencia de una verdadera política de Estado en la materia; las dificultades para ampliar la matrícula universitaria y elevar la tasa de cobertura; el creciente problema de garantizar los fondos necesarios para pensiones y jubilaciones de su personal académico y administrativo; la necesaria puesta al día de la infraestructura, mejora en las instalaciones e inversión en nuevas tecnologías como parte de las estrategias para mejorar la calidad de la enseñanza; las presiones de las organizaciones supranacionales para propiciar la apertura y comercialización de servicios educativos; los financiamientos complementarios que algunas instituciones han obtenido para proyectos de infraestructura, profesionalización de la planta académica, apoyo a las labores de investigación; y de modo destacado las políticas de deshomologación salarial en que se inscriben varios mecanismos de pago por estímulos.

Según ha argumentado un gran número de especialistas, las políticas públicas efectuadas para reformular con criterios neoliberales, y con base en el predominio de los principios del mercado, los sistemas de educación superior en América Latina tienen como

modelo a seguir, imitar o implementar, al sistema estadounidense de educación universitaria de 3-2-3 (esto es, licenciatura en tres años, estudios de posgrado en los dos niveles siguientes, dos años para maestría y tres para el doctorado).

El modelo estadounidense muestra, de la manera más transparente, una recomposición de las políticas de financiamiento a la universidad pública. Mientras en los años ochentas los gobiernos estatales todavía eran la fuente más importante de ingresos para las universidades estatales, desde los años noventa la situación es completamente inversa: menos de la mitad del presupuesto de las universidades estatales más importantes provenía de recursos públicos de los estados. Un ejemplo claro de ello lo ofrecía la Universidad de California en Los Ángeles donde las aportaciones del gobierno llegaban apenas a 34% de su presupuesto, el cual pasaba a depender de una compleja estructura de créditos del gobierno, donaciones, matrículas, colegiaturas, ingresos generados por actividades comerciales, patentes, cobro de regalías, etcétera.¹⁰

El avance del neoliberalismo en la educación superior y sus efectos sobre los montos del financiamiento se orientan hacia dos ejes: uno, el de la restricción de los subsidios gubernamentales; el otro, el del acceso a los fondos extraordinarios. Resultado de esta doble gestión disciplinaria de la política pública es la penetración del modelo de universidad empresarial dentro de la propia universidad pública: el acceso a fondos extraordinarios (bajo la forma de programas de apoyo, proyectos especiales, becas y estímulos), por parte de las comunidades universitarias, ha propiciado una competencia cada vez mayor entre las instituciones, entre sus docentes e investigadores, y entre los propios estudiantes.

Por tal motivo, el análisis de los programas de pago por estímulo o al mérito (sistema *merit pay*, según la expresión en inglés) y las políticas de evaluación de la calidad educativa tienen que

10 Véase Carlos Alberto Torres y Daniel Schugurensky, “La economía política de la educación superior en la era de la globalización neoliberal: América Latina desde una perspectiva comparatista”, en *Perfiles Educativos*, vol. XXIII, núm. 92, 2001, pp. 6-31.

efectuarse teniendo como punto de partida la poderosa fuerza que significa la reducción de los subsidios gubernamentales a la educación superior. El conjunto de programas de estímulo que comenzaron a florecer por toda la región latinoamericana, y en los que México fue pionero, no son sino la otra cara de las dificultades asociadas al recorte presupuestal. Así, el Sistema Nacional de Investigadores comienza a funcionar en 1984; el Programa de Becas al Desempeño Académico de la Subsecretaría de Educación Superior e Investigación Científica entra en funciones en 1990, y dos años más tarde se crea el Programa de Carrera Docente del Personal Académico; en la UNAM, en septiembre de 1993 y hasta la fecha, entra en vigor el Programa de Primas al Desempeño del Personal Académico de Tiempo Completo, PRIDE; el mismo proceso se desarrolla desde 1992 y bajo la modalidad de *evaluación horizontal* para el nivel básico y medio a través del Programa de Carrera Magisterial de la SEP.¹¹

La fuerte presión que ha significado la reducción presupuestal para las universidades públicas ha tenido como consecuencia una considerable caída en los salarios directos de su personal docente y de investigación (política que afectó no sólo al “cognitariado”¹² sino al proletariado en su conjunto), el cual se ha visto expuesto a toda una política de competencia para acceder a los programas de compensación salarial y de estímulo al desempeño académico (verdaderas percepciones salariales encubiertas) o, en su caso, a tratar de diversificar sus fuentes de ingreso (lo cual incide en sus agendas y proyectos de investigación, en los que uno de los criterios fundamentales de calificación ha pasado a ser la obtención de ingresos extraordinarios).

Consecuencia de esto es el énfasis montado, casi de modo exclusivo, sobre la noción de eficiencia, cuya expresión es la

11 Véase Ángel Díaz Barriga, “Políticas de deshomologación salarial y carrera académica en México” en Cazés, Daniel *et al.* (coords.). *Disputas por la Universidad. Cuestiones críticas para confrontar su futuro*. México, CEIICH-UNAM, 2007.

12 Categoría muy al uso en las interpretaciones obreristas y postobreristas para identificar los recientes cambios en la fuerza de trabajo. Véase Sergio Bologna, *Crisis de la clase media y posfordismo*, Madrid: Akal, 2006, 223 pp.

proliferación de criterios de evaluación productivistas o cuantitativos.¹³ La situación es tal que en las comunidades académicas se ha afianzado la percepción de que lo que se ha conseguido con ese tipo de evaluación no es “informar que se sabe, sino saber informar”. El problema de la evaluación educativa no se restringe a la valoración académica entre pares que se efectúa al interior de las instituciones (procesos de autoevaluación), cuyos riesgos han sido en todo momento, de un lado, el fomento de las jerarquías entre los docentes e investigadores y las dificultades de promoción académica, así como el encumbramiento de un estamento altamente burocratizado, separado de las comunidades, *los evaluadores*; y del otro, el aprovechamiento de ciertos artificios y estrategias para encubrir trayectorias de nula o baja producción académica, pero que permitan mantener el goce de los beneficios de tales programas.

El conjunto de actividades académicas son organizadas para cumplir con un *espectro de evaluación*, en el que lo importante es acumular puntos “que permitan calificar en todas las actividades, eludiendo aquellas cargas académicas que guarden una relación más estrecha con el oficio docente”.¹⁴

En ese ámbito, las comunidades que integran dichas instituciones, obligadas a moverse en el corto plazo, han generalizado una actitud de envilecimiento y competencia entre sus integrantes: académicos, estudiantes e investigadores. Esto ha dado lugar a una fuerte propensión a la simulación entre docentes y alumnos, a sobrellevar las tensiones y aplazar las contradicciones entre quienes administran, y a elegir aquellos temas, por parte de los investigadores, que aseguren la obtención de *productos* dignos de ser evaluados eficientemente por los organismos encargados de ello.

En este panorama se vuelve inimaginable cualquier iniciativa de cooperación que no se plasme en resultados, así sean éstos tan efímeros que en ocasiones no valgan siquiera el papel en el que están impresos. Es impensable que un investigador promueva al

13 Lo que entre corrillos se conoce como el síndrome de “publicar o perecer” o “más vale doctorado en mano que ver los estímulos volar”.

14 Véase Ángel Díaz Barriga, *op. cit.* pág. 313.

otro, le destine parte de su tiempo, le prologue su obra, la discuta o la edite; así, desaparece la colaboración entre pares porque hay un disimulo de evaluación entre ellos. Existe, eso sí, una frenética competencia entre dispareos que en muchos casos propicia esfuerzos de *invisibilización* y de silenciamiento del otro. Esto conduce, también, a una exigencia por la creación de novedad, que en ocasiones se traduce en el exceso de hacer afirmaciones como propias cuando son de otros. Más allá del fraude académico, este tipo de prácticas se sostienen por la escasez de actitudes éticas, que hacen aparecer los plagios como novedades de última y propia creación.

El compromiso de los docentes con este tipo de instrumentos de deshomologación y evaluación los ha conducido a un padecimiento generalizado del síndrome del *publish or perish* que toma la forma también de “publicar y perecer” (pues lo que se publica, en ocasiones, es de trascendencia y calidad muy efímera), y de “perecer por publicar”. Los casos extremos apuntan a una situación paradójica pero ilustrativa: académicos que aspiran a publicar más artículos de los que han leído.

Dos efectos secundarios se adicionan a lo anterior: el primero consiste en afianzar una tendencia altamente regresiva, pues se sabe que el conocimiento especializado (del tipo que las instituciones financieras internacionales practican y promueven) no es una alternativa para los problemas educativos de nuestros países;¹⁵ sin embargo, con este tipo de instrumentos se consolida dentro de los académicos un estamento que “sabe cada vez más sobre cada vez menos”. El segundo opera como consecuencia adicional de este proceso, por desgracia, poco atendido hasta el momento: se trata del abismo creciente entre lo que se investiga desde perspectivas altamente especializadas y lo que se enseña en los niveles de grado o profesionalización. Este es un distanciamiento que se agranda cuando corresponde la responsabilidad de tales tareas a contingentes claramente jerarquizados y diferenciados (en términos de salarios, formación y exclusividad en la dedicación).

15 Véase Carlos Alberto Torres, *Educación y neoliberalismo. Ensayos de oposición*. Madrid: Popular, 2006, 187 pp.

De esta forma aparecen investigadores con dedicación exclusiva, guarecidos por las murallas disciplinarias y las paredes de sus respectivos cubículos, que rehúyen de la instrucción y la docencia (en los niveles medio o superior) “como a la peste”, y mentores de grupo, contratados en la modalidad de hora-clase, que están altamente precarizados en su contratación como personal académico de asignatura, cuya remuneración se establece bajo modalidades “a destajo”.

El valor de cambio del trabajador intelectual, tasado según escalas que dependen tanto de sus realizaciones de investigación como de sus cualidades publicitarias, incrementa también el valor de cambio de su institución de pertenencia¹⁶ y de los *media*¹⁷ desde los que se difunde su producción.¹⁸

Del derecho a la educación superior hacia la democracia cognitiva

John Berger, el gran crítico de arte y literato británico, concluye su libro *Puerca tierra* con la siguiente afirmación, que nos sirve de pretexto para lo que vamos a sostener en este apartado. Afirma Berger:

El papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado y orientar todos los esfuerzos y toda la imaginación hacia lo que está a punto de ocurrir. El capital sólo puede existir como tal si está continuamente reproduciéndose: su

16 Véase, José María Ripalda, *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Madrid: Trotta, 1996, en especial el capítulo 10. Apostilla. La decadencia de los intelectuales, págs. 177-191. Esto se refiere a la fama de la Universidad, su prestigio y reconocimiento, medido a través de *rankings* elaborados por instancias especializadas en ello.

17 Publicaciones, colecciones, sellos editoriales.

18 También calibrado por su difusión en publicaciones arbitradas y calculado según un conjunto de “indicadores de impacto” que emplean y desarrollan las técnicas y los sistemas que la bibliometría ha utilizado desde hace décadas en los países desarrollados.

realidad presente depende de su satisfacción futura. Ésta es la metafísica del capital.¹⁹

Si el capitalismo en términos de su entendimiento, en un nivel ciertamente abstracto, busca tal finalidad de destrucción, lo específico del capitalismo mexicano en los últimos años reside justamente en dicho objetivo: en la tentativa de destrucción de la nación como comunidad histórica.

Para la Revolución mexicana el quehacer educativo era básico y sus anhelos y utopías la ubicaban como instrumento del progreso y del desarrollo económico; este proyecto encarna además en la conformación de un sujeto social histórico, constituido en el cuarto de siglo que va desde los momentos previos al estallido revolucionario (1910) hasta los años del gobierno cardenista (1935).

Las reformas neoliberales de la dupla derecho-centrista que gobierna este país, (luego del primer fraude electoral de la etapa contemporánea en el año de 1988) han pretendido afectar en sus puntos neurálgicos el esquema constitucional que articulaba el propósito de hilvanar un nuevo tejido social, un nuevo pacto nacional, con el que se abría históricamente el siglo XX mexicano. Luego del estallido revolucionario de 1910-1917, cuatro eran los ejes sobre los que descansaba ese pacto nacional al que el neoliberalismo pretende dar fin: derecho a la educación (expresado en el artículo tercero constitucional), derecho de la nación al usufructo de los bienes y recursos naturales (artículo 27), derecho laboral (artículo 123) y separación de la Iglesia y el Estado (artículo 130).

En cada uno de esos ejes los resultados de las reformas de tipo constitucional han sido evidentes y lamentables. Éstos son: desastre educativo, pérdida de la autosuficiencia alimentaria, regresión de la situación laboral, desconocimiento de los derechos de los trabajadores, reforma a jubilaciones y pensiones, afianzamiento de los poderes eclesiásticos y presencia cada vez mayor de las instituciones de culto en diversas dimensiones de la vida pública y en las acciones de gobierno.

19 John Berger, *Puerca tierra*, Buenos Aires: Suma de Letras Argentina, 2006, pág. 362.

Señalemos brevemente que en el caso de las modificaciones al artículo tercero constitucional y las leyes secundarias que legislan el sector educativo, la estructura jurídica ha cobrado un cariz anacrónico y ambiguo en su regulación. Hoy es necesario reivindicar dicho artículo y señalar que el derecho a la educación superior, como derecho al saber relevante, como derecho a participar de la universalidad de la cultura, no debe limitar sus alcances democratizadores a la cuestión del acceso²⁰ y de la laicidad en la enseñanza; muy por el contrario, se debe procurar un alcance más amplio y diversificado, en el cual democratizar la educación signifique también educar para la democracia.²¹

La última declaración de la *Conferencia Regional de la Educación Superior en América Latina y el Caribe 2008* así lo estipula en los puntos 1 y 2 de su inciso b:

La Educación Superior es un derecho humano y un bien público social. Los Estados tienen el deber fundamental de garantizar este derecho. Los Estados, las sociedades nacionales y las comunidades académicas deben ser quienes definan los principios básicos en los cuales se fundamenta la formación de los ciudadanos y ciudadanas, velando porque ella sea pertinente y de calidad [...] El carácter de bien público social de la Educación Superior se reafirma en la medida que el acceso a ella sea un derecho real de todos los ciudadanos y ciudadanas [...].²²

Democratizar la educación es educar en democracia y, además, la educación para la democracia debe ser reformulada u

20 En términos de oferta de lugares disponibles, algo en que deberá impulsarse el papel proactivo de la universidad pública en la creación de mayores entidades y con mayor cupo, y no sólo de posibilidad para efectuar el examen de ingreso, a lo que se ha tratado de reducir el principio jurídico. Véase Pablo Latapí Sarre, “El derecho a la educación superior en México: ¿real o metafórico?” en *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 216, marzo de 2009, págs. 32-38.

21 Véase Dewey, John. *Democracia y educación*. Madrid: Morata, 2004, 319 pp.

22 “Declaración de la Conferencia Regional de la Educación Superior en América Latina y el Caribe-CRES 2008” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 7, núms. 39-40, mayo-agosto de 2008, pág. 61.

orientada como *democracia cognitiva*. No habrá democracia social global si no hay democracia entre las formas del saber. Esto es, hasta ahora ha predominado la forma occidental de entender el mundo, de comprenderlo y dominarlo erigiendo a la racionalidad científica como el criterio de demarcación entre lo que es válido como conocimiento y lo que no lo es y que, en tal sentido, es desperdiciado como experiencia y práctica social. El criterio hasta ahora dominante establece un punto de partida (la ignorancia), y un punto de llegada (lo que se conoce), trayectoria que se efectúa con preeminencia a través de la ciencia, del método científico (recuérdese que la noción de método refiere etimológicamente a camino); hoy se comienza a reconocer que el conocimiento genera también ignorancia (así sea en la forma de olvido, de arrumbamiento, de invisibilización) de prácticas y formas de saber no propias de la cultura occidental hegemónica pero que permiten formas de intervención en las lógicas sociales igual de legítimas, y en ocasiones, más propicias para la situación de crisis en que nuestras sociedades se encuentran envueltas.

La problemática del conocimiento, de la educación y de la Universidad, en el marco de las profundas transformaciones del mundo actual, exige eso y algo más. Es por ello que la posibilidad de alcanzar y asegurar educación para todos (democratizar la educación), forma parte del proceso de construcción del *paradigma alternativo*.²³ Así pues, la estrecha relación entre educación y trabajo

23 Cuando se habla de esto último debe entenderse, no al modo como ha sido lo usual, en términos de un llamado a “pensar alternativas al desarrollo” sino más bien en una interpelación que tenga por fin desarrollar un “conocimiento alternativo de las alternativas” que parta del reconocimiento de que a la modalidad de reproducción del orden social del capital se le opone un espectro amplio de modalidades de resistencia y oposición, por el propio hecho de que es multiforme y variado el agravio social al que nos enfrentamos y ya no es posible pensar en una sola modalidad de discurso emancipador, no se dispone de una teoría general de la emancipación humana como era el caso con el discurso crítico que la propia modernidad occidental erigió, pero sí puede disponerse de una teoría general que ilumine acerca de esa imposibilidad. Véase Boaventura de Sousa Santos. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO-Siglo XXI editores, 2009, 367 pp.

no se restringirá a dar educación para el trabajo o para aquellos que logren mantenerse en dicho mercado, deberá extenderse a aquellos que no participen de él, que hayan sido excluidos o expulsados. Democracia para la educación deberá significar educar para la democracia, en el sentido de que un sujeto más preparado, con las herramientas tradicionales y las más avanzadas, con los conocimientos clásicos y los más innovadores, con la cultura general y el conocimiento especializado, será un sujeto más capaz de participar y construir la democracia universal y no excluyente,²⁴ un sujeto capaz de cultivar su humanidad.²⁵

Pero, además, debemos afirmar que la democracia educativa debe ser entendida como democracia cognitiva, justamente para no caer, ni “en la celebración acrítica del conocimiento popular como única fuente de trabajo pedagógico”, ni en la “tentación de sobrevalorar la ciencia y desvalorizar el sentido común”.²⁶ Los rasgos del paradigma dominante de la ciencia moderna (cuya base se sitúa en la preponderancia de polaridades binarias o dicotómicas, sujeto–objeto, mente–materia, naturaleza–sociedad, ciencias–humanidades, etc.) tienen por base la ruptura con el sentido común. Tal filosofía de la escisión consumó sus alcances en la separación cada vez más acentuada entre el discurso racional-científico y los otros discursos (“saberes sometidos”, en la terminología de Foucault).

Por tal motivo, Boaventura de Sousa Santos propone una segunda ruptura epistemológica con la primera ruptura (la de la ciencia con respecto al sentido común). No una que restituya el sentido común, sino una que, a través de una doble dialéctica, supere a ambos en una nueva síntesis. Si en la primera ruptura lo que pauta al paradigma de la ciencia dominante es una razón técnica que se afina en la disquisición sobre causas y efectos, en la

24 Véase Pablo González Casanova, *La Universidad necesaria en el siglo XXI*, Ciudad de México: Era, 2001, 167 pp.

25 Véase Martha C. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Santiago, Andrés Bello, 2001, 357 pp.

26 Véase Carlos Alberto Torres, *Educación y neoliberalismo. Ensayos de oposición*. Madrid: Popular, 187 pp.

segunda, la ciencia que en su momento Santos llama posmoderna, estará preocupada por el lugar que ésta ocupa en la sociedad (esto es, orientada por un vector de orden ético-político y no de orden funcional, como en el período anterior) y estará pautada por sus consecuencias.²⁷

Una segunda línea argumentativa de este autor parte de criticar en el discurso científico la *hybris*, esa desmesura que lo sitúa por encima de todo otro tipo de saber. En el problema de la razón se juega una disputa de percepciones del mundo, y toda percepción del mundo se vincula a una construcción de sentido. El privilegio epistemológico de la ciencia moderna en la cultura occidental se debe a razones no meramente cognitivas, la recuperación de la diversidad epistemológica del mundo se hace no para cuestionar la validez de la ciencia, sino para cuestionar que su validez sea exclusiva, pues en dicha arrogancia y pretensión *uniformizante* ha desplazado todas las otras formas de aprehensión de la realidad y sus formas de saber. Ya en su obra más reciente, de Sousa Santos alcanza una mayor precisión cuando formula esto, en una tercera línea argumentativa, en los términos de “un conocimiento prudente para una vida decente”.²⁸

En el paradigma que ha entrado en crisis, la separación (abstracción) del científico respecto del contexto social del que es parte, la escisión de la práctica científica respecto de la práctica social, es una consecuencia del predominio de las polaridades ya mencionadas. Y lo es, también, del predominio de una normatividad abstracta e *hipostasiada* como la modalidad decisoria de lo que se considera racionalidad científica y que en relación con toda racionalidad discordante, esta última es vista como desvío o sesgo pseudocientífico. Una segunda consecuencia de ello, y no la menor, es la inconsciencia de las consecuencias, pues éstas son vistas en calidad de presupuestos justificables, en la medida en que

27 Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a una ciencia posmoderna*, Caracas, CIPOST-FACES-UCV, 1996.

28 Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*, Porto, Afrontamento, 2003.

siempre habrá solución técnica, científica, tecnocientífica, que ya por ello justifica un avance progresivo *ad infinitum*, autoreferente, de dicha lógica de actuación.

De la lucha por la autonomía hacia una política autónoma y pluricultural

En relación con la problemática universitaria, o si se desea ser aún más preciso, con la estudiantil universitaria, el año 2008 registró un par de conmemoraciones que no es posible dejar de mencionar. Es el caso, en primer lugar, de los sucesos de Córdoba, Argentina, que en el mes de junio de hace 90 años registraron emblemáticamente la lucha de los estudiantes universitarios por edificar formas más avanzadas de gobierno, en el marco de una institución universitaria que seguía siendo normada por modalidades aristocráticas y colonializantes en el ejercicio del poder. Por otro lado, situados a cuarenta años de la movilización *cuasi* planetaria de contingentes estudiantiles, muchas de las demandas que la juventud del 68 formuló mantienen su estatus de “proyectos por hacer”.

El *Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria*, redactado el día 21 de junio de 1918 por la Federación Universitaria de Córdoba, cumple las veces de proclama, de documento de avanzada y de auténtica aportación del estudiantado latinoamericano para toda consideración del curso de la institución universitaria en el siglo XX. De dicho documento se pueden extraer repercusiones tal vez continentales, al colocarlo en la vía de edificación de un auténtico *demos* para el ejercicio del poder en los asuntos universitarios, y también pueden enmarcarse en una lucha más amplia y que por ello rebasa las fronteras de la institución universitaria al situar la proclama en el plano de la lucha social por mejores condiciones de existencia.

El estudiantado de nuestras instituciones públicas de educación superior merece no sólo conocer la existencia de dichos sucesos, sino calibrarlos en su justa dimensión, en términos de los problemas actuales que lo interpelan no exclusivamente como el

sujeto fundamental de los procesos de enseñanza–aprendizaje, sino como aquel que ocupa un lugar de privilegio dentro de toda la sociedad, al tener la posibilidad de empaparse de la universalidad de la cultura.

La política educativa del gobierno tiende a vincular la cuestión de la autonomía con la del autofinanciamiento y a evadir cualquier tentativa que avance en una senda de auténtica democratización en la toma de decisiones, también procura restringir sus alcances a las cuestiones administrativas y a vehicular pretensiones disciplinarias y de control de la autonomía académica a través de medidas extra-curriculares y de deshomologación salarial que impiden alcanzar una plena o más amplia democratización en el ejercicio de las decisiones que incumben a los universitarios.

La lucha de la Universidad por su autonomía significa la adición de la Universidad en la lucha por la autonomía que toda la sociedad reclama. Son dos, cuando menos, las dimensiones en que puede ser encarada la vinculación entre el problema de la autonomía y el de la institución universitaria, en ambos esta última tiende a ser entendida no en su versión limitada como *campus*, sino ampliada en su condición de proyecto. Estas dimensiones son las de autoinstitucionalidad democrática y la de construcción del libre albedrío de los sujetos que la integran.

En el marco de la formulación de la democracia como autoinstitución, Cornelius Castoriadis recupera el problema del *nomos* para apuntar a su doble dimensión: en cuanto a lo particular y lo universal, la democracia es proyecto de autonomía social y de autonomía individual. Para este autor “es autónomo aquel que se otorga sus propias leyes. (No aquel que hace lo que se le ocurre [...]).”²⁹ Si al nivel del individuo otorgarse leyes aparece como enormemente difícil al representar un enfrentamiento con la totalidad, para la sociedad en su conjunto otorgarse su ley significará “aceptar a fondo la idea de que ella misma crea su institución”.³⁰

29 Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, Buenos Aires: FCE, 2001, pág. 118.

30 *Ibid.* pág. 119.

En la dimensión de lo colectivo, esto equivale a decir “que ella misma... [la sociedad]... debe decidir a propósito de lo que es justo e injusto”.³¹ Si el ser humano sobrevive únicamente creando sociedad, será, pues, la institución la que otorgue sentido a los individuos socializados. Las sociedades despliegan su funcionamiento a través de articular la institución primera de la sociedad (el hecho de que ella se crea a sí misma) con instituciones segundas (pero no secundarias) que la instrumentan y que son, al tiempo que transhistóricas, específicas. La autonomía se manifiesta enteramente como *un proyecto por hacer*.

En el proyecto kantiano de la ilustración³² (“verdadera reforma de la manera de pensar”), el cometido de erigir sujetos que tengan la capacidad de servirse de su propia razón, de “pensar por propia cuenta”, está en la base de la auténtica emancipación humana. El carácter constitutivo del programa ilustrado reside en la autonomía de la persona, en ese conducirse, en ese “servirse de la inteligencia sin la guía de otro”. Consiste, pues, en liberarse “de la ajena tutela” que ha logrado establecerse como “verdadera segunda naturaleza” de aquellos que no se conducen con autonomía. No fue otro el propósito de los estudiantes de Córdoba que en el movimiento de 1918 rompen amarras con el régimen anterior y tratan de desprenderse, como diría Kant, de la “merecida tutela” de mentores que se mantenían en la égida aristocrática.

La Universidad es una de las instituciones en que encarna el ideal ilustrado, pues es en su interior, en el campus, en el que las comunidades que la integran pueden obrar en libertad; esto es, “hacer uso público de su razón íntegramente”.³³ Es justo por dicha condición que, en la relación entre universidad y autonomía, estamos ante un par dialéctico, y en su oposición, ante un contrasentido.

La idea de universidad del programa ilustrado es correspondiente al proyecto de unificación de los Estados en la medida en que la universidad ya no medieval sino moderna entiende que la

31 *Ibid.*

32 Véase Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México: FCE, 1993, 5a. reimp., en especial el capítulo “¿Qué es la ilustración?”, págs. 25-38.

33 *Ibid.* pág. 28.

autonomía personal contribuye a la construcción del Estado en tanto reconocimiento del imperativo categórico de la ley como instrumento de legitimación estatal. Los momentos actuales exigen ampliar la noción de autonomía a la vez que empujan el principio universal (el imperativo moral kantiano), en la dirección que Marx lo hacía ya desde 1843, “el imperativo categórico de invertir todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.³⁴ Esto adquiere el significado de erigir una ética del sujeto, en términos de una relación crítica con la ley cuando promueve la exclusión y la humillación o la negación de la condición humana y no, como lo era en el proyecto kantiano, una ética de cumplimiento de normas universales, pero abstractas y heterónomas, que confinan la autonomía del sujeto al cumplimiento de la obligación jurídica.

Kant pone a la ley como última instancia de la autonomía ética, su ley no tiene sujeto humano, es sujeto de sí misma. Por tal motivo, la discusión de la autonomía y de la institución tiende a problematizarse desde una ética del sujeto, en la cual el ser humano se relaciona con la ley (desde su soberanía), no la abole, pero la transforma en función de la vida, en función de la re-producción del sujeto humano.³⁵ Sujeto que tiene que ser considerado en su cualidad pluricultural y no bajo el predominio de una experiencia civilizacional (la occidental) que niega y excluye a los otros entendimientos del mundo de la vida.

En el momento actual, no sólo hay que conquistar la autonomía para la Universidad en los limitados marcos que la gubernamentalidad institucional le otorga, hay que impulsar desde la Universidad la lucha por la autonomía del sujeto, de las instituciones y de toda la sociedad.

En la pretendida diseminación del propósito autonómico, haciéndolo saltar desde el recinto universitario, ubicando a éste como

34 Marx, Karl. “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” en Marx, Karl y Arnold Ruge. *Los anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca, 1973, pág. 110.

35 Véase Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, México: Dríada, 2008, 258 pp.

un andamiaje institucional de avanzada que pueda inmiscuirse en un proyecto más amplio de alcances societales, reside uno de los posibles papeles a cumplir por la comunidad universitaria, por la Universidad entendida como *proyecto de lo común*.

Justamente esta reivindicación *de lo común* es uno de los elementos aglutinantes de las movilizaciones estudiantiles de hace cuarenta años y que todavía impregnan a las reivindicaciones actuales. La movilización estudiantil de entonces es parte, en el muy corto plazo, de la curva de inconformidad que surge, ya en la californiana Berkeley en el otoño de 1964, como una extensión de la lucha por los derechos civiles y en repudio a la ocupación colonial de Vietnam y el descrédito que esta guerra estaba asumiendo para la población norteamericana.

Los estudiantes de la Universidad de Berkeley fueron a la huelga por la prohibición a Malcolm X de concurrir y hablar en el *campus* universitario.³⁶ Por su parte, los eventos de la Universidad Libre de Berlín entre 1966 y 1967,³⁷ cuyos protagonistas se aglutinan en torno a la Federación de Estudiantes Socialistas Alemanes, no sólo rememoran la estrategia del *Free Speech Movement* al estallar paros y huelgas (en 1966, luego de prohibir la realización de una mesa redonda en la que participaría el periodista Erich Kuby)³⁸ también imitan una de las consignas más socorridas en Berkeley: “desconfía de los que tienen más de treinta años”. Es, pues, también una revuelta generacional.

Parte de este conjunto de procesos reivindicativos fueron los sucesos del mayo francés de 1968 con epicentro en la Universidad de Nanterre (aquellos que alcanzaron el mayor espíritu lúdico y proyectaron una gran aceptación social combinada con una movilización importante y masiva de otros sectores) y después

36 Véase Hal Draper, *La revuelta de Berkeley*, Barcelona: Anagrama, 1970.

37 Véase “La juventud europea también se rebela” en *Punto Final*, año II, núm. 52, martes 9 de abril de 1968, Suplemento, o la versión novelada de esos años en Pérez Gay, José María. *Tu nombre en el silencio*, México: Cal y Arena, 2000, 598 pp.

38 Al que las autoridades califican como enemigo de la Universidad, a raíz de lo cual, el rector de aquel entonces es destituido.

los eventos que en México se prolongaron entre julio y octubre de ese año, que serán recordados por sus alcances autoritarios y represivos, no sólo por las grandes movilizaciones que desplegaron.

La movilización mundial de 1968 es una revuelta que pone en entredicho la propia separación entre trabajo manual y trabajo intelectual, a la que reclama justamente el despliegue en combinación y articulación de ambos en los procesos de subsunción de la totalidad social por el capital, precisamente en el marco del ciclo económico que parece tender a cerrar el auge de posguerra.

La conformación del sistema u orden metabólico social dominante que generaliza su dominio, a partir de proyectarse sobre el cerebro social, sobre el trabajador colectivo, sobre el intelecto general, encuentra su oposición natural en el actor efectivo de las comunidades universitarias: el estudiantado en vías de integración al orden social, a través de todo un conjunto de estrategias disciplinantes tanto en lo macro (el papel determinante de la institución estatal y la sociedad de consumo) como en lo micro (el papel predominante de la separación tecno-científica entre los que saben y los que aprenden, y el encumbramiento de los fetiches del grado académico, del éxito social).

Para los estudiantes movilizados de aquel entonces la liberación es deshacerse de dichas ataduras y de la propia distinción entre los trabajadores manuales e intelectuales. No es otro el derrotero que periódicamente estalla en nuestros centros formativos superiores.

Ahora bien, la Universidad es una organización centenaria, cimiento fundamental para sostener, o bien para impulsar, los cambios en las estructuras del saber que integran al propio curso de la modernidad capitalista. Sin embargo, como institución (quizá sólo comparable con la Iglesia), supera los límites mismos del comienzo del orden social hegemónico y ubica su génesis, en un curso de más largo alcance, en momentos en los que aún predominaban un conjunto de relaciones de carácter feudal, medieval o, más en general, precapitalista.

Referimos esto para entender que la magnitud del tipo de problemas que en este inicio de milenio abarcan a toda la sociedad

y, por ello, a la Universidad también, no son, exclusivamente, de corta envergadura. Involucran situaciones de amplio alcance y mayor profundidad. Interpelan a la Universidad en la argamasa misma que la constituye como entidad de larga duración histórica. Por ello mismo, le exigen un papel proactivo y ya no, meramente, reactivo. Su telón de fondo tiene que ver con el tipo de salidas a la crisis que está ensayando el imperio del capital y la agenda hegemónica que impulsa el imperialismo norteamericano³⁹ (más allá del entusiasmo que inspira el relevo demócrata en el gobierno de los Estados Unidos), cada vez más estructurada en un proyecto que niega justamente la universalidad y que, antes bien, esconde particularismos de dominación bajo el cobijo de implementar “guerras humanitarias” para salvar los valores de la “civilización occidental”.

Ante el curso histórico de tales acontecimientos, ya anunciados poco después de la caída del muro de Berlín, en el marco de la primera Guerra del Golfo, el propio discurso ideológico se articula más allá del efímero estandarte del fin de la historia. Los grupos de poder que se estructuran alrededor del gobierno de los Estados Unidos recurren, de nueva cuenta, a la promoción del discurso de “la guerra de culturas” característico del tipo de política que impulsara Reagan desde los años ochenta.

En el marco de la agenda hegemónica global, tales son algunas de las problemáticas que impactan poderosamente la institución universitaria. Lo que ello involucra para el caso de los países de América Latina no es de menor espesor; este escenario, sin embargo, pareciera ofrecer también un espacio de oportunidad, pues tal vez envuelva la posibilidad de dar cauce a aquello que fue negado en la región desde la propia constitución de los estados nacionales, en el primer cuarto del siglo XIX. Fue entonces cuando la independencia política del criollaje latinoamericano encubrió o ejercitó su etnofagia a través de políticas racistas o enarbolando

39 Véase José María Tortosa, “La agenda hegemónica, amenaza a la universidad intercultural” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 5, núms. 27-28, marzo-junio de 2006, págs. 11-25.

el mestizaje, pero sin incorporar en ningún sentido los valores de las otras culturas (prehispánicas), o bien, haciéndolo desde un sentido paternalista mediante un discurso indigenista plagado de los valores del “proyecto modernizador”.

Será necesario que, ahora sí, la Universidad misma coloque en el primer plano no sólo al colonialismo como proyecto histórico político de alcances también globales (lo des-encubra, y revele su eurocentrismo también como un etnocentrismo), sino a la *colonialidad* del poder (tanto externa como interna) y del saber, re-significando, en su justa dimensión, la dignidad de todas las culturas.

Nota final

La Universidad como institución moderna se ha desempeñado, en periodos específicos de su historia, como territorio privilegiado de la autonomía, la emancipación, la resistencia y la creatividad, en momentos en que el contexto social al que pertenece se orienta por sendas de alta conflictividad y potencialmente destructivas. Tal fue el caso, en el siglo pasado, de la lucha de los estudiantes de Córdoba, de la propagación prácticamente planetaria del movimiento del 68 y de la modificación en la relación entre las ciencias y las humanidades que irrumpe desde entonces y se sostiene hasta el momento actual.

En otras ocasiones, la institución se ve forzada a responder de manera más eficaz a su disposición funcional dentro del sistema. Hay una presión fuerte para que en la época actual se acentúe tal cometido. En este ámbito (como en otros característicos del desarrollo del capitalismo, cuyo significado es la abierta pugna por el producto social o las relaciones sociales), estamos en presencia de un dispositivo que, como bien lo explicó en su momento René Zavaleta, puede ser sucesiva o simultáneamente un aparato del Estado, un órgano de mediación o una estructura contra-hegemónica.

Edgar Morin ha sostenido en su libro *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* que para la preparación y construcción

del porvenir será indispensable llevar a cabo cambios profundos en el conocimiento, para lo cual sugiere, entre otras cosas, lo siguiente: “conocimiento del conocimiento”, “conocimiento pertinente”, “aprendizaje de la condición humana como realidad compleja”, “enseñanza de la era planetaria”, “conocimiento de las incertidumbres”, “educación para la comprensión” y “concebir a la humanidad como comunidad planetaria”. Los cambios no se circunscriben, por supuesto, al conocimiento sino que abarcan a los sujetos productores del mismo.

En una de las tesis que debieran pautar el conocimiento que requiere la nueva Universidad, Boaventura de Sousa Santos nos da un indicio del primordial papel que la institución ocupa en toda la sociedad: “La universidad al aumentar su capacidad de respuesta no puede perder su capacidad de cuestionamiento”.⁴⁰ Y al hablar de la institución hablamos de aquellas comunidades que la conforman, y no podemos hacerlo sin considerar los efectos dañinos que el neoliberalismo ha propiciado en los sistemas de educación y en las universidades públicas.

Estos señalamientos se encaminan hacia una pedagogía emancipatoria que entiende al campo educativo como un escenario de disputa y donde se dirimen conflictos, por lo que incluye las nociones de lucha, de voz estudiantil y de diálogo crítico.⁴¹ Enunciar un problema, desde luego, no es resolverlo, pero cuando menos es re-conocerlo para tratar de actuar sobre él. Las páginas precedentes persiguen tal objetivo, pero también señalan el lugar que los conocimientos universitarios y sus actores y protagonistas ocupan en la inmensa tarea de construcción de “un mundo otro”.

40 Boaventura de Sousa Santos. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá, Ediciones UNIANDES - Siglo del Hombre editores, 1998, pág. 274.

41 Véase Henry Giroux, *Pedagogía y práctica de la esperanza. Teoría, cultura y enseñanza*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, en especial el capítulo 5 “La pedagogía radical y la política de la voz estudiantil”, págs. 173-209.

4. La universidad entrando al siglo XXI. Por el laberinto de la complejidad¹

Si queremos asumir lo que ocurre se hace necesaria una visión interdisciplinaria que conecte los “campos” que institucionalmente se han mantenido separados. Una visión así está destinada a ser (en el sentido original de la palabra) política. La precondition para pensar políticamente a escala global es reconocer la integralidad del sufrimiento innecesario que se vive. Éste es el punto de partida.

John Berger

La sin-razón del progreso y el progreso de la sin-razón

Uno de los mayores éxitos para encumbrar a la racionalidad occidental (de raigambre helenocéntrica, eurocéntrica u occidentalocéntrica), por encima de todo otro tipo de discurso cuyo *locus* fuese otra experiencia civilizacional, fue calificar y clasificar a esas narrativas, a esos saberes como mitos y colocarlos en grado de inferioridad ante la fortaleza de sociedades que vieron emerger la filosofía (en la Atenas del siglo VII y VI antes de la era común) y con ella se colocaron en posesión del *logos*. El privilegio por

1 Publicado originalmente en *Perfiles educativos*, tercera época, vol. XXXII, núm. 127, 2010, pp. 130-143.

desarrollar tal dispositivo de pensamiento terminará por oponer a “gentes de costumbre” frente a “gentes de razón”. Este ha sido el relato dominante y su eficacia fue tal que hasta muy recientemente se ha cuestionado su legitimidad.

El tema ha comenzado a concitar una serie de reflexiones que están resquebrajando la *main stream* a propósito de los orígenes de la disciplina filosófica. Es así que Randall Collins en su monumental *Sociología de las filosofías*,² avanza en reconocer dicho carácter a discursos y saberes de las culturas orientales (China e Hindú) que se desarrollan por fuera y anteriormente al alba griega. Sin embargo, dicho autor, no concede tal condición ni al discurso de las culturas africanas y mucho menos a las amerindias. Collins se mantiene preso de la vocación histórica del europeo que le concede condición de otredad al oriente (el “espíritu absoluto” proviene del Este y se coloca en dirección hacia el Oeste, según la lectura canónica de Hegel) pero de inferioridad y de sojuzgamiento a las regiones del mundo que más padecieron y padecen los procesos de colonialidad.³

Tal y como las corrientes fenomenológicas lo desarrollaran siglos más tarde se aprecia que ante la contingencia del ente, la fragmentación, dispersión y diversidad de la aparición de los fenómenos, el pensamiento griego optó por oponer el carácter necesario y unitario del ser, optó por la alternativa ontológica. Y este énfasis en el ser, en lo en sí, pretende tener la exclusividad en términos de formular una construcción ordenada, organizada, objetiva de sus razonamientos, mientras que las formulaciones de las otras culturas (subjetivas, no racionales) son señaladas como narrativas míticas, ignorando que, en todo caso, se trata de narraciones racionales con base en símbolos, en códigos, en relatos, lo cual muestra que se trata también de un discurso filosófico, no ya

2 Collins, Randall. *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona: Hacer, 2005, 1002 pp.

3 Es el mismo caso, hasta en sus omisiones, en el libro de Cooper, David. *Filosofías del mundo. Una introducción histórica*. Madrid: Cátedra, 2007, Colección Teorema, 728 pp.

exclusivamente mítico, que está presente en todas las experiencias civilizacionales, no sólo en el occidente europeo.⁴

Un enfoque distinto de la cuestión ha consistido en señalar que la oposición entre mitos y *logos* no es una oposición válida para conceder un privilegio a una determinada cosmovisión que se erige como la que dictamina la racionalidad o no racionalidad de las otras culturas. En esta línea de análisis sobresalen las reflexiones de Raimon Panikkar en *Mito, fe y hermenéutica*,⁵ quien en una reflexión de largo aliento muestra que el paso del *mythos* al *logos* no ha significado la superación de lo primero, más aún “desmitificar equivale siempre a remitificar, y este cambio de mitos es un verdadero y propio regreso del mito”.⁶ La modernidad exhibe en ello un ángulo de su crisis, puesto que la razón se revela también como un mito, aquel en el que desembocó esa nueva fe que pretendió encumbrar a la razón como creencia laica, secular del progreso. Cercano a dicho propósito es lo que pretende dilucidar el trabajo de Georges Lapiere, *El mito de la razón*,⁷ al dar cuenta no sólo del proceso en que emerge el mito de la razón, sino del proceso en que surge “el mito del nacimiento de la razón”.

El mito concierne a los orígenes de una cultura, a determinados vestigios, sustratos, códigos que le dan consistencia, que le confieren densidad, espesor a su “duración”, hace referencia a lo que las sociedades encuentran “evidente por sí mismo”, lo que creemos “sin creer que lo creemos”.⁸ En esa medida, todas las culturas se desarrollan desde una cosmogonía o cosmovisión fundante o primera. Lo que ocurre con la experiencia civilizatoria del occidente europeo, o con posterioridad del hemisferio occidental, es que pretende establecer una distinción tajante entre

4 Véase Dussel, Enrique. “Una nueva edad en la historia de la filosofía: El diálogo mundial entre tradiciones filosóficas” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 7, núms. 43-44, enero-abril de 2009.

5 Panikkar, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007, 479 pp.

6 *Ibid.* pág. 59.

7 Lapiere, Georges. *El mito de la razón*, Barcelona: Alikornio, 2001, 158 pp.

8 Panikkar, Raimon, *op. cit.* pág. 55.

mito (narrativa primigenia) y razón (saber racional, ordenado, organizado). Y lo hace sin reconocer que pretende universalizar el desarrollo de su cosmovisión, la cual parte de establecer una epistemología que escinde y separa a la cultura de la naturaleza, al sujeto del objeto, a lo humano de lo salvaje, a lo civilizado de lo bárbaro, al conocimiento de la ignorancia. No se toma en cuenta el hecho de que el conocimiento (racional) no consiste en la superación de la ignorancia, sino que todo conocimiento es también creación de ignorancia, pues afinar una forma de conocimiento como exclusiva, como única, significa el olvido, la prescindencia, la ignorancia de otros tipos de saber.⁹

La escisión entre sujeto y objeto es un elemento nodal en la construcción del pensamiento moderno, y se incrusta en las formas alternativas en que el sujeto cognoscente se relaciona con lo que aparece en su exterior, con el ser de las cosas con la multiplicidad de fenómenos. La persona desarrollará determinados dispositivos que le permitan conocer: a la *physis*, a través del entendimiento de las “leyes naturales”, para el conocimiento de lo otro, de lo extraño, de lo extranjero (que ontológicamente se encuentra en una escala de inferioridad), tratará de extender el alcance de tales “leyes naturales” al terreno de la moral –derecho natural, ciencias morales. Para explicar la *physis* y la relación que el sujeto establezca con los entes, tanto en el proceso de la *poiesis* como en la reflexión pura (nouménica, trascendental) dispondrá de una razón pura (filosófica) e instrumental (científica), para relacionarse con lo otro, el sujeto cognoscente desarrollará una razón práctica, una ética, que encuentra sus bases en el propio desarrollo del “derecho natural”, del *nomos*, que legisla la *praxis* del sujeto.

El nacimiento del pensamiento moderno está ligado, en el canon dominante, al surgimiento de una forma de organización social: la *polis* griega. El mito, en este caso, no es superado por el

9 De Sousa Santos, Boaventura. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. vol. 1. *Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Bilbao: Desclee, 2003, en especial la introducción general. ¿Por qué es tan difícil construir una Teoría crítica?, págs. 23-40.

logos, como pretende esta narrativa, por el contrario el mito concierne en este discurso al propio “nacimiento de la razón”, la data e identifica geográfica y culturalmente; le otorga su especificidad, señala su localización. Y no podría hacerlo de otro modo, entre otras cosas porque la forma de su organización económica está claramente basada en una sociedad en que la esclavitud permite la disposición de las cosas (*res extensa*) para que un estrato particular de ciudadanos puedan desarrollar su intelecto (*res cogitans*).

El pensamiento de lo otro y de la relación con lo otro, el pensamiento del derecho, de la relación ética con el otro acompaña o es la contra-cara de la afirmación del sujeto como sujeto que razona, el *ego cogito* se hace acompañar, se efectiviza, e incluso, se puede decir, es antecedido por el *ego conquiro*. Para el encumbramiento de este tipo de proceder discursivo fue altamente funcional la labor de exclusión de la naturaleza respecto de lo humano (en simetría al principio teológico de expulsión del ser humano del paraíso terrenal), con lo cual se efectúa una inusitada situación de ampliación de “lo natural”, o si se prefiere, de exclusividad en cuanto a reunir las características de suficiencia para ser considerado como sujeto con derechos naturales, racionales y modernos.

El surgimiento del mito del nacimiento de la razón se anuncia ya en el Siglo de las Luces, con la Revolución francesa –la Ilustración– y será ya definitivo a mediados del siglo XIX en el discurso canónico de Hegel y de la filosofía clásica alemana¹⁰ que busca sus orígenes en la cultura clásica greco-latina. El mito en este relato no es superado a través de estigmatizar a lo distinto, a lo otro, como se muestra desde la propia controversia de Valladolid (desarrollada entre agosto de 1550 y abril de 1551) entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, puesto que en la experiencia de la expansión, invasión y colonización europea durante el largo siglo XVI, quien aparece como efectuando un actuar desalmado es aquel que se pretende erigir como ser humano dotado de razón. El tipo de relación social que se establece a través de

10 Véase Bernal, Martin. *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Crítica, 1993, 508 pp.

este encuentro-desencuentro cultural no es de reciprocidad, sino de colonialismo, pues el invasor ve al otro como objeto y no lo reconoce como sujeto, y lo ve como objeto porque encuadra a ese otro mundo, a ese otro cosmos (esclavos, indígenas, mujeres, niños, “los naturales”), en tanto que parte de la noción ampliada de naturaleza, que está en espera de su apropiación-dominación por el “ser humano”, sujeto racional moderno.¹¹

Por otra parte, tal y como lo viene sosteniendo en su más reciente obra Franz Hinkelammert¹² la oposición mitos - *logos* oculta que el *logos* moderno, la racionalidad dominante, es una razón mítica, de la cual se exige efectuar su crítica. La razón también se basa en mitos y dos, cuando menos, le son fundamentales: el mito prometeico del progreso, y el de la mano invisible del mercado. El progreso genera una lógica de infinitud, el de la mano invisible de creación de un orden, ambos son lo más funcional al sistema dominante, son sus puntales más efectivos. Ambos se erigen como sacrificios necesarios en camino a una infinitud bondadosa. El propósito de Hinkelammert será escudriñar la razón mítica subyacente a la fe en el progreso y el mercado, esto es, al capitalismo como lo que es.

Del capitalismo hay que criticar dicha razón mítica (progreso y mercado como dispositivos funcionales y efectivos de toda racionalidad utilitaria medio-fin), el problema es dicha racionalidad, no es que ella sea irracional. Lo que sí efectúa eficientemente el capitalismo es un desarrollo progresivo de la irracionalidad de lo racionalizado (en términos de la destrucción de la vida no sólo humana, sino del cosmos en su conjunto), montado sobre el argumento de que ése es el desarrollo más racional, del cual no existe alternativa alguna. Sin embargo, la catastrófica situación que muestra el capitalismo actual, lo exhibe como la no alternativa, a la cual hay que oponer alternativas, en nuestro pensar y en nuestro hacer.

11 Véase de Sousa Santos, Boaventura. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, op. cit.

12 Véase Hinkelammert, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. México: Dríada, 260 pp.

Si el catálogo de males mayores incluye la catástrofe medioambiental, las guerras devastadoras o los conflictos inter-étnicos y genocidas propiciados por políticas de apropiación de recursos mundiales, el despojo territorial y la propensión al fascismo y las soluciones finales por parte de las potencias globales o regionales, el listado de problemas que derivan del progreso científico en el ámbito de lo micro o lo nanotécnico no es menor, y va desde la apropiación de la biodiversidad y el acervo genético de plantas, animales, el ser humano y la vida toda, hasta los alimentos transgénicos, la biogenética y las máquinas inteligentes.

Pues bien, ante este desbocamiento de la lógica irracional de lo racionalizado, abanderando en todo momento que se camina hacia la infinitud del progreso, de la mano de la técnica, la tecnología y la tecnociencia como solución a cualquier variedad de problemas y contingencias, se hace necesario reconsiderar desde el propio punto de partida alternativas al conocimiento dominante. Esta es una cuestión que desde el principio se presenta como una disquisición política, dado que la cuestión de la ciencia, técnica, tecnología y tecnociencia, no es a-política, no obstante el orden social dominante y sus pregoneros intenten reducir a la propia política y encasillarla como técnica –“tecnología social fragmentaria” dirán los neoliberales. Es así que se abren algunos horizontes promisorios.

La Universidad y sus entrecruzamientos con la tecnociencia

Hace poco más de tres décadas David Dickson apuntaba en un trabajo que terminó por convertirse en libro de texto de la prestigiosa Open University de Londres: “Una vez que hemos comprendido la naturaleza política de la tecnología contemporánea, es evidente que una tecnología alternativa genuina sólo puede ser desarrollada... dentro del marco de una alternativa con respecto al conjunto de la sociedad. La realización de ello es una tarea política. La lucha por la emancipación frente a una tecnología evidentemente opresiva

y manipuladora coincide con la lucha por la emancipación frente a las opresivas fuerzas políticas que la acompañan. Pensar que el cambio tecnológico es capaz per se de llevar a cabo una forma de sociedad más deseable es un determinismo tecnológico llevado a unos utópicos extremos”.¹³ La aseveración de Dickson se ubica en la línea de pensadores como Iván Illich, E. F. Schumacher o Nathan Rosenberg.

En un sentido muy coincidente se ha pronunciado Armando Bartra, en su más reciente obra, al sustentar una tesis cuyo significado se advierte de gran espesor en cuanto a la consideración de la Universidad como espacio generador de conocimiento en su modalidad básica, teórica y aplicada, cuando afirma: “Para cambiar el sistema no basta con que la tecnología cambie de manos y de propósitos; si otro mundo ha de ser posible, también han de serlo otra ciencia y otra tecnología”.¹⁴ El trabajo de este último se coloca en más estrecha cercanía con la senda ya iluminada por las reflexiones de pensadores como John Berger, David F. Noble, James O’Connor o Vandana Shiva.

Entre las formulaciones de uno y otro autor median sólo seis lustros que, sin embargo, en los ritmos de la temporalidad del recambio tecnocientífico pueden representar un mayor distanciamiento. Dickson formula su dicho en momentos en que ni por asomo se prefiguran el conjunto de cambios que, en el ámbito tecnológico y científico, han significado avances impresionantes en los terrenos del micro y del macro cosmos, de la ecología, la genética y la biología, por mencionar algunos. El momento actual, en el que Bartra nos interpela, este conjunto de procesos se revelan con una lógica altamente destructiva y reclaman una estrategia no sólo defensiva, antes bien, de resistencia multiforme y altamente imaginativa. La vinculación entre tecnología y política, o mejor, entre tecnociencia y filosofía política, que en ambos autores se avizora sigue siendo, sin embargo, no sólo legítima sino que revela una muy pertinente actualidad, y hasta un hilo de continuidad.

13 Dickson, David. *Tecnología alternativa*. Madrid: H. Blume, 1978, pág. XV.

14 Bartra, Armando. *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. México: Ítaca, 2008, pág. 88.

Este es un tema que reclama ser no sólo estudiado sino asumido en el conjunto de sus consecuencias tanto éticas, como sociales y culturales, a la luz del predominio que la cultura occidental le ha otorgado en cuanto criterio de dictaminación científica a la racionalidad instrumental pautada por una lógica medio-fin, o bajo criterios de eficacia y utilidad. Es por tales motivos que Ricardo J. Gómez se ha pronunciado, en un trabajo recientemente leído en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, por oponer a la “historia oficial” de la filosofía de la ciencia y de la tecnología o, en otros términos, a la filosofía *standard* de la tecnociencia, una “filosofía política de la tecnociencia”,¹⁵ que critique a la ciencia y a la tecnociencia no sólo desde sus condiciones contextuales, desde la geopolítica del conocimiento y la diversidad epistémica del mundo, sino también señalando que el desarrollo de la ciencia persigue fines extra-científicos, que en la cuestión de la aceptación o el rechazo de teorías y posturas científicas intervienen necesariamente valores no-epistémicos, valores no-cognitivos. La conclusión de Gómez no podía ser más elocuente:

“Los compromisos valorativos e intereses dan forma a las prácticas científicas de maneras variadas: motivos para investigar, preguntas y problemas a plantear, conceptos, métodos, hipótesis y teorías que adoptan, así como los usos a que se somete el conocimiento científico, incluyendo quiénes tienen el poder sobre dichos usos y para beneficio y/o a expensas de quiénes. Dichos intereses y compromisos orientan la dirección de la financiación, la distribución de reconocimiento y crédito, la división del trabajo, el tipo de instituciones que estructuran el trabajo científico, la educación y entrenamiento de los científicos, así como la composición en términos de clase, género, raza, grupo político y composición religiosa de los grupos científicos”.¹⁶

En un trabajo escrito hace ya dos décadas, pero recientemente puesto a disposición en castellano y que titula “Un discurso sobre

15 Ricardo J. Gómez. “Hacia una filosofía política de la tecnociencia” en Gandarilla Salgado, José Guadalupe (comp.). *La Universidad en la encrucijada de nuestro tiempo*, México: CEIICH-UNAM, 2009.

16 *Ibid.*

las ciencias”,¹⁷ Boaventura de Sousa Santos indica los rasgos de la crisis del paradigma dominante de la ciencia moderna y el rumbo que parece estar siguiendo su transición. De Sousa Santos señala también las sendas en que discurre el paradigma emergente: disolución de la divisoria entre conocimiento científico natural y conocimiento científico social, revaloración del conocimiento local como conocimiento total y del conocimiento como autoconocimiento y, por último, postulación de la ciencia como nuevo sentido común, pero de carácter menos misticador y más emancipatorio. En este mismo trabajo califica su propuesta como un “conocimiento prudente” para “una vida decente”, esto es, el paradigma emergente deberá aspirar a ser no sólo científico sino social.

De Sousa Santos defiende, en otras de sus obras, *una idea de prudencia* en tanto condición para la toma de conciencia de que el desarrollo tecno-científico conlleva consecuencias¹⁸ (en ocasiones severas, graves y hasta entrópicas) y como facultad para el interconocimiento (aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo), ésta se esgrime por la necesidad de reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo y como un paso en firme hacia la justicia cognitiva. La herramienta heurística desde la que se efectúa esta recuperación de la experiencia y práctica social que está siendo desperdiciada, ignorada, declarada como no-existente por la “razón indolente”, parte de un principio ecológico. Entiende por ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas”.¹⁹ En el caso que nos ocupa, el sociólogo portugués “confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes”.²⁰

No existe, sin embargo, la certeza de que, en términos paradigmáticos, tal toma de conciencia respecto a las consecuencias,

17 Capítulo 1 del libro De Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, CLACSO-Siglo XXI editores, 2009.

18 De Sousa Santos, Boaventura. *Introducción a una ciencia posmoderna*. Caracas, CIPOST-FACES-UCV, 1996.

19 De Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del Sur... op. cit.*, pág. 113.

20 *Ibid.* pág. 182.

y en tal sentido, tal episteme prudente se consiga, en exclusiva, como veremos más adelante, a través de la superación de perspectivas disciplinarias. Ello es, en todo caso, una inicial condición. La hermenéutica de la suspicacia desde la que se lee este proceso de transición en el seno del paradigma dominante no debiera detenerse, como es el caso en otras interpretaciones, en señalar un principio de precaución,²¹ o un principio de responsabilidad,²² o una ética de la “discrepancia prometeica” y la “probabilidad de la catástrofe”,²³ debiera irse más allá al señalar, como lo hizo Boaventura de Sousa Santos en sus iniciales trabajos, el predominio epistemológico de la ciencia social, o como lo hace en sus formulaciones más recientes, confrontando a ese otro tipo de éticas, y haciéndolo desde una muy explícita posición política.

La naturaleza de los problemas que enfrenta la humanidad en el momento actual y de los cuales la Universidad está y estará dando cuenta en el curso inmediato exigen alternativas amplias al predominio epistemológico y político aún existente de las llamadas ciencias naturales sobre las sociales, que se manifiesta en múltiples sentidos, no sólo presupuestales, también de gestión, protocolarios, organizacionales y de infraestructura.

Es innegable que, en el momento presente, se ha exacerbado, con la dinámica de explotación del hombre por el hombre, la explotación del hombre sobre la naturaleza, que está en la base de tal proceso, tal situación exige, afirma de Sousa Santos, una “hermenéutica de la previsión”, pues al parecer el futuro ya nos ha alcanzado. Ya no parece suficiente o segura la contención de tales tendencias a agotar el entorno como resultado de la disolución o

21 Véase Funtowicz, Silvio O. y Jerome R. Ravetz. *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente*. Barcelona: Icaria, 2000, 109 pp.

22 Véase Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 2004, 2a. ed., 398 pp.

23 Véase Anders, Günders. “Tesis para la era atómica” en *Prometeo. Cuadernos de teoría de la técnica*. núm. 2, diciembre de 1975, traducción de Eduardo Saxe-Fernández, Anders, Günders. “Reflexiones sobre la bomba H” en Fromm, Erich *et al.* *La soledad del hombre*. Caracas: Monte Ávila, 1974, págs. 223-239 y, por último, Anders, Günders. *Filosofía de la situación*. Madrid: La Catarata, 2007, 165 pp.

abolición de la explotación del hombre por el hombre (si se conviene en que ello era un programa legítimo del socialismo histórico), los resultados de la crisis civilizacional que presenciamos (entre los cuales habrá que incluir a la propia crisis del “socialismo realmente existente”) en un principio asimilados como incidentales y ahora caracterizados como de naturaleza estructural (en términos de la destrucción de los equilibrios medioambientales y de catástrofe eco-social), son ahora el punto de partida, el presupuesto de cualquier política de emancipación que, por su propia naturaleza, tendrá que ir más allá de los proyectos anteriores (tanto del “rojo” como del “verde”), tanto más si en dicho programa tentativo, con propósitos libertarios o emancipadores, se cuestionan los propios valores hegemónicos de la cultura occidental moderna (por ejemplo, el progresismo industrial, en el cual se embarcaron tanto el socialismo de tipo soviético como los diversos matices del “capitalismo realmente existente”), a través de la inclusión de perspectivas inter-culturales o inter-sociales con la mira puesta a superar las distintas formas de colonialidad.

Una Universidad para la vida

Desde una perspectiva fenomenológica Michel Henry²⁴ refiere a la Universidad en su sentido etimológico de *universitas* y por él designa un campo (*campus*) ideal constituido y definido por leyes que le rigen; su estatuto autonómico le reserva un lugar de cierta marginalidad originaria, deliberada no simplemente de *facto* o contingente; por ello el lugar del crítico en la Universidad es siempre de avanzada, pues en ella se le permite ir incluso un paso adelante de lo que sería el carácter de sus enunciados críticos en proyección de la sociedad en su conjunto. Por tal razón, el pensamiento conservador siempre atacará esta condición de pseudo-excepcionalidad de las leyes y los procesos que gobiernan a la Universidad. Pero

24 Henry, Michel. “La destrucción de la Universidad” en *La barbarie*. Madrid: Caparrós, 1996 [1987], Colección Esprit 22, págs. 143-168.

¿a qué *nomos*, entonces, responde o debiera responder la institución universitaria? En el argumento de Henry el ordenamiento que la rige es el de “las leyes de la vida”, las del auto-desarrollo y auto-realización de la vida, las de su conservación y crecimiento. Cuando la Universidad no responde a este imperativo categórico, y sus respuestas derivan de imperativos técnicos o tecnocientíficos se está lastimando el *ethos* de dicha institución de la cultura, se está abonando el camino para la destrucción de la Universidad.

La Universidad no puede expulsar de su seno actividades que son constitutivas de su *ethos*, aunque no respondan por un producto-objeto de cualidad material o de un inter-relacionamiento Universidad-industria-empresa (conocimiento-patente-ganancia), máxime cuando la hora del capitalismo es la del trabajo in-material, y cuando dos de las actividades sustantivas de su quehacer, enseñanza-aprendizaje (docencia) y creación estético-artística (divulgación y difusión de la cultura, como espacio de las artes y las humanidades) no pueden tratarse desde una racionalidad instrumental medio-fin (terreno privilegiado de la tecnociencia, de la ciencia y la racionalidad triunfante luego de la revolución científica del siglo XVII, y que en su proyecto histórico intentó colonizar a la ciencia llamada social y a las propias humanidades), sino demandan ser valoradas desde *otra* racionalidad, que se rige por las leyes de la vida y la creación del sujeto. Leyes de la conservación y crecimiento de la vida, territorio privilegiado del cultivo de las humanidades y las artes, que no requieren de la producción de un objeto material, su materialidad se mide en la escala del engrandecimiento de la vida del sujeto.

Desde luego, la Universidad no puede prescindir de su función en cuanto entidad que prepara al sujeto para el trabajo y lo capacita en cuanto poseedor del saber relevante. Pero el saber relevante no puede ser reducido o pautado, en exclusiva, por una serie de valores que justamente se presentan como prescindentes de valores: la objetividad, la imparcialidad, la neutralidad, en pocas palabras, el “rigor científico” como criterio del saber relevante, con lo cual se excluyen otros tipos de discurso, otros tipos de saber, pues el saber científico se apropia del criterio de demarcación entre lo que es

saber relevante y lo que no lo es, lo monopoliza (históricamente lo hizo a través del “imperialismo de la física”), con ello se cae en una desmesura, en ello consiste la *hybris* de la racionalidad científica. La recuperación de la diversidad epistemológica del mundo debe ser planteada no para cuestionar la validez de la ciencia sino que su validez sea exclusiva, pues en dicha arrogancia y pretensión uniformizante ha desplazado a todas las otras formas de aprehensión de la realidad y sus formas de saber, y también amenaza con echarlas fuera del propio recinto universitario.

La Universidad está hecha para el debate, para el uso público de la razón, para la crítica, de ese modo avanza la creación de los saberes no a través de su repetición, de su seguimiento acrítico. La idea de Universidad es, pues, la universalización de las ideas, la posibilidad de acceder al saber relevante es un curso de aprendizaje para la vida y en el transcurso de la vida, no parece encontrar fin o terminación (aunque la tendencia buscada por un cierto tipo de política sea la de abreviar la estancia en el *campus*, el hacer más corto el tiempo de adquisición del pergamino universitario, de los títulos profesionalizantes), si el sujeto en su pensar-hacer abandona el recinto, el *campus*, la Universidad lo envuelve de otro modo, a través de un conjunto de lógicas y dinámicas sociales que siguen siendo universitarias,²⁵ que son pautadas por el saber universitario, por tal razón sostiene Henry:

“entrar en posesión de un lenguaje, de un saber, de una técnica, y esto es una enseñanza y por ella, no es más que entrar en posesión de sí... la infinita riqueza de los modelos de cultura que se proponen hoy a todo hombre que tiene acceso a los mismos hace que este proceso de repetición no tenga fin. Incluso para quien se limita a un dominio determinado, hay algo siempre que aprender. No hay ninguna razón para dejar la universidad. De igual manera, la adquisición del saber es únicamente condición para la creación de saberes nuevos, como la conservación de la vida no es en general

25 Willy Thayer. “La crisis no moderna de la Universidad moderna” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 6, núms. 35-36, septiembre-diciembre de 2007, págs. 3-25.

más que condición de su crecimiento. La finalidad de la Universidad en todo caso es clara: transmitir el saber en una enseñanza, acrecentarlo en una investigación”²⁶

No era otro el énfasis que expresaba Erwin Schrödinger en 1950, en sus conferencias de la University College de Dublín y que luego fueron agrupadas en su breve y hermoso libro *Ciencia y humanismo*,²⁷ cuando se pronuncia por:

“No perder nunca de vista el papel que desempeña la disciplina que se imparte dentro del gran espectáculo tragicómico de la vida humana; mantenerse en contacto con la vida –no tanto con la vida práctica, sino más bien con el trasfondo idealista de la vida, que es aún mucho más importante. *Mantener la vida en contacto consigo*. Si –a la larga– no consigues explicar a la gente lo que has estado haciendo, el esfuerzo habrá sido inútil”.²⁸

La Universidad colonizada por la técnica deviene una infernal “máquina académica”, pues “significa para el individuo el freno de su potencial, la reducción deliberada de su ser a la condición del engranaje del dispositivo tecno-económico”.²⁹ A través de este proceso lo que está ocurriendo según el argumento de Henry es

“un vaciamiento y conmoción ontológicos que hace que el principio director y organizador de una sociedad que encuentra su sustancia en la vida, ya no sea ésta, sino una suma de conocimientos, de procesos y de procedimientos para cuyo establecimiento y disposición la vida ha sido dejada de lado lo más posible”.³⁰

Una Universidad pautada por la técnica y la racionalidad instrumental, tecnocientífica se rige por las leyes no de la vida del

26 Henry, Michel. “La destrucción de la Universidad”, *op. cit.* pág. 146-147.

27 Schrödinger, Erwin. *Ciencia y humanismo*, Barcelona: Tusquets, 1998 [1951], 2a. ed., 84 pp.

28 *Ibid.* pág. 18-19.

29 Michel Henry. “La destrucción de la Universidad”, *op. cit.* pág. 150.

30 *Ibid.* pág. 149.

sujeto, sino las que aseguren la conservación y crecimiento de un pseudo sujeto, el crecimiento del capital y la ganancia, la máquina tecno-económica. Si la conformación de las lógicas sociales, de los distintos niveles de disciplinamiento tienden a ser jalonadas por criterios tecnocráticos, no lo es menos que uno de ellos sea el sesgo tecnocientífico que está adquiriendo la institución universitaria misma. Sus consecuencias son identificables en varios rumbos, pero uno de los más importantes es justamente la recaída social en el mito del progreso, abanderado desde el recinto que se considera la conciencia crítica de la sociedad, la universidad no puede ser el espacio emisor del mito prometeico del progreso y de la técnica como la alternativa de solución a los problemas que la propia técnica ha provocado, debe por el contrario ser el espacio crítico de discusión del mito de la ciencia, de la técnica y la tecnología. La hora actual de crisis del capitalismo, de una crisis de hondura histórica exige de la Universidad ser espacio privilegiado para cuestionar dicho logos.

Complejidad y crítica

La distinción sujeto-objeto (*res cogitans*, cosa que piensa y *res extensa*, cosa medible), prometía el desarrollo del conocimiento a través de la formulación de la unidad de dos identidades (lo existente – mundo, en el cual conviven el mundo de los entes, y dentro de ellos, el ente que piensa). Pues bien, esta “correlación de principio”, encuentra en la actualidad alternativas de desarrollo en aquellas interpretaciones que promueven nuevas síntesis transdisciplinarias o interdisciplinarias, a las que Enrique González Rojo³¹ les da el nombre de “sincretismo productivo”. La crítica al dualismo cartesiano (no sólo a la separación sujeto-objeto, sino a la separación mente-cuerpo,³² o emoción-

31 Véase González Rojo, Enrique. *En marcha hacia la concreción. En torno a una filosofía del infinito*. México: UACM, 2007, 631 pp.

32 Véase Damasio, Antonio. *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica, 2006, 344 pp.

cognición,³³ por nombrar algunas) se está efectuando desde los más variados frentes y está significando un auténtico cambio de paradigma no sólo para algunas construcciones disciplinarias sino incluso para ciertas tradiciones de pensamiento. La promesa de conocimiento desde el dualismo constitutivo está formulada por René Descartes desde el propio *Discurso del método*, y avanza en la forma de conocer, en primer lugar, la parte para avanzar, en un segundo momento, hacia el conocimiento del todo. Se trata de dividir lo que se ha de conocer “en tantas partes como fuese posible”³⁴ y como requiriese su mejor solución, para que una vez que se tenga este conocimiento de lo simple, de lo simplificado, puedan establecerse correlaciones, extrapolaciones para el conocimiento de lo más complicado, conclusiones susceptibles de generalización. El punto de partida será, pues, comenzar por “los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los... [objetos]... más compuestos”.³⁵ El resultado de este tipo de procedimiento fue el florecimiento de especialidades disciplinarias y disciplinantes, que en un segundo momento podrían promover la recuperación de la totalidad, pero que en su momento fundacional, epistémico, partían de su descomposición. No será ocioso recuperar de nueva cuenta la recomendación que a mitad del siglo pasado formulaba Schrödinger:

“El saber aislado, conseguido por un grupo de especialistas en un campo limitado, no tiene ningún valor, únicamente su síntesis con el resto del saber, y esto en tanto que esta síntesis contribuya realmente a responder al interrogante ¿qué somos?”

No obstante el pronunciamiento de avanzar en la integración de la totalidad del saber, la forma de investigación que se erigió

33 Véase Reygadas, Pedro y Stuart Shanker. *El rizoma de la racionalidad. El sustrato emocional del lenguaje*. México: Cenzontle, 2007, 443 pp.

34 Descartes, René. *Discurso del método*. Madrid: Alianza, 1984, 2a. ed., pág. 83.

35 *Ibid.*

en hegemónica fue justamente aquella que otorga rigor a ese principio de separación, no sólo del objeto (simple) respecto de totalidades mayores (complejas) que lo envuelven y estructuran, sino del sujeto cognoscente respecto de su entorno social, respecto de su realidad contextual, respecto de su momento histórico. El programa de la “Teoría crítica” moderna asociada a la Escuela de Frankfurt (que pretende superar a la “teoría tradicional”) apuntará, justamente, a esta disyunción: no se puede obtener un saber que se pretende racional, sin interesarse por modificar ese todo mayor que está ordenado por una lógica no racional, sino explotadora y dominadora.

El paradigma anterior rigió durante tres siglos y se consolidó por medio del “imperialismo de la física mecánica” sobre las llamadas “ciencias duras” y sobre la base del dominio y colonización que éstas impusieron a las ciencias sociales (en términos de sus “marcos epistémicos” y sus criterios de dictaminación científica); sus alcances fueron tales que impregnaron, en formas rígidas, la propia armazón institucional de la Universidad, sede privilegiada del saber en la época moderna.

Las nuevas corrientes de pensamiento (“verdadera *metamorfosis* de la ciencia”)³⁶ se abren a la complejidad del mundo. Si en el paradigma anterior “lo naturalmente *natural* era... lo determinista y lo reversible; lo artificialmente *excepcional* era lo aleatorio e irreversible”,³⁷ en el marco del desarrollo de las nuevas ciencias, se pone el énfasis en decisivos componentes que presentan lógicas aleatorias e irreversibles. Se puede consentir de modo muy sintético en que el conocimiento de la complejidad se mueve en dos nudos problemáticos: la cuestión del cambio (lo que hace referencia a la estabilidad y la evolución) y la relación entre los todos y sus partes (lo que hace referencia al problema de la estructura y la función).³⁸ El paradigma anterior se pauta a través de una serie de conquistas

36 Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza, 2002, 3a. reimp., pág. 29.

37 Wagensberg, Jorge. *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Barcelona: Tusquets, 1998, 4a. ed., pág. 12.

38 *Ibid.*

que significan un retroceso en el poder del azar; el éxito científico se mide como determinación causal de los fenómenos.

El desarrollo de la ciencia en el programa del racionalismo científico ilustrado es visto como el avance hacia la formulación de certidumbres,³⁹ pues se logra determinar (conocer) el *comportamiento de la materia*, en ella no rige más el azar. El panorama es tal que se llegó a formular con la metáfora del “demonio” (de Laplace) la pretensión de conocer el estado de todas las partículas del universo y calcular, medir, su evolución presente, pasada y futura (noción que es importada con frenesí por la economía neoclásica en el sentido del “conocimiento perfecto” de todos los factores que aseguran no sólo el equilibrio parcial, sino la posibilidad de alcanzar el equilibrio general; en la disciplina del derecho también está presente esta omnipotencia en la metáfora del “juez Hércules” que es capaz de resolver todos y cada uno de los casos en litigio, capaz pues de impartir justicia). La derrota del azar (ignorancia) se presenta como patrimonio del determinismo, en términos de la propia *predictibilidad de los fenómenos* (exigencia que la postura positivista asumió como necesaria para la investigación social también). La física mecánica newtoniana, sin embargo, basa sus avances en el principio de reversibilidad de los sucesos (en la equivalencia de pasado y futuro), en la expulsión del espacio-tiempo, en la negación de la historicidad en cuanto tal, en la imposibilidad de incorporar el agotamiento termodinámico de los procesos, en la negación de que es posible la muerte e irreversibilidad de los sistemas. Al día de hoy y con base en los avances, ciertamente no tan recientes, de la termodinámica y las leyes de la entropía, no puede ya sostenerse tal formulación. En el momento actual experimentamos el retorno del tiempo.

En la termodinámica clásica el objeto inicial a definir es el sistema en equilibrio, se llega así a un conjunto de propiedades y condiciones que determinan el equilibrio del sistema. Se trata de una ciencia de estados finales, de estados homogéneos, de cambios

39 Véase Driebe, Dean J. *La sabiduría de la incertidumbre*. México: CEIICH-UNAM, 2000, Colección Conceptos, 25 pp.

reversibles, donde no aparece el factor tiempo. Sin embargo, el equilibrio no es la regla (como si lo es en la economía neoclásica, que importó y se construyó sobre la base del paradigma de la física determinista), los procesos naturales exhiben grados de irreversibilidad. Ahí es donde surge la termodinámica del no equilibrio y de los procesos irreversibles. El sistema en no equilibrio se puede descomponer en un número de partes suficientemente amplia que cada una de ellas puede considerarse, individualmente, como un sistema en equilibrio. La termodinámica de los procesos irreversibles (entrópicos) redescubre la línea del tiempo.

Ahora bien, la oposición no es tan simple, entre ciencia del determinismo para el anterior paradigma versus indeterminismo para el actual, o ciencia de la certidumbre para el anterior esquema y de la incertidumbre para el emergente; hasta en ello la situación es más compleja. Los nuevos aportes buscan establecer vínculos entre todos los fenómenos de la naturaleza, incluida la naturaleza humana, desde los más sencillos hasta los más estructurados u organizados. Sin embargo, no hay que tener complicidad con la complejidad, esta no es equivalente al sentido más coloquial de “complicado”. El aporte del pensamiento emergente que está revolucionando a la ciencia y del que se ha desprendido hasta una explicación sobre cómo progresa la propia ciencia, la práctica del científico (“el indeterminismo es la actitud científica compatible con el progreso del conocimiento del mundo. El determinismo es la actitud compatible con la descripción del mundo”),⁴⁰ va más allá de una oposición de contrarios. No existe simetría en el desarrollo del cambio en la racionalidad científica sobre la naturaleza, y sobre la naturaleza humana, de modo primordial: si en el paradigma dominante hoy en crisis se avanza del análisis de las partes separadas y se expresan conclusiones generalizables sobre el todo, en el paradigma emergente no es posible derivar de las nuevas leyes atribuibles al todo complejo (leyes de estructura, de organización y de escala) conclusiones generalizables para las partes. Tampoco existe simetría entre la no linealidad y el caos,

40 Wagensberg, Jorge. *Ideas sobre la complejidad del mundo*, op. cit. pág. 84.

vale decir, una situación de caos exhibe procesos no lineales, pero la no linealidad no tiene porque ser caótica, tiende también a mostrar regularidades.⁴¹

La noción de una realidad o sistema complejo nos conduce a un doble entrecruzamiento, en primer lugar, a la relación entre el todo y las partes, pues como afirma Rolando García “un sistema complejo es una representación de un recorte de esa realidad, conceptualizado como una totalidad organizada (de ahí la denominación de sistema), en la cual los elementos no son “separables” y, por tanto, no pueden ser estudiados aisladamente”,⁴² la interrelación de las partes que en el canon clásico de la *Introducción general a la crítica de la Economía Política de 1857* de Marx es de “mutua co-determinación” (determinaciones determinantes ellas mismas determinadas), en el argumento de Rolando García está caracterizada como “la interdefinibilidad y mutua dependencia de las funciones que cumplen dichos elementos dentro del sistema total”.⁴³ Sólo en segundo lugar incorporamos la cuestión de la relación entre el objeto de estudio y las disciplinas, puesto que la realidad y los problemas que la estructuran impiden “considerar aspectos particulares... a partir de una disciplina específica” dado que “las situaciones y los procesos no se presentan de manera que puedan ser clasificados por su correspondencia con alguna disciplina en particular”.⁴⁴

La disolución de las perspectivas disciplinarias y el sostenimiento de enfoques no disciplinarios es insuficiente si no es conciente de la existencia de un sesgo fuertemente orientado por el vector positivista, pues en muchas ocasiones se parte de la necesidad de

41 Véase Martínez Mekler, Gustavo y Germinal Cocho. *Al borde del milenio: caos, crisis, complejidad*. México, CEIICH-UNAM, 1999, Colección Aprender a Aprender, 57 pp.

42 García, Rolando. *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, Barcelona: Gedisa, 2006, pág. 21.

43 García, Rolando. “Interdisciplinariedad y sistemas complejos” en Leff, Enrique (comp.), *Ciencias sociales y formación ambiental*, Barcelona: Gedisa – CEIICH-UNAM, 1994, pág. 86.

44 García, Rolando. *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica...*, op. cit., pág. 21.

conciliación entre ciencias sociales y ciencias naturales pero partiendo del presupuesto de bifurcación que fue, justamente, dictaminado por la tradición positivista y sus criterios normativos de lo que se considera racionalidad legítimamente científica. Es posible identificar en dicha línea un conjunto con las siguientes variedades:

(in)disciplinariedad de Tipo A, propiamente lo que se conoce como multidisciplinaria, donde la hibridación se da dentro de la permanencia y hasta a través del afianzamiento de la partición en las dos tradiciones ya mencionadas.

(in)disciplinariedad de Tipo B, lo que se ha planteado propiamente como interdisciplina, sobre la base de la proposición de un unitarismo entre las ciencias sociales y las humanidades y entre las humanidades y las ciencias naturales, en donde no habría un predominio epistemológico entre las ciencias.

(in)disciplinariedad de Tipo C, la llamada perspectiva transdisciplinaria, que rompe con los presupuestos epistemológicos tanto del predominio de una cultura sobre la otra (científica y humanística), como de los criterios epistemológicos que al interior de cada cultura son hegemónicos.

Si mientras en el primer caso esto es posible de llevar a cabo a través de equipos, o al seno de facultades (por mencionar algunos, los casos de biomédicas, psicología social, filosofía política, o los estudios de área), en el segundo caso se ven involucrados departamentos, centros e institutos, y por ello se registra una mayor lentitud en el caso de las ciencias sociales y una mayor funcionalidad en los que se ubican en las ciencias naturales; en el tiempo de respuesta diferencial por parte de las instituciones o de sus órganos de decisión –por ejemplo, en el caso de creación de nuevas entidades o de transformación institucional hacia paradigmas organizacionales de mayor jerarquía, o de la transformación de los centros en institutos, de los programas en centros, etc. En el último caso que hemos mencionado se involucran tanto los dos niveles anteriores como las divisiones y los sistemas y, por ello, es el que más dificultades plantea al esquema institucionalmente

existente. Sin embargo, ninguna de las alternativas, por sí mismas, aseguran de suyo su consistencia crítica, pues ella le viene dada, más bien por su ubicación en el marco social general en el que se desenvuelva y por el cuestionamiento de su propia realidad contextual.

El paradigma emergente se edifica sobre los principios del caos determinista, del orden por fluctuaciones, del orden que emerge del caos, de las situaciones de cambio de fase, de las estructuras disipativas y las bifurcaciones. Las nuevas ciencias son las de los sistemas complejos. Si la ciencia que gobernó la revolución científica del siglo XVII fue la física newtoniana, la que parece conducir las modificaciones actuales es la que emprende el conocimiento de los sistemas biológicos como sistemas complejos adaptativos. Estas nuevas ciencias, empujadas por el nuevo paradigma de la biología compleja y adaptativa demuestran que las situaciones de bifurcación, de rompimiento de la linealidad o de emergencia de la no linealidad ocurren cuando se agotan las posibilidades adaptativas del sistema y se desarrollan procesos de auto-organización. Los aportes del estudio de los sistemas dinámicos y adaptativos permiten también extraer conclusiones de un alto contenido político, en el marco de situaciones en las que se restituye la autonomía del sujeto: momentos constituyentes y de auto-organización.

Pues bien, y aquí volvemos a la cuestión del tiempo y del principio de precaución. En el momento actual lo que se juega es nada menos que la propia sobrevivencia de la humanidad. Puestos en tal encrucijada, desde el orden dominante se promueve una consideración del tiempo como “eterno presente”, como tiempo lineal, tiempo abstracto cuyo eje es el de la valorización del valor, el del “incontrolable imperativo de expansión del capital”, mientras que el movimiento de movimientos, el crisol que resulta de las distintas modalidades de acción de los que resisten, busca imponer otra concepción del tiempo, un tiempo con dimensión de futuro, pero un tiempo de no linealidad también.⁴⁵ Y ello por la elemen-

45 Quizás a ello se refiera Walter Benjamin en sus tesis sobre la historia, cuando apunta a la oposición entre un tiempo homogéneo y vacío que es

tal razón de que la humanidad no dispone de “una infinidad de tiempo a su disposición”, no se pueden ignorar “las limitaciones del tiempo”, como sí las ignora la lógica intrínseca al capital en su “atropello del tiempo”, en su devastación de “la ley fundamental de la relación de la humanidad con la propia naturaleza”, esto es, la destrucción de la propia relación vital. Volvemos de nueva cuenta al problema constituyente en política (como autonomía del sujeto y auto-organización) y al de la termodinámica de la vida, pues en ambos está presente el problema de las leyes, de ahí lo que sostiene István Mészáros:

“La humanidad jamás necesitó poner una atención más fiel a la observancia de las leyes que la exigida hoy en esta coyuntura crucial de la historia. Pero las leyes en cuestión han de ser rehechas radicalmente: poniendo en armonía totalmente sustentable las determinaciones absolutas y relativas de nuestras condiciones de existencia, de acuerdo con el reto ineludible y la carga de nuestro tiempo histórico”.⁴⁶

Por las razones hasta aquí expuestas, no se puede hacer caso omiso e irresponsable de las consecuencias que puede traer el predominio de la lógica incontrolable del capital. De ahí la enorme “carga de nuestro tiempo histórico”,⁴⁷ y la imperiosa necesidad de orientar nuestro sistema educativo y su institución por excelencia, la Universidad, hacia las leyes de la vida, y de conducir la ciencia y la tecnología hacia la satisfacción de las necesidades humanas.

confrontado por ese “‘tiempo de ahora’ en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico” Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca-UACM, 2008, pág. 58. Entre la amplia bibliografía que está trabajando este tema desde una perspectiva filosófico política puede verse Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006, 183 pp.

46 Mészáros, István. *El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo en el siglo XXI*. Caracas, Vadell Hermanos editores-CLACSO, 2008, pág. 33.

47 *Ibid.*

5. Aporías cognitivas y prácticas poco edificantes en la arquitectura del saber de la *ciudad letrada*

...tenemos que rehacer nuestras formas de producir, transmitir y evaluar conocimientos, y asignarles los recursos indispensables para que el sistema universitario y educativo marchen junto con el país a enfrentar los problemas de creación intelectual y social que nos aguardan en el siglo XXI. [...] convertir a la ciudad toda en una red de prácticas universitarias de la investigación, la docencia y la difusión de las ciencias, las humanidades, las técnicas y las artes.

Pablo González Casanova, 2001: 144, 155

Recientemente se han dado a conocer un par de informaciones (cuyo sentido las ubica en dirección opuesta) que ilustran en cierta medida el lugar y la situación de la Universidad en nuestro país, pero que puede resultar ilustrativa de contextos regionales o continentales.

Por un lado, la UNAM es reconocida como la entidad de mayor prestigio y la más valorada por el conglomerado social nacional, ello no es nada despreciable si consideramos el grado de cuestionamiento y desprestigio de otros organismos de tal proyección, en medio de la innegable crisis institucional que actualmente vivimos. Por el otro, desde el gobierno federal, se promueve como política pública para el acceso a estudios universitarios (en planteles privados, por supuesto) el programa de “bono educativo” y el esquema de financiamiento por el sistema bancario privado que ha revelado

contundentemente su inviabilidad y fracaso.¹ No es de extrañar el grado de incomprensión de la problemática educativa terciaria por parte de un Ejecutivo que durante toda su administración no sólo le regateo los apoyos a la universidad pública sino que por acción u omisión intentó dificultar su desempeño.

Como integrantes de institución tan preciada, no debemos caer, sin embargo, en una actitud que al montarse en varios logros altamente divulgados por diversos mecanismos de “ranking” institucional se niegue a ver que todavía es muy grande la tarea y muchos los retos que la universidad pública está llamada a cumplir –en el sentido de subsistema y no ya de su entidad más representativa y mejor calificada. Es así que optamos por alzar la voz en un tono de disonancia con la actitud celebrativa y preferimos en este trabajo señalar algunas situaciones en que el modo de funcionamiento de nuestra universidad pública revela cierto grado de malestar con el tipo de objetivos a los que pudiera aspirarse. Puedo afirmar, sin temor a equivocarme, que buena parte de quienes lean este texto podría coincidir con un diagnóstico que, partiendo de una especie de estado de insatisfacción con respecto a la condición actual de nuestra más preciada institución del saber, afirmara algo como lo siguiente:

“Reflexionando con amplitud de criterio llegamos a comprender que las más de las universidades contemporáneas no llenan su función, por dos causas: 1° la arquitectura de sus estudios no concuerda con los resultados menos inseguros de las ciencias; 2° la finalidad de sus aplicaciones no está adaptada a las sociedades en que funcionan. Podemos expresar mejor estas ideas diciendo que, en general, la enseñanza en las universidades no se ajusta a los modernos sistemas de ideas generales; y que, en particular, cada Universidad no desempeña las funciones más necesarias en su propia sociedad”.

1 En el reciente conflicto educativo en Chile, justo donde más se impulsó dentro de América Latina este mecanismo, el endeudamiento financiero a que se ha conducido a la juventud para favorecer el rendimiento bancario y de los fondos bursátiles, propició una serie de movilizaciones durante casi todo 2011 y la parálisis del sistema educativo ante la cerrazón gubernamental para buscar otros mecanismos de solución.

La sorpresa de quien siga en esta lectura puede brotar cuando descubran que las últimas afirmaciones corresponden a un trabajo escrito por José Ingenieros hace poco más de noventa años y que, sin embargo, parecieran no carecer de certeza en la época actual.

La distancia del tiempo y el apego, quizás, al ideario del cientificismo o de un cierto positivismo, no enteramente superado, explicarían que Ingenieros haga descansar la pertinencia de tal enclave de la cultura en valores tan restrictivos y cuestionables como “función” y “aplicación”, con los cuales tanto se ha comprometido la forma más reciente que ha adquirido la *Ciudad letrada* (Rama, 2009) y que no alcanzan para superar la serie de problemas que implícitamente aparecen en su airado alegato contra la conformación que él habría conocido de tal institución, que fue la que combatieron los estudiantes de su generación en el movimiento de avanzada que fue la lucha por la autonomía en la Córdoba de 1918.

El proyecto de construcción de una Universidad que, en el esquema de Ingenieros, aparece como regida por dos condiciones, ser actual (esto es, científica) y social (esto es, americana, en el sentido de separada de los modelos importados y en conexión con un proyecto de más largo aliento y que encauce el reclamo de reconocimiento de nuestras raíces más profundas), permanece y hace parte de una tentativa de construcción permanente o inacabada de tal estructura del saber y que ha sido enunciada desde diversas voces y en distintas épocas históricas en las luchas universitarias de la región. La posibilidad de arribar a nuevos sitios en la estética arquitectónica del enclave universitario (capaz de expresar no sólo lo “bello” sino lo “bueno” de los fines que animan a la institución) ha tenido, en sus momentos de mayor originalidad y legitimidad, como piso desde el que se impulsa al “pensar/hacer nuestroamericano” empeñado en edificar, permítasenos la expresión, algo así como la Amerindiópolis soñada, la “comarca quilombero”, el “ayllu universal”, el “Aguascalientes planetario”: esa especie de ciudad ideal o utópica proyectada en la cala episódica de las luchas estudiantiles, magisteriales y en las gestas culturales, de tan fuerte arraigo en nuestra más profunda y densa duración histórica, la del

México profundo del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil, o la de la *América profunda*, del filósofo argentino Rodolfo Kusch.

Tal es el lugar de enunciación no sólo en aquel trabajo que he citado al inicio “La Universidad del porvenir”, escrito por Ingenieros en la década del veinte del siglo pasado, es también el de otros trabajos (sean diagnósticos, propositivos o imaginativos) que se instalan en tan meritoria tarea. Su historia casi centenaria puede ser rastreada en escritos algo más recientes, como los que casi medio siglo después de lo dicho por Ingenieros redactara (a ese propósito y desde el *campus* universitario mexicano, tomado por los estudiantes y luego intervenido por el ejército) el filósofo y escritor José Revueltas, o en las formulaciones que se eslabonan no sólo en su título sino en sus preocupaciones en los trabajos de Darcy Ribeiro (“La Universidad necesaria”) y de Pablo González Casanova (“La Universidad necesaria en el siglo XXI”).

La solución que a tal insatisfacción con la figura de Universidad que Ingenieros criticaba la estructuraba el pensador argentino en la siguiente proposición:

“Cada facultad aislada se interesa solamente por un aspecto particular de las cosas y de las ciencias, mirando un fragmento del saber o de la vida social, y siempre con el criterio incompleto del especialista. Se desconoce el trabajo ajeno y no se sospecha de la posibilidad de una colaboración. Se olvida que cada grupo de ciencias se renueva aprovechando los resultados obtenidos por las ciencias de otros grupos; ignorar el horizonte de los demás importa estrechar considerablemente el propio. La función de la Universidad debe consistir en la coordinación del trabajo de los institutos y facultades especiales conforme a un criterio general, procurando la convergencia de todos los esfuerzos hacia determinados fines. Cuanto más se divide el trabajo, más necesario es considerar el espíritu de síntesis” (Ingenieros, 1957: 17).

Como se aprecia en la propuesta del pensador argentino, espíritu de síntesis y promoción de coordinación pudieron significar propuestas viables de reconducción de la Universidad en un esquema que, sin embargo, es limitado como figura acabada de

la *ciudad letrada*, que por ésa y otras razones está atravesada por tendencias de incremento en actividades, especialidades y metas, y en un cierto sesgo, la pudieran haber conducido a una cierta propensión a la aglomeración.

Las limitaciones que a un tal proyecto de construcción de una nueva “arquitectura del saber”, que aloje e incorpore lo que Ingenieros en su tiempo demandaba para actualizar una Universidad que no terminaba de salir del aprisionamiento aristocrático, medieval y jerárquico-autoritario, y que pudiera llegar a modificar no sólo el paraje universitario sino que incidiera en sus alcances sobre la sociedad toda se han magnificado enormemente en los tiempos que nos ocupan. Ha cambiado la ciencia y la sociedad y la forma de articulación entre ellas.

La crisis de las versiones positivistas y neo-positivistas de la ciencia (en sí mismas poderosamente ganadas por tendencias reductivas) estalla por pretender actuar en prescindencia de los valores, puesto que en los hechos todo tipo de contextos le inciden en su pensar/hacer. En la época actual es muy claro que el despliegue del complejo tecno-científico no puede existir en autonomía de las fuerzas sistémicas militares, empresariales o corporativas (ya no digamos de los valores del sujeto cognoscente) que le orientan en su producción. Esta no es sino otra forma de ilustrar la incursión de la política en la actividad científico-técnica, y de observar cómo la intervención sobre lo real en el capitalismo de las redes complejas de poder, pretendidamente legítima, por darse amparada en el prestigioso dispositivo científico (que capta y procesa también lo que en la universidad se crea), no es sino una forma ideológica que permite encubrir intereses materiales y finalidades económicas y de poder.

Las mayúsculas transformaciones a que la universidad se ha visto expuesta han incorporado instrumentos tanto o más perniciosos como los que en aquel tiempo preocupaban a José Ingenieros. A diferencia de aquella época, ya no se trata solamente de ocuparse de los problemas que emergen de la “organización del conocimiento” sino que, inexorablemente, los integrantes de esta comunidad de comunidades que es la Universidad debemos

apuntar nuestros empeños a resistir la incursión que sobre la institución se ha efectuado, en el último cuarto de siglo, sobre la base del más reciente y actual “conocimiento de la organización”, esto es, la afinidad electiva con los criterios del pensar/hacer de los complejos corporativos, que en el caso de la entidad que nos ocupa cobra la forma de “capitalismo académico”, de “neoliberalismo pedagógico”.

Este ha sido un proceso, y hay que decirlo firmemente, que ha consistido en una ofensiva integral y sistemática. Tanto o más dolorosa puesto que ella se dinamiza y propala por su propia condición de reflexividad y con base en un sostenimiento que descansa en el automatismo de la “no intencionalidad de la acción”, o peor, en la militante interiorización de los criterios del mercado, la competencia, el migajerismo monetario y el supliquerismo presupuestal que, a paulatinos pasos, va carcomiendo lo que de lógicas comunitarias, “cuerpos colegiados”, o sentido y permanencia de “los colectivos” todavía era posible ver en la universidad de antaño.

Prácticas poco edificantes

... ya no somos tan iguales, tanto vendes, tanto vales...

Luis Eduardo Aute

En un ensayo de István Mészáros se cita a José Martí para documentar la necesidad de considerar a la educación como proyecto que se prolonga y desarrolla a lo largo de la vida de las gentes. Permítasenos referir también al gran iluminador del pensamiento de Nuestra América, y hacerlo en el sentido en que se expresaba en su artículo titulado “Escuela de electricidad”, publicado en *La América*, en Nueva York, en noviembre de 1883. Ahí, el gran patriota cubano, sostiene que

“educar es depositar en cada hombre toda la obra humana que le ha antecedido: es hacer a cada hombre resumen del mundo viviente,

hasta el día en que vive: es ponerlo al nivel de su tiempo, para que flote sobre él, y no dejarlo debajo de su tiempo, con lo que no podrá salir a flote; es preparar al hombre para la vida”. (Martí, 1883).

En el sector educativo y el subsector de educación superior se está desarrollando una de las luchas decisivas, por ser uno de los puntos fundamentales que sostienen todo el andamiaje que estructura la posibilidad de disponer de servicios públicos de calidad que aseguren el reconocimiento de nuestros derechos de ciudadanía. Es así que el resguardo de una política educativa pública no sólo debe hacerse en el sentido de que ésta es parte de una política social, pues la defensa de la educación y universidad públicas cumple un sentido educativo y pedagógico (valga decir, democrático) en la medida en que educa en el derecho a lo social como responsabilidad del Estado, pero también en el sentido de la construcción de lo público como no estatal, esto es, en un sentido más amplio como construcción de dispositivos de *democracia participativa*. La actividad de aquellos comprometidos con la educación es interpelada así en cuanto a un hacer que va más allá del exclusivo cumplimiento de su labor en el estrecho campo de su desempeño. La educación rebasa los alcances de la adquisición de habilidades o formación, adquiere una dimensión ética. Así lo expreso, en su momento, Albert Einstein

“La educación del individuo, además de desarrollar sus habilidades innatas, tendría como fin cultivar en él un sentido de la responsabilidad hacia sus semejantes, en lugar de esa glorificación por el poder y el éxito que prevalecen en nuestra sociedad actual” (Einstein, 2007: 20).

En sociedades (como la nuestra) la situación de exclusión educativa es potenciada por un mal funcionamiento desde los niveles básicos y una endeble articulación de sus diferentes subsistemas, cada uno de ellos reproductor de polarizaciones y de muy sutiles mecanismos de clasificación social que obstaculizan y hasta impiden un mayor y mejor acceso a ese tipo de servicios por parte de los sectores más desfavorecidos. En el caso del nivel educativo

superior ello es palpable en la imposibilidad (histórica, y con graves diferencias regionales) de acceder a niveles de cobertura superiores al tercio de población apta para ingresar a dicho nivel de estudios.

Por tales razones, el universitario, en su genuina expresión, está llamado a cubrir una tarea más generosa: impulsar la cultura de su tiempo hacia creaciones que adelanten el futuro en el tiempo y espacio que habitamos, o que busquen expandir o dilatar el presente para así visibilizar lo que de alternativo al orden vigente mora en la oscuridad de nuestro tiempo. Aquellos que aspiran a tan noble cumplimiento son movidos por una *propensión intelectual* en su desempeño. Sin embargo, para la enormidad de la tarea ese conglomerado de *librepensadores* se revela insuficiente. Para nuestro infortunio su dotación en los paraninfos de la cultura los identifica no sólo como escasos sino siendo cada vez más difíciles de encontrar dentro del gremio de los académicos, quienes viven actualmente atrapados en las condicionalidades que les son impuestas en un campo que ya algunos califican como una auténtica “selva académica” (Follari, 2008).

Algunos afirman que hemos entrado en la “era del conocimiento”. Si esto es así, ésta será una “era de lucha por el conocimiento”. La problemática del conocimiento, de la educación y de la universidad en el marco de las profundas transformaciones del mundo actual, exige dar esa batalla (que no es solo de ideas) y algo más, pues tal y como afirma el mayor exponente de la sociología del sistema-mundo

“el intelectual tiene el deber de subvertir las verdades heredadas, y ... esa subversión sólo puede ser socialmente útil si refleja un serio intento de comprometerse con el mundo real y entenderlo lo mejor que podamos” (Wallerstein, 2004: 16).

La posibilidad de alcanzar y asegurar educación para todos (democratizar la educación), forma parte, por esa y otras razones, del proceso de construcción del paradigma alternativo. La estrecha relación entre educación y trabajo no se restringirá a dar educación para el trabajo o para aquellos que logren mantenerse en el mer-

cado de trabajo, deberá extenderse a aquellos que no participen del mercado, que hayan sido excluidos o expulsados del mercado.

La posibilidad de dar mejor educación para más vincula la educación con la democracia. Democracia para la educación deberá significar educar para la democracia, en el sentido de que un sujeto más preparado, que cuente con las herramientas tradicionales y las más avanzadas, con los conocimientos clásicos y los más innovadores, con los saberes de las humanidades y las artes y con el de las nuevas ciencias y la complejidad, con la cultura general y el conocimiento especializado, será un sujeto más capaz de participar y construir la democracia universal y no excluyente (González, 2001), un sujeto capaz de cultivar su humanidad (Nussbaum, 2001). Posibilitar el acceso a un mundo (el de la cultura) de tales características devuelve a la sociedad personas que han adquirido condición de sujetos, y que en ese sentido al haber emancipado su razón (de ser) están en posibilidad de orientar sus acciones por un principio ético cuyo vector, en la actualidad, se ubica en reconocer que “la precondition para pensar políticamente a escala global es reconocer la integralidad del sufrimiento innecesario que se vive” (Berger, 2006: 29).

No podría ser otro el cometido de la Universidad y de los universitarios en sociedades como la nuestra en que los umbrales de riesgo e inseguridad se han traspasado y nos ubican en situación de excepción. Ya fue bien documentado por Zygmunt Bauman (1997), en el mejor de sus libros, que en la situación de negación ontológica del otro, esto es, en las políticas criminales de exclusión y aniquilamiento (como fue el holocausto, que tanto le preocupa a la Teoría crítica occidental, pero que también lo fue en todo genocidio colonial que acompañó al despliegue de la modernidad, lo que le preocupa menos, si es que le preocupa, a la academia europea), no sólo se involucra la negación de la humanidad del que ha muerto sino que se ha comprometido también el contenido humano del que permanece con vida. Esta preocupación ética, hay que decirlo, ya estaba presente en la temprana obra de Emmanuel Levinas (1934), justo en el momento de afianzamiento del nazismo, cuando afirma que en tal cesura histórica lo que se ha puesto en

juego “es la humanidad misma del hombre” (Levinas, 2002: 21). Reivindicaciones como éstas son las que le demanda en la hora actual su sociedad a la masa crítica de los universitarios.

Del *campus* universitario, sin embargo, se ha desterritorializado al intelectual: siendo más urgente su presencia es más lacerante su ausencia. Este espacio es hoy habitado por el *homo academicus* cuyo vector de actuación lo orienta hacia el cumplimiento funcional de un *espectro de evaluación*, con lo cual se ubica en un lugar lejano a aquel que se esperaría de estas personas en términos de la labor estratégica que debieran desempeñar. Consecuencia de esto es el énfasis montado, casi de modo exclusivo, sobre la noción de eficiencia, cuya expresión es la proliferación de criterios de evaluación productivistas o cuantitativos.² La situación es tal que en las comunidades académicas se ha afianzado la percepción de que lo que se ha conseguido con ese tipo de evaluación no es “informar que se sabe, sino saber informar”.

El problema de la evaluación educativa no se restringe a la valoración académica entre pares que se efectúa al interior de las instituciones (procesos de autoevaluación), cuyos riesgos han sido en todo momento, de un lado, el fomento de las jerarquías entre los docentes e investigadores y las dificultades de promoción académica, así como el encumbramiento de un estamento altamente burocratizado, separado de las comunidades, *los evaluadores*; del otro, el aprovechamiento de ciertos artificios y estrategias para encubrir trayectorias de nula o baja producción académica pero que permitan acceder al beneficio otorgado por tales programas. En ocasiones, el probado incumplimiento de resultados mínimos se ve bien compensado por la exclusiva disposición de *linajes nobiliarios*, o por la conversión de la “formación de recursos” en verdaderos procesos de *precarización* laboral de los estudiantes asociados a proyectos.

Cuando el conjunto de actividades académicas son organizadas para cumplir con un *espectro de evaluación* de lo que se trata es de

2 Lo que entre corrillos se conoce como el síndrome de “publicar o perecer”, o “más vale doctorado en mano que ver los estímulos volar”.

acumular puntos “que permitan calificar en todas las actividades, eludiendo aquellas cargas académicas que guarden una relación más estrecha con el oficio docente” (Díaz, 2007: 313). Si al seno de las comunidades la imposición de diversos (y repetitivos) mecanismos de evaluación no son sino disfrazados y muy sutiles instrumentos de control, en la relación de las instituciones con el Estado ello se plasma en la injerencia de órganos fiscalizadores que veladamente tienden a vulnerar la autonomía universitaria.

La labor de encasillamiento, de redireccionamiento del docente, del académico o del investigador hacia un conjunto de lógicas que consumen sus energías y sus mejores potencialidades, le separa o aísla tanto de sus semejantes como de los otros actores al lado de quienes vive y siente la Universidad, pero le separan, y ello es más grave, de la sociedad de la que no es sólo parte sino a la que se debe. Poderosas fuerzas maniatan al *homo academicus*, actuando a sus espaldas y de manera compulsiva, naturalizadas en un permanente hiato que se ha sustantivado en una especie de fantasmagoría performativa: Un *espectro* recorre las universidades, el de la evaluación y de las tecnologías disciplinantes y disciplinadoras que les son acordes y correspondientes.

Ello se encubre y se celebra como una modalidad de pretendida democratización, de legítimo ejercicio de actos consentidos y con procedimientos autónomos en que nuestro libre albedrío se corona por valoraciones *inter pares*, sin que se aprecie en ello la interiorización de un ejercicio de poder. Cuando un colega, en unas cuantas líneas, recibe por parte de esos cuerpos de evaluación un dictamen a propósito de su actividad y de lo que produce que lo valora en estado de “insuficiencia” (sin aclarar en ello si tal criterio de suficiencia es cuantitativo o cualitativo), o de no cumplimiento, a criterio del o los evaluadores, de lo que se considera es un “producto de investigación científica”, en donde ya el *dictum* es de una valoración cualitativa (a resultados de un criterio establecido, hegemonicamente positivista), lo que se está efectuando, en dicho acto, es un cumplimiento con el credo positivista y científicista, puesto que si la valoración es negativa o insuficiente, lo es por considerar que no se alcanza la medida, el rasero del criterio acordado.

La duda sobre estos mecanismos se torna no sólo legítima sino absoluta cuando el evaluado descalificado sospecha y, en ocasiones, corrobora que en términos cuantitativos se ubica, ya no digamos en cercanía, en equivalencia (o hasta llega a superar con creces) con la llamada “producción científica” de los evaluados favorablemente. Hay ahí otro problema (más profundo que el sólo acceso a una transparencia de la información), pues regularmente no se dan a conocer los promedios generales de los evaluados favorablemente, lo que acrecienta las sospechas sobre el proceder prolijo e imparcial del evaluador, dictaminador o calificador.

El mecanismo es simple pero se le niega permanentemente: el colega o la colega descalificado(a) en el juicio de valor del evaluador (que disfraza su acto como un juicio de hecho) lo es a través de un acto juiciosamente meditado, justicieramente ejercido (aquél que obra en falta se lo tiene merecido, para decirlo de modo más coloquial o literal) porque lo que en su labor universitaria entrega no es sino un conjunto de juicios de valor que no reúnen los criterios que el *canon* positivista le adjudica a “lo científico”, y en su hacer invade espacios que están en los márgenes de ese sacrosanto nicho, el de la científicidad, o bien rebasa o se sale de tales umbrales y pisa el territorio de la seudociencia, la anti-ciencia o la franca ideología. Esta permisiva actitud del evaluador (que no contempla que, lo así publicado o producido por aquel descalificado actor ha pasado ya por un rasero ciego de dictaminación, en criterios que a su vez se defienden como “altamente calificados”, o hasta ellos mismos “científicos”) hace de su labor de evaluación, con esa manera de proceder, ya no un ejercicio *inter pares* sino un execrable acto de poder, desde un patrón, esquema o espectro que es en sí mismo reduccionista y constitutivamente disciplinante. Al *homo academicus* no hace falta que le dicten al oído los temas, objetos o problemas de los que ocuparse, los va conociendo en el ejercicio cotidiano de su hacer, en un acto de conocimiento empíricamente corroborado.

Este tipo de empirismo debilita o abate la crítica y se ajusta a lo que en algún momento llegó a entrever Ernst Bloch cuando afirmó: “el capital absorbe hasta a los que más lo contrarían, a algunos en forma de ascenso” (Bloch, 2005: 32). En la escala de lo

social, o en la espacialidad más amplia del proletariado, sospechaba Bloch que ello estaría ocurriendo, o en una más reducida expresión identificamos nosotros tal proceso: En el *campus* universitario ello se procesa a través de la “meritocrática performatización” de un hacer y un saber funcional a la lógica de lo establecido. Ocurre de esa manera porque ése es el más reducido campo “cultural” al que restringe su radio de actuación el llamado “cognitariado”. Hasta en ello se revela una de las más refinadas expresiones de nuestro barroquismo, pues tales olimpiadas de productivismo cobran un cariz de excesiva teatralidad:

“...sus complejos y rebuscados edificios de inteligencia y erudición, sus exploraciones de temas graves y esotéricos, sus pretensiones de reflexión... no pueden ocultar que son el resultado de una falsa profundidad, dentro de un encierro normativista asfixiante... llevado a extremos de refinamiento cada vez mayores” (Echeverría, 1998: 208).

La escalada de productivismo hacia el que hemos visto converger hasta a los más insospechados, sin embargo, no desecha ni la línea de montaje ni el taylorismo más conspicuos para lograr alcanzar los más altos estándares de resultados (una vez que ello sustituye a otros modos corporativos u organizativos de efectuar el cálculo egoísta, las tasas de rentabilidad o las subsidiaridades indirectas). Es así que se incurre en comportamientos altamente cuestionables, o hasta sancionables (si fuera el caso), por ejemplo:

- “la falacia del fetichismo temporal” en que se premia el apresuramiento,
- “la falacia del engordamiento de resultados” cuyo significado es un déficit de calidad, sea en los dictámenes de pares, en las lecturas y asesorías de los tesistas –experimentando ambos, tesistas y tutores, sus propias prisas,
- “la falacia de contar con el don de la *ubicuidad*”, lo que se expresa en la multiplicación de la participación en grupos de trabajo, en la comunicación, coordinación o creación de producciones colectivas y en la multiplicación nominativa de las tareas –aun cuando ello signifique duplicar *outputs*,

- “la falacia del adiestramiento” como alguien, en claro exceso, calificó lo que no son sino labores de *outsourcing* o franca sobreexplotación de becarios y estudiantes en funciones *ad honorem* o por “servicio social”.

Este conjunto de situaciones no es sino el resultado esperable una vez que se ha colocado lo cuantitativo por encima de lo cualitativo y lo abstracto por encima de lo concreto y palpable. No podrá ser otro el escenario mientras la Universidad siga siendo colonizada por la mercantilización y la cosificación, pues se ha asumido que lo que en estos recintos se produce son objetos (medidos según el valor de cambio que entregan los cada vez más diversificados “academic issues”) y no sujetos o potencialidad de subjetividad de las personas que aquí concurren (que se dignifican en una imperceptible escala que es la del valor de uso, abatida por un sinfín de mecanismos propios del metabolismo capitalista). Las labores de gendarmería o la vigilancia para que el universitario no se salga del redil, que antaño en el taylorismo hacia el capataz, se efectúan a través de un eficientísimo estamento burocrático-académico, el de los calificadores o evaluadores, y con refinadas técnicas y tablas de cuantificación.

En ese contexto, las comunidades que hacen parte de dichas instituciones, obligadas a moverse en el corto plazo, han generalizado una actitud de envilecimiento y competencia entre sus integrantes: académicos, estudiantes e investigadores. Ello ha dado lugar a una fuerte propensión a la simulación entre docentes y alumnos, a sobrellevar las tensiones y aplazar las contradicciones entre quienes administran, y a elegir aquellos temas, por parte de los investigadores, que aseguren la obtención de *productos* dignos de ser evaluados eficientemente por los organismos encargados de ello. En este panorama se vuelve inimaginable cualquier iniciativa de cooperación que no se plasme en resultados, así sean éstos tan efímeros que en ocasiones no valgan siquiera el papel en el que están impresos. Es impensable que un investigador promueva al otro o a la otra, le destine parte de su tiempo, le prologue su obra, la discuta, la edite, no hay ya más colaboración entre pares porque hay un disimulo de evaluación entre pares. Existe, eso sí,

una frenética competencia entre disparejos que propicia, en muchos casos, esfuerzos, no de colaboración, sino de invisibilización, de silenciamiento del otro y de la otra. Esto conduce también a una exigencia por la creación de novedad, que en ocasiones se traduce en el exceso de hacer afirmaciones como propias cuando son de otros o de otras. Más allá del fraude académico, este tipo de prácticas se sostienen por la escasez de actitudes éticas, que hacen aparecer los plagios como novedades de última y propia creación.

El compromiso de los docentes con este tipo de instrumentos de deshomologación y evaluación los ha conducido a un padecimiento generalizado del síndrome del “*publish or perish*” que toma la forma también de “publicar y perecer” (pues lo que se publica, en ocasiones, es de trascendencia y calidad muy efímera), y de “perecer por publicar”. Los casos extremos apuntan a una situación que por paradójica no deja de ser ilustrativa, *académicos que aspiran a publicar más artículos que aquellos que han leído*. Dos efectos secundarios se adicionan a lo anterior; el primero, consiste en afianzar una tendencia altamente regresiva pues se sabe que el conocimiento especializado (del tipo que practican y promueven las instituciones financieras internacionales) no es una alternativa para los problemas educativos de nuestros países (Torres, 2006), sin embargo, con este tipo de instrumentos se consolida dentro de los académicos un estamento que “sabe cada vez más sobre cada vez menos”. El segundo, opera como consecuencia adicional de este proceso, por desgracia, poco atendido hasta el momento: se trata del abismo creciente entre lo que se investiga desde perspectivas altamente especializadas y lo que se enseña en los niveles de grado o profesionalización, distanciamiento que se agranda cuando corresponde a contingentes claramente jerarquizados y diferenciados (en términos de salarios, formación, y exclusividad en la dedicación) la responsabilidad de tales tareas. Investigadores con dedicación exclusiva guarecidos por las murallas disciplinarias y las paredes de sus respectivos cubículos que rehúyen de la instrucción y la docencia (en los niveles medio o superior) “como a la peste”, y mentores frente a grupo, de “hora-clase”, altamente precarizados en su contratación como personal académico de asignatura, cuya remuneración se establece bajo modalidades “a destajo”.

El valor de cambio del *homo academicus* tasado según escalas que dependen tanto de sus realizaciones investigativas como de sus cualidades publicitarias incrementa también el valor de cambio de su institución de pertenencia (Ripalda, 1996), la fama de la universidad, su prestigio y reconocimiento (medido a través de *rankings* elaborados por instancias especializadas en ello) y de los *media* (publicaciones, colecciones, sellos editoriales) desde los que se difunde su producción (también calibrado por su difusión en publicaciones arbitradas, calculado según un conjunto de “indicadores de impacto” que emplean y desarrollan las técnicas y los sistemas que la bibliometría ha utilizado desde hace décadas en los países desarrollados). Existen reservas fundadas de que estos indicadores por sí mismos sean un baremo confiable de los requisitos de calidad, o que decidan la pertinencia de los trabajos que se difunden por estos medios (cada vez más especializados y para públicos más restringidos), y desde los que se califica y clasifica a docentes e investigadores.

En el monumental libro *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, de Randall Collins, uno de los más ambiciosos trabajos de sociología de la intelectualidad publicado en los últimos años se documenta, por ejemplo, que no puede ser el “haberse aprendido un paradigma potente... el capital cultural más valioso en vistas al éxito futuro” (Collins, 2005: 33), tal vez habría que pensar, al menos para el caso de las ciencias sociales y las humanidades, que el criterio de valoración para nuestras actividades debiera consistir, en términos gramscianos, en la construcción de herramientas que posibiliten el “aprender a pensar”. Sin embargo, la realidad es otra, los instrumentos de bibliometría registran sólo parcialmente la disposición y apropiación del llamado “capital cultural”. Afirmar Collins que “las referencias que presenta un trabajo son una indicación aproximada” (2005: 32) de ello, lo cierto es que hay un abismo creciente entre un pequeño número de publicaciones con muchos lectores y un gran número de ellas con escasos lectores, tan es así que “se calcula que un 10% de todos los artículos de ciertas disciplinas nunca son citados, quizás ni siquiera leídos” (Collins, 2005: 26).

Lo cierto es que apuntar hacia una labor más edificante de nuestra institución exige ir más allá de estos señalamientos (sobre el quehacer y la práctica universitaria) para apreciar cómo es que se está siendo explotado en el interior de este novedoso esquema organizativo. Estos procesos tienden a ser invisibilizados cuando las actividades universitarias se confunden con la adjudicación de distintos mecanismos de estatus que auto reflexivamente contribuyen al sostenimiento del *status quo* vigente, función para la que bien se ha acomodado esta máquina social productora de conocimientos, y activa promotora de re-conocimiento y prestigio.

Documentar este tipo de procesos no persigue el objetivo de acopiar pruebas de un funcionamiento inadecuado, por el contrario, se ha dado cuenta de ello con el fin de hacer saltar ese orden, de procurar otro tipo de criterios. A nuestro juicio, de lo que se trata es de poder explotar esta evidencia con el fin de reorientar nuestras prácticas hacia la generación de nuevas lógicas o hacia la recuperación de algunas experiencias invisibilizadas que le recuperan el sentido social, cultural y representativo a la institución, si asumimos autocriticamente que *puede estarse dando una pérdida de sentido*, invisibilizada ella misma por la cultura del “ranking”, de la medición, por la expectativa puesta en la obtención y cosificación del resultado inmediatamente cuantificable y no cualitativamente mensurable en dispositivos temporales más dilatados (que son aquellos en los que pueden calibrarse las modificaciones en la política científica y de investigación).

Teoría y crítica de la cosificación en la Universidad y en la sociedad

...discurso que propone representaciones cuantificables de lo desconocido... imágenes cuya capacidad de hacerse de las cosas al representarlas... puede ser puesta a prueba y medida como lo es la productividad de un instrumento de trabajo... tendencia que se volvió incluso excluyente, que intentó opacar, subordinar o eliminar las otras tendencias de la inquietud filosófica.

Bolívar Echeverría, 1998: 104-105

Este conjunto de prácticas que han magnificado situaciones perniciosas para el hacer de los universitarios no son sino expresión o resultado de un embate por medio del cual una de las formas de la racionalidad (matemática, científico-instrumental) que en la Universidad se alojaban y convivían se fue asentando y volviendo no sólo hegemónica en la institución, sino proclive a propiciar la expulsión de las otras de tales habitáculos del saber (la racionalidad de los juicios éticos o estéticos, sobre lo bello y lo bueno en la convivencia humana). Este proceso tendió a alcanzar condición de ciudadanía y hasta a naturalizarse, pues era un resultado sucedáneo también del modo en que el proceso de cosificación social, de des-cuartizamiento de los procesos de producción y de re-producción del productor, demandaron un criterio cada vez más avanzado de construcción de un conocimiento especializado y especialísimo, el de las disciplinas y las subdisciplinas. Este proceder reductivo, especializante y separador echaba por tierra las prácticas promovidas o que animaban a la universidad desde su propia condición constitutiva, la que propicio su origen desde los gremios hasta la cultura monacal y de las congregaciones religiosas. La vocación de conjunto, la aspiración al *totum*, por el contrario, moraba hasta en su sentido etimológico: si desde la antigüedad romana clásica se puede ubicar un uso correspondiente a *universitas rerum*, para la totalidad de las cosas que comprenden un universo, o bien de *universitas generis humani* como totalidad de las personas que constituyen a la humanidad en su conjunto, en la forma que adquiere en su primer impulso institucional *Universitas* es entendido como “Universidad de los estudios”, vocación por comprender la totalidad de las ramas del conocimiento humano, la universalidad de las variantes que asume el saber. En cierto modo, por ejemplo, ese sentido se conserva a cinco siglos de distancia de la creación de la Universidad de Bolonia, en lo sostenido por Blaise Pascal en sus *Pensamientos*, en donde se afirma que “mucho más bello es saber alguna cosa de todo, que saberlo todo de una cosa”.

Con el triunfo del programa que fue conquistando la hegemonía para procesar en el largo tiempo y en la muy amplia geografía la construcción del proyecto sociocultural de la modernidad (y que

termina por ensombrecer al humanismo del tardo renacentismo), esto es, con la victoria del temprano racionalismo, luego científico e instrumental, se abandona una perspectiva sino de alcance total sí de aspiración al todo, y se prefiere encontrar un punto, un enfoque, una herramienta, una palanca que pueda explicar y conducir todo (sea en la forma del principio de razón suficiente, de la razón eficiente, o del epistemologismo de la escisión).

Sigue siendo tal el reto en el que se juega otra de las maneras en que se relaciona verdad y poder, esta vez al interior de la modalidad que fue asumiendo la estructura de saber más propia de la modernidad. Es así que la verdad de la Universidad se juega en el poder que ella tenga para establecer y procurar el conocimiento de la verdad, y en el poder que tenga además (como diría Derrida, 2002) para acuerparse en la defensa de ésa su incondicionalidad, su defensa sin condición de la verdad y del decir de la verdad (por ello es que el filósofo de la de-construcción defiende también sin condición el privilegio de las humanidades en tal tarea).

El modo en el que este proceso fue avanzando es de largo aliento y en él se opera una doble y paulatina transición o sustitución de prioridades en el modo de ocuparse de la verdad; fue ése el verdadero curso de edificación del saber moderno por excelencia, “la ciencia como investigación... como descubrimiento, conquista y ocupación de lo otro por la imaginación cuantificante” (Echeverría, 1998: 105). Su nicho privilegiado, su lugar de residencia fue el de la ya moderna versión de la Ciudad Letrada, ya no sólo ocupada en discernir la “verdad sobre la verdad” (ciencia básica) sino la “verdad de su instrumentalización” (ciencia aplicada). Una de las maneras de apreciar la transición hacia lo moderno lo ha sido en el contraste que el tipo de pensamiento propio de esta forma de socialidad (el característico del discurso filosófico-científico), establece con la no menor densidad de la tradición cristiana de la cual trataba de separarse (de ahí que tienda a “eclipsar” esa transición como “secularización”: “desencantamiento del mundo” le llamará Weber). El orden anterior comenzaba a resquebrajarse, y consecuencia de tal hundimiento, al decir de Bolívar Echeverría, emergerá la nueva figura del mundo, que tendrá por base

“la presencia activa e individualizada de una subjetividad voraz, dotada de una voluntad apropiativa libre... abstracta, indiscriminada e insaciable... [que]... se destacaba sobre el anquilosamiento y la debilidad de una voluntad colectiva de salvación eterna” (Echeverría, 1998: 104).

La modernidad y el tipo de subjetividad más propicio a su despliegue, vinieron a promover también la sustitución de, en la terminología de Foucault, el “régimen de verdad”. Las modalidades de reconocimiento de lo que era su verdad, del orden anterior y del nuevo, vieron también un muy firme proceso de emergencia de “un nuevo conjunto ‘clásico’ de cánones discursivos” (Echeverría, 1998: 102).

Es así que el modo de establecimiento de lo que era la verdad del orden que fenecía ya no pudo conservar tal estatuto en el orden emergente, en la versión actualizada su consistencia ya no fue más la de una figura glorificada como verdad re-velada (patrimonio exclusivo de los frailes y las órdenes religiosas), sino que el orden naciente (moderno) vio su verdad en su atingencia, su correspondencia, con un discurso que también aspiró a estructurarse

“con independencia respecto del problema de la bondad (conveniencia) de su ejercicio así como también respecto al problema de la belleza (vivencia) del mismo” (Echeverría, 1998: 105).

Esa separación no sólo fue la del Ser respecto a un “deber ser” (ético o estético), sino la del establecimiento de una efectiva o eficaz correspondencia: ya no de la verdad al discurso, solamente, sino como conexión pragmática de la nueva verdad (la fe en lo científico- experimental), con el nuevo modo de producir (capitalista), y de dominar (colonialista).

Este proceso ha sido visto también de otro modo o desde otro ángulo igual de pertinente para poder esclarecer la arquitectura dominante de la Universidad, cuya solidez es tal que luego de varios siglos de vigencia es de esa figura de cierto enclaustramiento de la que aún trata de emanciparse o la que aspira a redimensionar. Es a ese tipo de propensión re-ordenadora de un equilibrio (ciertamente in-estático entre las tres racionalidades) que en un período

muy largo había sobrevivido y que para la coyuntura taylorista-fordista del capitalismo experimenta, de manera definitiva, la predominancia clara de una de tales racionalidades sobre las otras, a la que, José Ingenieros apuntaba, y de la que demandaba operar un cambio para modificar el porvenir de la universidad (latinoamericana). Esa misma transición histórica es también detectada y denunciada en el cine de Charles Chaplin, en particular en esa cinta que abre época, *Tiempos modernos*, y es también el síntoma que filosóficamente y de manera pormenorizada, en su obra de 1923, *Historia y conciencia de clase*, el pensador húngaro Georgy Lukács describía del siguiente modo:

“Cuanto más desarrollada está una ciencia moderna, cuanto más plenamente ha conseguido claridad metódica acerca de sí misma, tanto más resueltamente tiene que apartarse de los problemas ontológicos de su esfera, tanto más resueltamente tiene que eliminar esos problemas del campo de la conceptualidad por ella elaborada. Y cuanto más desarrollada y más científica sea, tanto más se convertirá en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales, para el cual es metódica y principalmente invisible el mundo situado fuera de su campo, y, con él, también, y hasta en primer término, la materia propuesta para el conocimiento, su propio y concreto sustrato de realidad” (Lukács, 1969: 113).

El hilo argumental de Lukács en aquella su temprana obra, no va dirigido en exclusiva contra el saber especializado cuya figura del ente razonante que produce es la de un sujeto contemplativo y separado del conjunto social; ni tampoco se alza contra la conclusión kantiana de la incognoscible “cosa en sí” por ahí residir ya un posible campo desde el que el irracionalismo se proyecte, sino que eleva su alegato para afirmar que es susceptible conocer la cosa, y no sólo los entes o fenómenos, pero para ello hay que proceder sobre la base de una reconstitución metodológica del principio de totalidad. Tentativa metódica que va en correspondencia a una reconstrucción de aquella racionalidad hiperconcentrada, esto es, se pronuncia, el autor húngaro, por una re-totalización de una totalidad escindida (fracturada por la forma enajenada de producir,

pues la colectividad está separada o polarizada socialmente entre capital y trabajo). Referir la parte al todo, significa conocer todo resquicio de la vida social como haciendo parte de un entramado mayor y estructurado, unificado, organizado, que no es sino decir: conocer el mundo de los entes (las partes) es conocer el mundo dominado por la cosa-capital (el Todo).

En la Teoría crítica que nace en 1923 con el trabajo de Lukács, la tentativa de darle racionalidad plena a este sistema se juega en la “posibilidad objetiva” que da la consciencia de clase. En el pasaje de Marx hacia la Teoría crítica de la sociedad, la mediación la aporta Lukács, al entender que se requiere de una perspectiva disolvente de la dualidad entre parte y todo (o entre trabajo y capital), disolución que, y en ello acierta Lukács, sólo puede ser dada de manera práctica. El problema es que el autor húngaro no registra que, en tal dualidad también influyó y lo hizo desde muy pronto (tan temprano como desde que se estableció el mercado mundial), la lógica de la colonialidad.

No obstante ello, la Teoría crítica de la sociedad se asumía como culminación de un muy meritorio proyecto, el de la gran filosofía. Partía de postular el punto de vista de la totalidad que Horkheimer, en la estela de Lukács y Korsch, asumirá como piedra de toque, ya desde el momento mismo de la redacción del manifiesto inaugural de tal tradición de pensamiento (en 1937, año de publicación de “Teoría tradicional y Teoría crítica”, justo en el momento de conmemoración, a tres siglos de haber sido escrito, del *Discurso del método* por Descartes).

La Teoría crítica se ve a sí misma como un pensamiento que no renuncia a la posibilidad de actuar sobre el todo al tiempo que lo piensa. Por ello, se asume por igual como marco teórico, aguijón crítico y discurso utópico. Horkheimer, en dicho trabajo, parte de distinguir entre teoría tradicional (la que incide en los procesos que reproducen la actual sociedad burguesa) y Teoría crítica (instrumento idóneo para la transformación revolucionaria del proceso capitalista). Esta última se ofrece como la consumación de la Crítica de la Economía Política (de suyo, un capítulo en la crítica de las ideologías) que en su desarrollo se amplía como una

teoría y crítica globales de la producción y reproducción sociales en las formaciones político-sociales en que imperan relaciones capitalistas de producción. La totalidad histórica se ha escindido en un modo de relaciones sociales que ha erigido a la mercantilización como el vínculo universal, como la forma de configuración de la sociedad, cuyas formas de conocimiento se han escindido también en tradiciones especializadas y disciplinarias. Tal reconocimiento crítico es ya una sentencia condenatoria a tal figura arquetípica de ordenamiento de los saberes.

Como producto de un proceso de “afinidad electiva” entre el pensamiento heredero de la tradición marxista y las perspectivas redentoras de la tradición semita de pensamiento se fueron articulando una serie de pensadores de gran importancia y de una muy variada adscripción disciplinaria que dieron lugar a la conformación de cierto pensamiento que opera en grados variados de cercanía, a sus márgenes o que gira alrededor de la llamada Escuela de Frankfurt o Teoría crítica de la sociedad. Los enfoques que se reconocieron como pertenecientes a estas corrientes de pensamiento de un tiempo hacia acá parecen exhibir una especie de agotamiento o limitación y ello por dos razones: la primera, que su compromiso efectivo con la crítica de la sociedad burguesa (el cual se efectúa cuando el nicho privilegiado de este proyecto cultural, la Europa central, está experimentando su proyección hacia la barbarie y el exterminio humano, bajo el fascismo) se centró en el señalamiento de que la racionalidad al interior del sistema sucumbe por su aprisionamiento en cuanto “razón instrumental”. La segunda, porque dicha escuela de pensamiento ha derivado hacia un paradigma (el de la “acción comunicativa”) que resulta ajeno a las formulaciones primeras de sus autores y planteamientos fundadores.

Para la generación pionera de la Escuela de Frankfurt, las relaciones vigentes están necesitadas de crítica y abolición. Y quizás, como un producto de que, con los integrantes del Instituto de Investigación Social, ya no se trata de dirigentes políticos que hacen teoría sino de pensadores que escriben en distanciamiento con la acción política militante, se aprecia un cierto sesgo en el sentido de erigirse en un grupo que enarbola un discurso a la búsqueda

de sujeto o, en su extremo, el discurso será erigido como el sujeto. La Teoría crítica (la formulación privilegiada del pensamiento emancipatorio de aquella época) no es sino un momento de la *praxis* que apunta a nuevas formas sociales. La totalidad vigente funciona de un modo irracional, y el despliegue de la *praxis* social no dominada por un pseudosujeto, el capital, se promueve como un proyecto (el de la Teoría crítica), que reconduce hacia una verdadera racionalidad las potencialidades oscurecidas y subordinadas por el ordenamiento social vigente.

Recuperar la racionalidad o conducirla hacia ésa su verdadera finalidad, significa en primer lugar recuperar el sentido, la perspectiva de totalidad, sin embargo, si para Lukács ello quería decir re-totalizar la práctica social de sujetos escindidos por el conflicto entre trabajo y capital, para los teóricos críticos se detecta un problema. La Teoría crítica intenta, en ese sentido, conformarse como el despliegue del materialismo histórico, encuentra en ello su avance (en relación a la teoría tradicional), pero también su límite, en comparación con la situación actual en que comienzan a emerger nuevas formulaciones para interpelar el orden social vigente –entre ellas, la del giro decolonial.

Para los integrantes de la Teoría crítica la proclama racionalista ha sustituido, con el proceder dialéctico de la Ilustración, el contenido simbólico del mito y ha erigido a la razón como nuevo mito. En su búsqueda de superación del sentido naturalizante del proceder articulador anterior (mítico, pre-racional) la racionalidad moderna científico instrumental, en su proceder totalizante hará renacer a lo natural, a lo bárbaro, en la forma de irracionalidad de lo plenamente racionalizado, en el proyecto del modernismo reaccionario, del totalitarismo fascista.

El sujeto-objeto idéntico que pretende esgrimir Lukács como antídoto a esta situación está, pues, en correspondencia a la forma organizativa del sujeto obrero (de ahí la ambigüedad de Lukács, entre el espontaneísmo y la forma partidaria). La potencialidad de cambio descansa en esa consideración especial del proletariado como el conglomerado social del existente humano que aloja, en este orden político-social, el desgarramiento de la dualidad en su

existencia. El significado del enajenante trabajo bajo el orden vigente es “la pérdida total del hombre” y sólo podrá, a través de reconocer la capacidad creativa de un orden emergente, desplegarse a sí mismo “mediante la recuperación total del hombre”, en tanto opere la superación dialéctica del orden capitalista. El marxismo del siglo XX se basó en la tentativa de superar la consciencia individual del sujeto racional moderno como consciencia de clase del proletariado, en tanto referencia al todo y reconocimiento de la situación de clase. Hoy, para el marxismo del siglo XXI, se requiere que el punto de partida sea el de la corporalidad sufriente del sujeto vivo humano y el reconocimiento del otro como otro y de la totalidad como genuina unidad de la diversidad. Se necesita asumir que la totalidad está atravesada por la contradicción capital-trabajo pero también constitutivamente por la lógica de la colonialidad, esto es, por el conflicto entre el Norte global y el Sur, también global, lógica en la que está comprometida la cuestión de la instrumentalización del otro y la de su periferización. Si la epistemología de la primera Teoría crítica era una que para el conocimiento de la explotación requería referirla al Todo, en los tiempos actuales y desde el pensamiento emergente del programa de investigación de lo moderno-colonial se requiere una epistemología que para explotar verdaderamente el concepto del Todo lo ha de leer desde el Sur, como metáfora del sufrimiento humano. Ya no requerimos del concepto de Todo para conocer la explotación sino requerimos de una verdadera explotación del concepto de Todo para anular la explotación.

Ciudad barroca, Ciudad letrada y giro de-colonial

Habiendo aprendido a abrir los ojos en la inconcebible miseria del país ... creían cada vez más que la verdadera vida está en el reino del espíritu, donde se aclaran los problemas esenciales del hambre y de la felicidad ... no se equivocaban mucho fundando una nueva armonía entre tantos saberes; de este modo podían confrontar la miseria y el deseo de combatirla sin extrañarse, sin lamentarse, con fuerza y razón y un fulgor candoroso que no llegaban a dominar.

Glissant, 1973: 16

En un trabajo en muchos sentidos precursor, “El pecado original de América” (1955), Héctor Álvarez Murena, integrante del grupo literario que publicaba la Revista y la colección editorial *Sur*; primer traductor de Adorno, Horkheimer y Benjamin en América Latina, y ensayista consagrado, sostiene lo siguiente: “Frente a los intelectuales se levantó siempre la realidad terrible y aniquiladora de lo colonial”. Esto fue enteramente así, sin embargo, fueron pocos los que lo explicitaron y lo llegaron a avizorar, y es lo que pretende señalar el nuevo enfoque al ligar modernidad y colonialidad. Por tales razones, hay que otorgarle todo el mérito que corresponde al planteamiento al que arriba, Pablo González Casanova, en un trabajo en que se ocupa del pensar/hacer (entre romántico y utópico) de un ingeniero y pensador mexicano del siglo XIX, en dicho trabajo (publicado el año 1953) el sociólogo mexicano sostiene que “Un pueblo colonial sólo es capaz de hacer utopías generales en el momento que se rebela, y en ese momento empieza a no ser colonial” (González Casanova, 1953: 119).

Será, sin embargo, muy posteriormente a estas pioneras formulaciones y radicalizando el fondo del debate sobre la crisis de la modernidad que emerja lo que, al paso de una o dos décadas, puede ser visto como una de las innovaciones intelectuales más importantes, en el globo entero. Ya en aquel tiempo (fines de la década de los ochenta) América Latina figura como el territorio más apto, como la “sede posible de una propuesta de racionalidad alternativa a la razón instrumental” (Quijano, 1991 [1988]: 42). Aníbal Quijano comienza a acercarse al tema y a su formulación ya desde fines de los ochenta operando un des-marcaje con relación a las caracterizaciones que hacían de la crisis de la modernidad un motivo para echar al estercolero de la historia la promesa de emancipación social que, en el modo de presentación del socialismo realmente existente, no sólo se había aproximado y hasta confundido con el campo del poder, sino que había ingresado todo ese proyecto a un proceso de implosión. Ello ponía en claro, para las posiciones posmodernistas (de cuño europeo) o antimodernistas (más de cuño norteamericano) que con ello la racionalidad como promesa de libertad se encontraba en un callejón sin salida, cuya

única posibilidad era renunciar al gran relato de la modernidad y de la alternativa emancipatoria que ella prometía.

En dicho proyecto, se enarbolan las promesas liberadoras de la racionalidad y la modernidad. El primero en tanto necesidad cultural y procedimiento cognoscitivo, el segundo como modalidad intersubjetiva propiciada por el despliegue pleno del entramado anterior.

El problema de la modernidad (que comienza con el violento encuentro, invasivo y devastador, de fines del siglo XV) implica al poder y a sus conflictos, en escala mundial. Para Quijano nuestra región, en tanto sitio del proyecto civilizatorio está necesitada de mirar con nuevos ojos las ambiguas relaciones con el mundo: se pronuncia por hacerlo de modo “no colonial”. Ello comienza por asumirse como parte constitutiva del despliegue de lo moderno (que en su figura primigenia, es promesa de liberación, porque es asociación entre razón y liberación de las amarras tanto del modo de conocimiento como del orden anterior), y lo es, primero, en la forma de inspiración del relato histórico (utópico) que ocupa a Europa en el siglo XVI, y como integrante, y de avanzada, del discurso ilustrado en el siglo XVII y XVIII. Será sólo hasta fines del siglo XVIII, cuando (en el argumento de Quijano), pudiendo la región avanzar en su deslinde respecto a Europa haciendo ingresar esa modernidad en América Latina, muy al contrario, nuestra comarca del mundo cayó víctima de la relación colonial con dicha entidad geopolítica y cultural, al tiempo que los sectores sociales más adversos a dicho proyecto ocuparon y ocupan las posiciones de poder.

La razón histórica (asociación entre razón y liberación) es subordinada por la razón instrumental (asociación entre razón y dominación), por ello en la región el cariz que asume la crisis del proyecto de modernidad, es el de destruir lo que queda de la asociación entre razón y liberación. Pero, y he ahí uno de los elementos primordiales del argumento de Quijano, la cuestión no se reduce a una oposición entre razón instrumental y razón histórica; lo que el sociólogo peruano está registrando es que esta última no sólo es doblegada en el complejo cultural euro-americano, por haber sido enarbolada por actores y sujetos sociales paulatinamente debilitados, sino que ella misma no fue inmune a las seducciones

del poder. La racionalidad liberadora no estuvo incontaminada, su savia fue nutrida, desde el comienzo, “por las relaciones de poder entre Europa y el resto del mundo”. La incursión en la práctica social y en el universo de la cultura de “otra racionalidad”, pone en crisis la hegemonía euro-americana en la historia de la modernidad y de la racionalidad. Es eso lo que se puso en juego, o a lo que condujo la crisis de la modernidad, de la cual aún no se ha salido. Con la crisis de la modernidad se ha puesto en crisis el discurso crítico que la modernidad occidental había legado. La Teoría crítica de la sociedad, o materialismo histórico es, pues, también interpelado en esta coyuntura.

El modo en que, desde nuestra región, se fueron fincando las bases para la emergencia del nuevo enfoque de modernidad/colonialidad modificó no sólo el paisaje de la Teoría crítica sino que exigió reacomodos mayores en la relación de nuestro espacio barroco y la peculiaridad de nuestra *ciudad letrada*.

En el inconcluso trabajo en que, poco antes de morir, Ángel Rama propone el sugestivo término de “ciudad letrada” como aquella espacialidad a un tiempo diferenciada e integrada a la “ciudad real” y ambas correspondientes al modo en que, en el marco de una densidad temporal de larga duración, se reterritorializa un modo de poblamiento y entendimiento del mundo de la vida pre-existente (el que, en las entidades que ahora nos atañen, pudo haberse estado desplegando por nuestros tlamatimines y en el calmecac), una vez que la lógica del capitalismo naciente se va consolidando y ampliando, pues al tiempo que encuentra (en el calamitoso hecho de la invasiva colonización) un despliegue que le es mundial, ello le va a permitir también modalidades de profundización en que el nuevo, y hegemónico, orden social camina más a sus anchas y logra subsumir mayormente terrenos que hasta ese momento eran ajenos a su control.

Es así que la *ciudad letrada* va no sólo siguiendo los pasos, sino acompañando solidaria y comprometida o comedidamente los rumbos de la *ciudad real* en ese largo trayecto en que se edifica la modernidad capitalista. Los letrados, primero frailes y evangelizadores, luego laicos iluministas o seculares practicantes del saber de

frontera serán partícipes y hasta instrumentos para la construcción, primero, de la *ciudad barroca* y luego, en cada uno de los embates modernizantes, abanderados de los valores ilustrados, científicos, modernos, posmodernos y globalizadores.

Es cierto que entre los ocupantes del espacio letrado siempre sobrevivieron y actuaron, elevando su voz y su grito, disidentes, herejes, heterodoxos, críticos e inconformes, sin embargo, y sólo en los momentos constituyentes que también lograron agitar a la *ciudad real*, éstos actuaban en una escala minoritaria, pues lo que se impuso fue la lógica del cautiverio al que les sometía el polo de atracción más significativo y eficaz que los lograba no sólo disciplinar sino enaltecer como conversos militantes del lado del poderoso o del enaltecido progreso. Todo el debate, por ejemplo, sobre el lugar del intelectual en la región, ha sido mayoritariamente percibido desde un *canon* que vierte un muy sentido y legítimo reclamo a Ariel por verlo más cómodo y funcional del lado de Próspero que del de Calibán.

Es cierto también que, en algunos casos, cuando el pago del arrendamiento se hace caro, o bien, la edificación ya no es del gusto del *docto* inquilino o ello dificulta sus inquietudes sapienciales, sin el menor sonrojo, o hasta con cierta desvergüenza, se los ve desocupar (a los señores letrados) los palacios residenciales del poder y esa literal desocupación o deshabitación provoca que, en postreras coyunturas, se les cuente del lado del abajismo social, del marginalismo creador, del agitarismo emergente. Los campeones globales de ese esgrima son los que, en su momento, blandieron la pluma por el fundamentalista credo neoliberal y fondomonetarista o por el gestionarismo bancomundialista, y ahora dan consejos a la plebe altermundista o presumen, desde un rancio poskenesianismo, ellos sí, saber cómo hacerle para encontrar la luz al final del túnel y penetrar en los meandros de esta crisis para encontrarle la tan esperada solución (para mayores señas sus apellidos son Stiglitz, Krugman o Sachs).

Volviendo a lo escrito por Rama, no puede uno sino advertir que la preocupación que se trasluce en su escrito está dada por un problema de escala, por una especie de correlación fatídica o desfavorable entre dos campos de fuerza, mientras mayor sea el

polo de atracción del campo del poder mayor la posibilidad de que el intelecto se nulifique, se maniate. No le alcanzó la vida a Rama para ver que en la figura arquitectónica de la *ciudad letrada*, una vez que se fue avanzando en una mayor institucionalidad y bajo una mayor complejización de los entramados condicionales (que se vieron florecer en la Universidad finisecular), los compromisos con el poder ya no fueron concretos, palpables y hasta patéticos, como lo era antes, ante el soberano unipersonal y todopoderoso, sino en cierto modo, se volvieron imperceptibles y encubiertos por estar siendo desplegados en modalidades invisibilizadas, puesto que ahora se sirve a un Moloch formal y abstracto, o como diría Nietzsche, tal tipo de servidumbre se cumple hacia el Estado como “el más frío de los monstruos fríos”.

Tal dispositivo disciplinante en este paraje cultural tiende a quedar ensombrecido, la lógica de claustro en ocasiones se idealiza, y se presenta al *campus* como un incontaminado oasis, ignorando o no queriendo ver que ello es un espejismo. Si la hay, la obediencia en el *docto* páramo, opera muy veladamente con base en la entrega incondicional a las disciplinas propias de la institución, a las estrategias y tecnologías de la gubernamentalidad. El campo cultural se estructura alrededor de un cierto panoptismo muy peculiar, que es construido como obra no de nuestra omisión, de descuidos involuntarios, sino que es la figura consumada de nuestra propia creación, quiérase o no, reconózcase o se le niegue: es posible que en la Universidad ya no resida el intelectual, pero el homúnculo que le ha sustituido, el *homo academicus* que puebla estos *campus*, cumple también con sus permanentes o festivos actos sacrificiales hacia el “monstruo frío”, hacia el leviatán funcionarial.

Conforme más se avanza en el “modo de producción del capitalismo académico”, bajo el predominio de la subsunción real y ya no sólo formal de los cuerpos productores de saber a los complejos corporativos del gran capital, se ha ido modificando la propia forma de la organización en la que residen, producen o parasitan los entes productores de conocimiento. El “homo academicus” como le llamó Bourdieu (1984), y al que Ángel Rama ya no alcanzó a avizorar (pues el accidente que le arrebató la vida le impidió conocer tal

especímen en la escala evolutiva de los que habitan la *ciudad letrada*) es, como hemos dicho al inicio la predilecta representación de los que pueblan y producen el “intelecto general”, como diría Marx. Es así que la Universidad tardo moderna, en cuya arquitectura del saber desplegamos nuestras prácticas ha quedado reducida a una composición que la exhibe como una consolidada y bien aceitada “máquina académica”.

Hemos utilizado, a lo largo de este trabajo, la expresión “arquitectura del saber” en un sentido metafórico, sin embargo, la Universidad en el despliegue histórico de su dinamismo proyecta una articulación de formas y espacios, es así que las universidades

“tienen una arquitectura propia, donde las actividades adoptan unas formas y configuran unos patrones sujetos a cambios constantes... si las principales actividades de la universidad (investigación, docencia, dirección) pueden describirse como numerosas formas que dan lugar a distintos patrones, también encontramos distintas posibilidades en lo que se refiere al espacio... la historia de la universidad está marcada por la introducción sucesiva de nuevos espacios” (Barnett, 2008: 15).

Es así que la suma de nuevas actividades en la Universidad, y la constante adición de novedosas articulaciones con la sociedad, desde luego que cobrarán consecuencias en las formas de sus espacios y en el espacio que ocupa la Universidad en la sociedad. Pero más importante aún se revela, en este caso, la necesaria actualización de su “arquitectura del saber” en tanto modalidad de respuesta ante los cambios y mudanzas con motivo de la inaplazable inclusión a nuestras entidades del “paradigma emergente” de las “nuevas ciencias” de la complejidad, que opera en puntos lejanos al equilibrio, y sus consecuencias en términos de investigación, docencia, didáctica y pedagogía.

Si en geografía se dice que hay producción social del espacio, en la geografía del sistema universitario ese proceso podrá, tal vez con muchas dificultades –según hemos visto, por el modo en que operan las prácticas que le gobiernan– tomar la forma de producción consciente y consentida de una “arquitectura del saber”

(la propia del conocimiento de los sistemas complejos abiertos y adaptativos) más adecuada a los tiempos actuales y al calado de los problemas locales, nacionales y globales que ha acarreado la crisis histórica de nuestra época.

II. DE LA CRÍTICA A LAS ALTERNATIVAS

1. Para la subversión de los saberes hegemónicos y la construcción de alternativas en la educación universitaria¹

El proyecto intelectual de ciertos personajes de la cultura, con proyección universal, ofrece la oportunidad de ocuparse de la interdefinición que caracteriza a la educación como sistema complejo y a su nivel universitario como estructura privilegiada en la construcción de conocimiento en la modernidad. Es el caso de Pablo González Casanova, pues en su participación protagónica en la creación e impulso de entidades, proyectos y programas de la universidad pública más importante de Iberoamérica, y de algunos de sus momentos de renovación más significativos en los últimos años (en el marco de una coyuntura muy difícil por la combinación de crisis al interior de la institución) ha podido colocarse con inteligencia y entereza moral y ética ante las dificultades de captar el rumbo de tendencias, en ocasiones muy dispares o que van en dirección contraria, que atraviesan los procesos de reestructuración de la universidad y del conocimiento.

Esta labor la ha desplegado no sólo en su condición de responsable de la conducción institucional (en su momento incluso como rector de la UNAM, entre otros de sus nombramientos), sino ofreciéndonos material muy útil para pensar estos procesos y para

1 Este capítulo es una edición revisada de dos artículos publicados anteriormente; uno en *Acta Sociológica*, núm. 43, enero-abril de 2005, pp. 261-268 y otro en *Memoria. Revista de política y cultura*, núm. 151, septiembre de 2001, pp. 61-63.

actuar sobre ellos con el fin de modificarlos (sea bajo la forma de resistencia a determinadas políticas públicas, nacionales y globales, o en la proclama propositiva para una genuina transformación). Esta es una de las características que componen a dos de sus obras más recientes, y que pasamos a comentar pormenorizadamente en las siguientes partes de este escrito. Si la tarea de un intelectual se mide por el rastro de su huella en registros que son teóricos y prácticos, en el caso que nos ocupa esto puede captarse al modo de una figura, dialéctica, “conocimiento transformador de la práctica científica” y “conocimiento científico de la práctica transformadora”.

No es casual que recurramos a esta imagen dialéctica para referirnos a un proceder que ha sido característico de una vida universitaria que se prolonga ya por seis décadas y media, y que en la extensión de ese tiempo, ha efectuado un llamado, infructuoso en ocasiones, a una cultura dialogal y transformativa, en que se reconstituya y se redefine la política, sea al nivel de los actores del conocimiento (como democracia cognitiva) y de la transformación social global (como democracia universal y no excluyente). Si en su obra temprana esa dialéctica opera al modo de hacer comparecer los contenidos culturales de los pueblos originarios y los valores de la ilustración europea, para una más completa comprensión de la historia y la cultura de la nación mexicana, o en su obra de los años sesentas bajo un esquema en que reconociendo la prioridad epistemológica, para el estudio del desarrollo económico, de los métodos cualitativos de investigación, se sugiera un proceder metodológico que opere en un vaivén de los métodos cualitativos y de los cuantitativos, de las categorías y los indicadores. En su propuesta de una sociología de la explotación, programa de investigación que construye de mediados a fines de los sesentas, se plantea de igual modo un proceder dialéctico entre las categorías de investigación de los marxistas y las metodologías empíricas de las otras disciplinas de la ciencia social, y se promueve un beneficio recíproco de un proceder interrelacionado. También en la obra más reciente se encuentran ecos de este énfasis de un conocimiento que aspira no sólo a combinar el saber especializado y la cultura

general, sino que hace un llamado a una toma de conciencia, a que las fuerzas que luchan por construir un orden emergente y alternativo no ignoren el saber de las nuevas ciencias y no desprecien los avances de la interdisciplina y las tecnociencias sino que los conozcan para tener mejores herramientas para redefinir sus propios conceptos transformadores, para que puedan recuperar esos aportes con un sentido moral y de una ética emancipadora y no queden subsumidos en lógicas mercantilizadoras y de ganancia que son las que caracterizan al orden del poder establecido.

Nuevas ciencias, interdisciplina y dinámica del capitalismo complejo

...las ciencias y las humanidades, por la lógica básica de sus esfuerzos dispares, realizan cosas distintas, cada una de ellas esencial para la humanidad. Necesitamos esa totalidad por encima de todo, pero no podemos conseguir el objetivo eliminando las legítimas diferencias... que hacen que nuestras vidas sean tan variadas, tan irreductibles y tan fascinantemente complejas. Pero si perdemos de vista este objetivo general... que subyace a las preocupaciones y aproximaciones legítimamente diferentes de estas dos grandes maneras, entonces estaremos realmente derrotados, y los perros de la guerra destriparán nuestro vientre y vencerán.

Stephen Jay Gould

Pablo González Casanova (2004) aborda, desde diversos frentes, el nada sencillo problema de la articulación entre las (nuevas) ciencias y las humanidades, tema éste que en distintos momentos de la historia de la ciencia, o en un sentido más profundo, en la amplia escala del desarrollo civilizatorio de la humanidad, ha ocupado la atención de mentalidades notables. En su momento, se dirimió como la disputa entre los antiguos y los modernos (debate que, en definitiva, se resuelve en el siglo XVII con el triunfo de la revolución científica bajo el cobijo del paradigma newtoniano, aunque sus orígenes se remontan a los aportes tanto de Galileo como de Copérnico, sin olvidar los de

Bruno y Kepler); no hace más de medio siglo fue signado por la alocución que C. P. Snow dictara en Cambridge (Inglaterra) en mayo de 1959 a propósito de “las dos culturas”; más recientemente ocupa, aunque no de modo exclusivo, las disquisiciones que, sobre “la tercera cultura” y “la guerra de las ciencias”, se desataron en la última década del siglo XX.

El aporte de González Casanova no se limita a constatar, como desde mediados de los años sesenta lo hiciera W. T. Jones, que el “conflicto entre las concepciones científica y humanística de la vida” puede ser todavía considerado “la crisis fundamental de nuestra época”,² va más allá al señalar, por un lado, que “el conocimiento es parte del poder y el poder parte del conocimiento” (p. 176), y por otro, que la construcción de alternativas en el ámbito de la política no puede continuar más al margen de la consideración de los desarrollos que el nuevo paradigma científico técnico está planteando. En tal sentido, la posibilidad de cambio en el mundo actual, se juega también en la dialéctica de los saberes hegemónicos y su posible crítica como superación desde los saberes y poderes alternativos.

La urgencia y necesidad de un estudio que ocupó por más de una década los esfuerzos de Pablo González Casanova parten de un reconocimiento que pocas veces se hace explícito por parte de aquellos que luchan por construir alternativas al orden social imperante: nuestro autor no duda en afirmar que “se ha dado un cambio en la práctica de las ciencias y técnicas dominantes y en su articulación a la política, a la guerra y a la economía para la construcción de sistemas interactivos en que se incrementan las posibilidades de triunfo de quienes los diseñan e implementan”, sin embargo, “ese cambio tan importante del poderío tecnológico y su alteración del modo de producción, dominación y apropiación en el capitalismo no merece la atención prioritaria del pensamiento crítico” (p. 40). Dar respuesta a dicho desafío constituye uno de los méritos de su enfoque con relación a la interdefinición entre capitalismo y complejidad.

2 W. T. Jones. *Las ciencias y las humanidades. Conflicto y reconciliación*, México: FCE, 1976, p. 52 (edición original en inglés, 1965).

A lo largo de una obra de casi 480 páginas desfilan (en un análisis que no descuida el señalamiento ni de sus virtudes ni de sus limitaciones) las contribuciones de autores de talla mundial: Bertalanffy, Boulding, Piaget, Freire, Wiener, von Neumann, Turing, Weaver, Prigogine, Latour, Maturana y Varela, por señalar algunos, todos ellos fundamentales en la edificación del “nuevo paradigma emergente” (p. 386) del conocimiento científico, y que no se ha dudado en equiparar a la revolución científica que se produjo en el siglo XVII. A lo largo del libro se tratan problemas relacionados con la cultura general y con la cultura de la especialización, pero no se agotan en dicha dimensión, el autor se ocupa de señalar las posibilidades que puede tener la “significativa unidad en el conocimiento” (p. 101), para fines u objetivos no sólo cognitivos sino de investigación-acción, transformación y creación. Parece ser que ahí reside el meollo que sugiere la interrelación que el autor propone ya desde el subtítulo del texto: “De la academia a la política”.

El paradigma anterior rigió durante tres siglos y se consolidó por medio del “imperialismo de la física mecánica” sobre las llamadas “ciencias duras” y sobre la base del dominio y colonización que éstas impusieron a las ciencias sociales (en términos de sus “marcos epistémicos” y sus criterios de dictaminación científica); sus alcances fueron tales que impregnaron, en formas rígidas, la propia armazón institucional de la Universidad, sede privilegiada del saber en la época moderna. Pero no culminaron ahí sus secuelas, dicho paradigma también limitó la propia filosofía y práctica del sujeto clásico llamado a modificar el “capitalismo realmente existente”. El sistema (y las fuerzas dominantes del mismo, que lo controlan) descubrió, desde mediados del siglo XX, en el cambio radical de paradigma que se está produciendo no sólo en los terrenos de la materia o de la vida, sino incluso en el campo de las mega-empresas los macro-estados y el complejo militar-industrial (con base en las tecnociencias y los sistemas complejos y autorregulados), las potencialidades de su redefinición y la redefinición no sólo de su entorno sino de los propios sujetos y movimientos convocados a modificar el orden, a subvertirlo, y edificar “otro

mundo posible” (lo hizo a través de viejas y nuevas políticas de mediación, cooptación, colonización, esclavitud, neocolonización, guerras imperiales o globales, etc.); desafortunadamente no ha sido así, hasta ahora, por parte de las fuerzas emancipatorias y el pensamiento crítico.

Los movimientos antisistémicos que luchan por cambiar el mundo, por edificar “un mundo hecho de muchos mundos” tendrán que pelear y desenvolverse en escenarios en que rige al sistema, tal vez con mayor fuerza, la relación social determinante de dominación, explotación y apropiación, complejizada en grado sumo en los ámbitos en que ello ha permitido una mayor fortaleza a las clases y naciones que mantienen la hegemonía. Además de ello deberán “aprender a aprender” las nuevas formas de esta dialéctica compleja que por ahora se mueve en los espacios en que ofrece una mayor capacidad adaptativa del sistema, y que en cierto sentido le han permitido no sólo superar las limitaciones del capitalismo tardío sino además fincar las bases para el “dominio de un capitalismo complejo” (p. 73) que, sin embargo, han situado al mundo entero en puntos cercanos a los de no retorno, y esto, tanto por acciones directas como indirectas, por efectos deseados como no deseados.

El pensamiento crítico deberá no sólo colocarse éticamente ante “los peligros de entropía o destrucción que amenazan la existencia misma de la humanidad” (p. 61). Si no quiere permanecer en desventaja en esta contienda, tendrá que hacerlo al modo de una toma de conciencia de los límites y contradicciones en que se encuentra el sistema dominante como totalidad organizada. Cumplirá mejor tal propósito si lo hace desde las nuevas herramientas conceptuales, epistemológicas y tecnocientíficas, tanto más por cuanto “la interdisciplina de los sistemas, busca, en el terreno científico y humanístico, la creación de novedades históricas” (p. 59).

El capítulo primero de *Las nuevas ciencias y las humanidades* titulado “Interdisciplina y complejidad” no se limita a ubicar y señalar ciertos reduccionismos disciplinarios, quizá de modo más importante se preocupa por colocar el énfasis en la necesidad de nuevos enfoques que obedecen a la propia lógica que caracteriza a

determinados objetos, fenómenos, procesos, problemas o sistemas que han dado en llamarse complejos. Dichos nuevos enfoques no tienen su punto de arranque, de modo exclusivo, en la interrelación entre disciplinas. El tratamiento de dichos objetos y de “objetos-que-son-sujetos” como sistemas complejos reside en su característica interdefinibilidad y mutua dependencia de los elementos que forman el todo (p. 78). Totalidad que es más que la suma de las partes y más, incluso, que la suma de las combinaciones de sus partes, puesto que, en el juego dialéctico de unas y otras, existe un amplio margen para la libertad y la creación.

En el marco de sistemas complejos organizados (sean éstos naturales, humanos o socio-históricos), tal interdefinición o dependencia mutua en el funcionamiento de sus partes puede dar lugar a nuevas relaciones y estructuraciones, o a la modificación y creación de sistemas alternativos, emergentes. En el ánimo de encontrar los límites del conocimiento dominante, Pablo González Casanova revisa en el capítulo segundo –“Complejidad y contradicciones”–, de qué modo las nuevas ciencias dominantes, tanto en el terreno científico como humanístico, analizan la totalidad y sus contradicciones (hasta qué punto se autocritican). El saludable acercamiento que se sugiere en el capítulo primero entre la cultura “de las nuevas ciencias como ciencias de la complejidad y tecnociencias” y “la del pensamiento crítico en sus versiones marxistas y no marxistas” (p. 67) no deberá ignorar las consecuencias epistémicas y cognitivas que acarrea un tal desplazamiento, de la interdisciplina a la totalidad. Tampoco podrá prescindir de considerar las oportunidades de creación que residen en la autonomía, en la organización y en lo posible.

El pensamiento crítico obra con ventaja al entender la historicidad del sistema, en su tonalidad de capitalismo complejo, todavía enclavada en la relación social determinante de dominación y explotación de clases, pueblos y regiones, y de apropiación de la riqueza social existente o potencial. El significado que esto tendrá en la propia interdefinición que los sujetos y las fuerzas anti-sistémicas podrán experimentar a lo largo y ancho de sus luchas de resistencia, de clases, de liberación, por la democra-

cia y el socialismo, no puede ser ignorado. Cautó en el uso de generalizaciones y predicciones (tan propio de modelos deterministas o probabilísticos que, en el caso de los sistemas históricos, otorgaron supuestas certezas que difícilmente brindaban espacios para la creación de novedades tanto del lado del objeto como del sujeto), nuestro autor avanza reflexiones para la elaboración de un programa de investigación-acción que nos permita estar mejor equipados para los muy variados avatares en que nos coloca la nueva situación histórica.

Los temas del libro ni de lejos concluyen con los hasta aquí expuestos sobre la organización del conocimiento, hay que dar paso al “conocimiento de la organización” y con ello develar las formas adaptativas, autorreguladas, dinámicas, en que el sistema, o complejo, o “complejo de complejos” (p. 230) dominante se las ve con las contradicciones y hasta qué punto las controla y refuncionaliza: obteniendo resultados no lineales a través del “uso óptimo de sus recursos”, que pueden incluir estrategias tales como la negociación y la dominación, la represión y la cooptación, la persuasión, la mediación, o de plano, el aniquilamiento y la destrucción. Si el pensamiento tecnocientífico dominante repara en las perturbaciones que asolan al sistema, o a los subsistemas que lo integran, y admite que éste opera en puntos lejanos al equilibrio, entrópicos, lo hace “en función de los objetivos del sistema dominante para fortalecerlo... se postulan reestructuraciones que no acaben con los objetivos esenciales del sistema” (p. 209), que no amenacen “a la acumulación de excedente y al orden establecido del poder” (p. 338).

La caracterización del sistema de capitalismo neoliberal dominante (ahora ya en plena fase bélica) ha tendido recurrentemente a caer en el juego de la reducción determinista, que lo ubica en un solo plano, sin buscar las interconexiones entre sus distintas dimensiones, y las propias redefiniciones e interdefiniciones que los cambios en un plano propician en los otros: se le mira (y se le combate) como el “pensamiento único” del momento, como un conjunto de políticas económicas, como un proyecto político o geopolítico conservador e imperialista, como un discurso ideoló-

gico que viene de décadas de consecuente labor por parte de una logia de “Mont Pèlerin”, o como la materialización de la revolución pasiva que caracteriza a nuestros tiempos. En su lugar el autor se pronuncia por un pensar-hacer orientado “a alcanzar objetivos... [que]... aprovecha formas de razonamiento en que predomina la combinación en vez de la disyuntiva” (p. 194). Por encima de cualquier “lógica de contrarios”, el capitalismo complejo optimiza su funcionamiento a través de “la combinación del Mercado y el Estado, uno como sistema natural y otro como sistema adaptativo y auto-regulado” (p. 150).

La dialéctica compleja en que se mueven las redefiniciones del sistema, sin embargo, lo colocan en puntos de bifurcación (que se cuentan en décadas); debido al hecho de que no estamos sólo frente a un “nuevo esquema imperial de dominación” (p. 329), ni frente a un “Estado global sumamente peligroso para el futuro de la humanidad” (p. 332), sino ante el hecho innegable de que la alternativa que la humanidad requiere no puede ser ofrecida por la “alternativa sistémica” (que entre sus posibilidades incluye, nada menos que, “la muerte térmica del sistema auto-regulado y adaptativo llamado capitalismo” (p. 231) y con ello el fin de la vida toda). Si por dialéctica se entiende “dar sentido a las contradicciones” (p. 215), reparamos en el hecho de que el pensamiento crítico brinda mejores posibilidades para el estudio de “la relación entre las contradicciones y la dialéctica” (p. 210), justo porque reconoce la historicidad del sistema, en tanto cada una de ellas (contradicciones y dialéctica, o el sentido de las mismas) se resuelve de manera más profunda dado que son vistos “los sistemas complejos en tanto sistemas históricos” (p. 214). Desde lo más granado del pensamiento crítico (Lukács, Kosik, Adorno y Horkheimer, Goldmann, Lefebvre, etc.), y colocándose ante los “márgenes de libertad restringidos” y los límites infranqueables del sistema, se da cuenta a lo largo del tercer capítulo (“La dialéctica de lo complejo”), de las posibilidades de que otro sistema emerja.

El sujeto histórico reaparece del lado de las víctimas en muy variadas formas y descubre que la emergencia de sistemas o subsistemas alternativos exige también la interdefinición de las fuerzas

que en su interior se funden para luchar por el interés general y universal. La exigencia de interdefinición de las propias fuerzas que luchan por alcanzar un “sistema alternativo”, emergente, que “será obra de la humanidad o no será” (p. 297), es decir, que tendrá que incluir en su “unidad de la diversidad” a muchos más que aquellos que luchan por la democracia, la liberación y el socialismo”, tendrá que partir del reconocimiento de la triple derrota de la socialdemocracia, el nacionalismo revolucionario y el socialismo histórico, pero no podrá detenerse ahí, como sí lo hacen muchos en su desencanto. Al operar de un modo en que ni sucumba ni se limite a la autocrítica destructiva, desgastante, podrá enfrentar de mejor manera las propias contradicciones que residen en el interior de sus contingentes, sin que ellas los conduzcan a la auto-disolución.

Si a lo largo de la historia moderna ha habido profundas redefiniciones “del protagonista” de la historia (pasando de su forma pueblo en la Revolución francesa a la de clase trabajadora en las luchas del socialismo contra la dictadura del capital, o a la de naciones o coaliciones de naciones en tanto movimientos de liberación en contra del imperialismo), el momento actual no será la excepción; para González Casanova el actor emergente “evolucionó de lo local a lo mundial, pasando por lo nacional y lo regional. Su articulación abarcó y abarca, en ciernes una comunidad hecha de muchas comunidades, una unión hecha de muchas uniones nacionales, transnacionales e internacionales, y una organización de organizaciones y redes sociales, políticas y culturales entre cuyos proyectos prioritarios destaca el respeto a las diferencias y a las autonomías para la interdefinición y construcción de la unidad en la diversidad” (p. 294).

En esta coyuntura, las nuevas ciencias podrán ofrecer un gran servicio para la causa de la construcción de nuevas alternativas (motivo de análisis del cuarto capítulo del libro), siempre y cuando se procure “su dominio y adaptación para la lucha” (p. 352), por parte de aquellos que no sólo defienden su capacidad para producir y “cambiar las relaciones sociales” (p. 333), sino que la ejercen. El recurso a la esperanza (E. Bloch) se constituye en un vector que orienta a las fuerzas de un pensar-hacer alternativo, emergente,

cuyos “nuevos atractores” ubica en la dignidad y la autonomía (de pueblos, organizaciones y personas) pero orientados hacia la “redefinición de las organizaciones del interés general y universal en tanto conocimiento y en tanto poder” (p. 180).

La obra se cierra con un erudito relato que se inscribe en el terreno de la historia de la ciencia. Comienza por ubicar –en un recorrido que va desde los griegos en el siglo VI a.C. hasta los tiempos de la obscuridad, precursores del Renacimiento– las bases del paradigma newtoniano para situar en perspectiva los más profundos ataques que, a lo largo del siglo XIX y XX, amenazaron su hegemonía (darwinismo, relatividad y pensamiento crítico marxista), y que sólo desde mediados del siglo pasado e inicios del que corre (tecnociencias y ciencias de la complejidad) parecen desbancarlo y edificar “un nuevo paradigma dominante”.

Algunos han señalado, con acierto, que el peor destino que puede ocurrir a los “textos clásicos” (y el que nos ocupa está llamado a serlo) es convertirse en una obra “frecuentemente citada pero escasamente leída”. Por tal motivo, quien lea estos párrafos lo debe hacer advertido de que esto no lo exime de acometer una seria lectura línea por línea de un libro difícilmente resumible en unas cuantas páginas. También Rolando García nos ha recordado que Henri Poincaré afirmaba haber alcanzado la claridad de un tema cuando podía “salir a la calle, detener a un transeúnte y explicárselo en su propio lenguaje”,³ no dudamos en afirmar que ésa es una de las múltiples virtudes que el lector encontrará en el aporte de González Casanova.

La Universidad que tenemos y la que necesitamos

Ella es nuestra trinchera en la lucha contra el avasallamiento político, la dominación económica y la recolonización cultural que sin ella serían inevitables.

Darcy Ribeiro

3 Rolando García. “Las confusiones del caos y los malentendidos de la complejidad” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 4, núms. 21-22, julio-octubre de 2004, p. 15.

No podría ser más pertinente la publicación de un libro como lo es el que nos ha entregado Pablo González Casanova, con el sugerente título *La Universidad necesaria en el siglo XXI*. Los textos que lo componen se ofrecen como “una contribución entre millones”, de lo cual cabrá destacar no sólo la modestia que expresa el autor en la presentación de su trabajo, sino sobre todo el contexto en el cual nos coloca cuando afirma que “la nueva edad del conocimiento será una nueva edad de lucha por el conocimiento”.

En el inicio del libro se afirma que “dar mejor educación para más es un problema de seguridad nacional”. Este provocativo planteamiento nos invita a pensar la problemática de la Universidad en cada una de sus dimensiones: la local, la nacional y la global. La obra combina y articula estos niveles del análisis en un tratamiento cuyo punto de partida se sitúa en el imperativo ético y político que subyace a la construcción del conocimiento.

Tres bloques temáticos conforman el cuerpo del texto y parecen corresponder a una presentación didáctica que parte, en su primer bloque, de la consideración del proceso de imposición de lo privado sobre lo público (en un sentido general) y del proyecto privatizador (en el sentido efectivo del término) del neoliberalismo y el “empresariado” que amenaza con apropiarse no sólo la educación, sino también el conjunto de servicios sociales que aún quedan en manos del Estado, sea electricidad, petróleo, comunicaciones, etcétera. El segundo bloque trata la crisis de la UNAM y la enmarca en este contexto. En tal sentido la respuesta estudiantil no la ve como un proceso culminado sino que la inscribe en una lucha que apenas comienza. El tercer bloque lo consagra el autor para dar los bocetos, las líneas, la columna vertebral, de un proyecto que partiendo de la Universidad que tenemos haga efectiva y real la construcción de la Universidad que necesitamos.

A lo largo del libro se destaca que la crisis de la UNAM, que al final del siglo pasado la mantuvo cerrada por casi 300 días, deberá enmarcarse dentro del proceso de privatización del sector público que en México y el mundo entero promueve “el adelga-

zamiento del Estado en su función social” y la apertura de nuevos espacios para la obtención del beneficio privado. Este proyecto es impulsado globalmente por fuerzas económicas y políticas que integran el complejo de macroempresas multinacionales cuyo centro hegemónico se localiza en los países más avanzados de la OCDE, encabezados por Estados Unidos.

Estos complejos corporativos que combinan las estructuras del mercado y del Estado para la maximización del beneficio (en otras palabras que promueven la autorregulación por el mercado, pero la ejecutan por medio de políticas estatales de “ajuste estructural” y “estabilización macroeconómica”, a través de las agencias e instituciones internacionales que consensan desde Washington las políticas a aplicar en el mundo entero), se sugiere comprenderlos desde la categoría de “empresariado mundial-local”, el cual ha logrado revertir el conjunto de regulaciones para la actuación del capital, que a lo largo de muchas luchas le habían impuesto los proyectos socialdemócratas, los del socialismo de estado, o los nacionalistas revolucionarios.

El documentado análisis que se ofrece con relación al vínculo entre neoliberalismo y Universidad tendrá que ser leído de modo que comprenda la articulación entre neoliberalismo y privatización, en el sentido de abarcar al conjunto de servicios sociales que pretenden ser conquistados por la lógica del mercado y como espacios para la acumulación incesante de capital.

Pablo González Casanova no desliga los problemas de la educación y del conocimiento de las transformaciones del trabajo y de la construcción de un paradigma alternativo que luche por una democracia universal y no excluyente.

El segundo bloque de ensayos se ocupa en analizar la crisis de la Universidad. Da cuenta de ella desde lo más granado de la ciencia social actual. La contienda es analizada como una historia incierta, inconclusa, compleja. Se da cuenta del conflicto y de los protagonistas, así como del lugar que ocupa en dicha disputa “el proyecto de privatización del sistema educativo y sus efectos buscados y no buscados”. La reducción del financiamiento, los criterios de eficiencia y excelencia y el achicamiento o desmantelamiento

del subsistema de educación superior pública cuyo eje es la UNAM, son elementos que intervienen en el estallido de una pugna con final incierto y aún inconcluso. El movimiento estudiantil es visto en sus límites y en sus potencialidades, para discernir acerca de su alcance e importancia.

A diferencia de otras interpretaciones, no está en su interés el señalamiento de la disputa palaciega, de la moderación o la defensa a ultranza del pliego de demandas; por el contrario la respuesta estudiantil es caracterizada como un movimiento que logró romper con “el individualismo y el conformismo”, y “puso en primer plano las categorías de lo público y lo privado”, frente a un proyecto que buscaba sustituir la obligación del estado para el ofrecimiento de educación pública y gratuita en todos sus niveles, por la lógica del mercado, de la caridad, o del sistema de becas. Da cuenta también de los elementos que intervinieron en que se hicieran efectivas tendencias impuestas o autoimpuestas hacia la autodestrucción y que obstaculizaron el avance hacia la democratización de la Universidad y del propio movimiento.

La nueva Universidad se abre camino como proyecto y como realidad, a este tópico se consagran los tres últimos capítulos del libro y la *addenda*. Esta última parte combina el análisis, con la crítica y con la propuesta. En la realidad la nueva Universidad aparece en formas de docencia, de investigación y difusión funcionales al orden existente, convirtiendo actividades académicas en mercancías regidas por la lógica del mercado y del beneficio, constituyendo el modelo de “capitalismo universitario”, de universidades corporativas para el adiestramiento que reclaman las empresas. Como proyecto, la nueva Universidad se desdobra en aquellos que promueven “una lógica modernizadora que es a la vez neoliberal y neoconservadora”, aquellos que afirman buscar la educación para todos, pero aplican políticas educativas bajo la égida del neoliberalismo, que en la práctica conducen a la exclusión y a la privatización, y aquellos que en la teoría y en la práctica luchan por la universidad alternativa hecha de varias alternativas.

Las fuerzas democráticas tendrán que esquivar “el llamado a la autodestrucción” y deberán plantearse su propia sobrevivencia y la

sobrevivencia de la Universidad pública. Pero además de este nivel de la lucha tendrán que pensar en planteamientos más radicales (más profundos en el sentido martiano del término) que avancen en las tentativas de construcción de la universidad alternativa. Una Universidad que tendrá que ser un espacio, o una pluralidad de espacios en que se enseñe a aprender y se enseñe a investigar y en la que todos los universitarios, estudiantes y académicos aprendan a razonar y a argumentar cada vez mejor. Una Universidad que se organice como “un sistema complejo y autorregulado” que consiga y consolide los vínculos necesarios entre docencia, investigación y difusión, entre escuelas, institutos, centros y departamentos. Pero además que logre articular un fructífero diálogo entre las ciencias y las humanidades, y desarrolle una red de redes de enseñanza aprendizaje que comprenda a pueblos y comunidades, a las ciudades y a la nación entera.

La última parte de *La Universidad necesaria en el siglo XXI* trata de la Universidad del futuro y del futuro de la Universidad en México, en América Latina y en el mundo, pero trata también de la construcción de la universidad como un proyecto que se inscribe en las luchas de los pueblos por alcanzar la cultura. Pablo González Casanova entiende la universidad necesaria como aquella que busque la calidad y la autonomía académica, la libertad de cátedra e investigación, y luche contra sistemas autoritarios y excluyentes y por el derecho universal a la educación superior pública y gratuita. En conclusión su pronunciamiento es “no a la universidad elitista y no al país para unos cuantos, no al estado populista y no a la universidad de masas, sí al país-universidad y a la democracia de las mayorías que aprenden a aprender, a enseñar y a practicar las ciencias y las humanidades en sus propias colectividades, sus comunidades, sus aulas y sus redes”.

Si el título del libro de Pablo González Casanova rememora el texto que hace ya casi veinte años escribiera el gran antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, en su intención y propósito de conocimiento nos trae a la memoria a otro gran pensador. Como en su momento lo afirmó Frantz Fanon “la objetividad siempre actúa en contra del oprimido”. Ese aspecto del problema es destacado

y denunciado a lo largo del libro pero, además de ello, el texto ofrece elementos para la construcción social del paradigma alternativo. Por estas y otras razones se constituirá en lectura no sólo necesaria, nos atrevemos a pensar, imprescindible, a la hora de las transformaciones a que se encamina nuestra Universidad.

2. Para un conocimiento alternativo de las alternativas: a propósito de Boaventura de Sousa Santos¹

¿De qué sirve una discusión sobre la posibilidad de alternativas, si no se puede realizarlas; porque aquel, que sostiene que no hay alternativas, tiene el poder de destruirlas todas?

Franz Hinkelammert

En el opúsculo “El fin de la historia y el último hombre”² se sostiene la imposibilidad de modificar el sistema, a través de un argumento que pugna por implantar un procedimiento de presentificación de la vida social. La cuestión no apunta sólo a la clausura de lo histórico, a lo que habría que preguntar el fin ¿de cuál historia? siendo que esto se colige luego del derrumbe del socialismo de tipo soviético, de lo cual no puede sostenerse la anulación de toda propuesta anti-sistémica. No obstante, por debajo de esta proposición altamente retórica se escondía un razonamiento más escurridizo que se dirigía a sostener una ampliación del presente y su celebración. Un presente que se ensancha borrando el pasado³

-
- 1 Artículo publicado originalmente en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 83, diciembre de 2008, pp. 165-189, Universidad de Coimbra. Se publica con el permiso de la dirección de la revista.
 - 2 Fukuyama, Francis. “The End of History?” en *The National Interest*, 16 (verano de 1989), pp. 3-18. Artículo que luego apareció ampliado y desarrollado en forma de libro con el título en español de *El fin de la historia y el último hombre*, México: Planeta, 1992, 474 pp.
 - 3 Esto es lo que sostiene John Berger cuando afirma: “El papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado y

y bloqueando el futuro.⁴ La brevedad del ahora en su permanente paso (el tiempo nunca se detiene), se ve compensada en demasía por el efecto de su aparente repetición: un presente que en su propensión a eternizarse coloniza e invisibiliza las otras dimensiones temporales (ni memoria, ni utopía).

Mucho antes de que Francis Fukuyama adquiriese fama internacional por dicho artículo, Leszek Kolakowski había publicado, en 1959, un trabajo que lleva por título *El hombre sin alternativa*,⁵ libro en el que teniendo por propósito una severa crítica al stalinismo, a la luz de la experiencia del socialismo polaco, plantea la cuestión de la crisis de dicho modelo sociopolítico. Lo hace en términos de la anulación de las alternativas, pues para este autor “la característica esencial de la época stalinista... consistió en imponer a la realidad humana, en todos los sectores de la vida social el esquema de una alternativa única... el stalinismo definía a sus enemigos al definirse a sí mismo”.⁶ Con esta afirmación, el autor polaco aclara el aserto que unas líneas atrás había sostenido acerca del modo en que este sistema social “exigía o la aceptación total, o la repulsa total”,⁷ con

orientar todos los esfuerzos y toda la imaginación hacia lo que está a punto de ocurrir. El capital sólo puede existir como tal si está continuamente reproduciéndose: su realidad presente depende de su satisfacción futura. Esta es la metafísica del capital”. Berger, John. *Puerca tierra*, Buenos Aires: Suma de Letras Argentina, 2006, p. 362.

- 4 Ernst Bloch, el filósofo de la esperanza y autor de *Espíritu de la utopía* (*Geist der utopie*, München: Duncker & Humboldt, 1918), estaba muy al tanto de esto cuando afirmó: “...las utopías sociales, incluso en sus comienzos vacilantes, fueron capaces de decir *no* a lo infame, aunque fuera lo poderoso, o lo habitual. En general, esto último... [lo habitual]... traba subjetivamente más aún que lo poderoso, en tanto presenta mayor constancia y por eso menos patetismo; en tanto adormece la conciencia de la contradicción y disminuye los motivos para el coraje”. Bloch, Ernst. “Utopía, libertad y orden” en Horowitz, Irving Louis (comp.). *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Tomo II. Contenido y contexto de las ideas sociales. Buenos Aires: EUDEBA, 1964, pp. 143-144.
- 5 Kolakowski, Leszek. *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*, Madrid: Alianza, 1970 [1959].
- 6 *Ibid.*, pág. 83.
- 7 *Ibid.*

este procedimiento se garantizaba “la desaparición de la crítica social dentro de la idea del socialismo”⁸ y el encasillamiento de toda oposición en los cauces de la “contrarrevolución efectiva”, en su pretensión de restauración del capitalismo.

Además de ubicar en su lugar al trabajo de Fukuyama, la referencia al texto de Kolakovski plantea, como lo ha señalado en repetidas ocasiones Franz J. Hinkelammert, una coincidencia y simetría entre el neoliberalismo y el stalinismo. Tanto uno como otro, sostenían la inexistencia de alternativas a su naturaleza sistémica. El significado que ello adquiriría, en términos del proceso social, era la anulación de la dimensión de futuro(s) posible(s) o, en otros términos, un bloqueo histórico, pues ambos sistemas se totalizan a partir de una institución central (mercado total y planificación total), que impide, por una política de poder, la emergencia de alternativas o su consolidación. Ambos tipos de sistema político de dominación sostuvieron su pretensión de legitimidad negándole factibilidad a cualquier alternativa que se les opusiese e instrumentaron su lógica de poder para imposibilitar tal realización. Hinkelammert sostiene lo anterior justo después de haber afirmado que la discusión sobre la(s) alternativa(s) debe partir de una evidente premisa: “Desde el punto de vista de la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella, efectivamente no las hay, si esta sociedad tiene el poder para impedir las”.⁹

El escritor español Manuel Vázquez Montalbán también da cuenta de este registro, al identificar que no es solo el proceso de totalización, sino que éste conlleva un proceso de presentificación que anula temporalidades sociales distintas de la dominante. En las páginas introductorias a sus *Escritos subnormales*, esto es, en el señalamiento del signo de los tiempos que va de la escritura de su “Manifiesto subnormal” (1970) a su “Panfleto desde el planeta de los simios” (1995), lo señala en los siguientes términos: “La intolerancia neoliberal trata de descalificar todo lo que niega la

8 *Ibid.*, pág. 90.

9 Hinkelammert, Franz. *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: LOM, 2001, p. 54.

instalación en el presente como fatalidad, todo lo que propone utilizar la memoria histórica crítica y el derecho a la esperanza no teologal que implica cambiar la materia y el espíritu de las relaciones humanas”.¹⁰ Boaventura de Sousa Santos señala una tercera impronta del predominio neoliberal, además de la totalización y la presentificación, esta es la des-politización del sujeto, pues se impuso un criterio según el cual este patrón de poder se presentaba “como demasiado perfecto como para permitir la introducción de ninguna novedad consecuente o como demasiado fragmentario como para permitir que, hagamos lo que hagamos, ello tenga consecuencias capaces de compensar los riesgos que asumamos tratando de cambiar el *status quo*”.¹¹

En tiempos más recientes la lucha de los de abajo, del conjunto heterogéneo y plural de fuerzas impugnadoras del orden exige, en términos de su propia auto-reflexividad, propiciar el debate sobre las posibles salidas a la crisis por la que atraviesa el capitalismo, y que promete escenarios de devastación si las tendencias destructivas se mantienen, o agravan. Para el propio sujeto que resiste es necesario, tal vez imprescindible, avanzar en la proposición de alternativas,¹² visibilizarlas, no lapidarlas desde una retórica de la insuficiencia anti-sistémica que anula su viabilidad y erosiona la propia posibilidad de hacer política. Será, por este reconocimiento que, en los párrafos que siguen, haremos referencia a estas temáticas y a un autor que, justamente, se ha colocado a cuestras dicha

-
- 10 Manuel Vázquez Montalbán. *Escritos subnormales*, Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1995, pp. 15-16.
 - 11 De Sousa Santos, Boaventura. “El foro social mundial y la izquierda global” en *El Viejo Topo*, núm. 240, enero de 2008, p. 40.
 - 12 Sobre esto se dispone cada vez de mayor bibliografía: González Casanova, Pablo. “La construcción de alternativas” en *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*, núm. 6, 31 de marzo de 2008; de Sousa Santos, Boaventura. “El foro social mundial y la izquierda global” en *El Viejo Topo*, núm. 240, enero de 2008, pp. 39-62; Ceceña, Ana Esther. *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*. México: CLACSO-Siglo XXI editores, 2008, 143 pp.; Amin, Samir. “Transiciones y alternativas en debate”, entrega especial de *América Latina en movimiento*, año XXXII, IIa. época, núm. 436, 23 de septiembre de 2008, 32 pp.

tarea de formulación y proposición de un pensamiento alternativo sobre la propia alternativa.

Del síndrome TINA a “Otro mundo posible”

Si los años ochenta están signados por un sabor de boca de desasosiego y conservador, sintetizado en el slogan thatcheriano del “no hay alternativa” (There is no alternative, TINA), para este inicio de siglo se aprecia una tonalidad liberadora no solo en el discurso teórico sino en la práctica transformadora. Parece ser que existe un relevo de creencias.

Algunos autores¹³ han insistido en que durante los años ochenta y la primera mitad de los años noventa, la principal victoria del neoliberalismo fue ideológica y cultural (al haberse convertido propiamente en el sentido común del momento). Otros han ido incluso más allá y sugirieron que esta época tan especial significó la mayor derrota histórica de los movimientos emancipatorios desde que el sistema-mundo moderno se instituyó (es decir, desde hace poco más de 500 años con la invasión, conquista y colonización de América), puesto que el capital, el capitalismo, el patrón de poder, borraron el horizonte de futuro¹⁴ y con ello el referente o imaginario histórico del pensamiento crítico existente durante esa época, que había sido hegemonizado por el materialismo histórico o Teoría crítica¹⁵ de la

13 Véase Atilio Borón. “Sobre mercados y utopías: la victoria ideológico-cultural del neoliberalismo” en *Memoria*, n° 155, enero de 2002, pp. 40-43.

14 Véase Aníbal Quijano. “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, vol. II, n° 11, noviembre-diciembre de 2002, pp. 7-12.

15 En 1937, en lo que fue el manifiesto fundacional de la ‘Escuela de Frankfurt’, *Teoría tradicional y Teoría crítica*, se sostiene que mientras la primera encubre en su carácter supuestamente neutro su condición de elemento funcional del proceso de re-producción del orden social dominante, la segunda es definida como elemento cuestionador, subversor de dicho orden, esto es, como un elemento más del proceso revolucionario, como parte de la lucha por la emancipación. Véase Max Horkheimer. *Teoría tradicional y Teoría crítica*, Barcelona: Paidós, 2000.

sociedad (los cuales, sin embargo, nunca se pudieron desprender de su impronta eurocéntrica).¹⁶

En correspondencia con este predominio, que se viene registrando luego de la crisis histórico-estructural de los años setenta (crisis del modelo fordista keynesiano) y de la modalidad reestructuradora del capitalismo (a todo lo largo de los años ochenta), será, pues, al inicio de los años noventa del siglo pasado que el pensamiento social hegemónico adquiera una clara tonalidad celebratoria acerca del curso que presentaba el capitalismo. Tal situación se apreciaba tanto en las versiones más extremas como en aquellas algo más moderadas. En ambas, sin embargo, como había ya ocurrido en otras ocasiones, se incurría en formulaciones ideológicas finalistas –como fue el caso, en su momento, con Daniel Bell y su “fin de las ideologías”. En el primer caso, como lo decíamos al inicio, Francis Fukuyama, apelaba a la declaración del triunfo del capitalismo como “el fin de la historia”, simbolizado en la dupla de “democracia representativa” y “economía de mercado”. En vertientes menos estridentes, el reconocimiento de la crisis que moraba al seno del proyecto de la modernidad decretó también, en las corrientes hegemónicas del posmodernismo, la culminación del discurso crítico y de las grandes narrativas emancipatorias que la propia modernidad (occidental) había creado.

Desde mediados de los años noventa y en lo que corre del nuevo milenio, sin embargo, la situación parece estar cambiando de manera decisiva y los movimientos anti-sistémicos parecen estar recuperando y erigiendo un nuevo imaginario histórico de futuro. Un conjunto amplio y heterogéneo de fuerzas políticas, a través de luchas y movilizaciones que se despliegan en el mundo entero, luego de que se ha profundizado la crisis del neoliberalismo, interpelan de manera frontal y con variados niveles de eficacia, la despiadada lógica de un sistema que de forma abierta y desbocada, a través de la “totalización totalitaria del automatismo

16 Véase Kozlarek, Oliver (coord.). *De la Teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires: Biblos, 2007, 171 pp.

de mercado”, se resiste a reconocer “la utilidad de cuestionar el principio de utilidad”.¹⁷

La práctica política de resistencia e insubordinación por parte de los de abajo pareciera estar manifestando la posibilidad de apertura de un “nuevo siglo histórico”. Sin embargo, como bien se desprende del hecho de interpretar y reconocer en el capitalismo (mundial), que no solo en el capital (en general), un complejo proceso que envuelve una amplia amalgama de intereses y relaciones sociales, cuya dinámica se expresa en la profundización, superación y creación de contradicciones, esto no ocurre por decreto. Como bien diría el filósofo húngaro Geörgy Lukács,¹⁸ en este “complejo de complejos” que hace al capitalismo, las perspectivas de cambio y emancipación social no suelen imponerse de manera automática tienen, por el contrario, que atenerse a su condición histórica, a la dialéctica viva de sus antagonismos.

Si el ámbito de posibilidad de construcción histórica por parte de las fuerzas impugnadoras del orden (el Sur global), había recolocado en su justa dimensión la apertura de futuro, muy distinto es el proyecto en el cual se han embarcado los de arriba, aquellos que viven del control y explotación del trabajo (en cuyo seno conviven las grandes corporaciones multinacionales, los Estados desde los cuales se impulsan globalmente, las organizaciones supra-nacionales, FMI, World Bank, OMC, el complejo militar-industrial, y lo que queda de las burguesías periféricas y los Estados periferizados, funcionales al proyecto del Norte global y que, por ello, conforman el Sur-imperial).¹⁹

El conjunto conformado por aquellos explotadores internos y externos, sin embargo, no parece ceder en su “acumulación inter-

17 Véase Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA, 2003, 524 pp.

18 Véase Lukács, Geörgy. *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal, 2007, 219 pp.

19 Acerca de la utilización de esta representación cartográfica de las fuerzas que disputan la regulación o emancipación del sistema, véase Boaventura de Sousa Santos. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México: CLACSO-Siglo XXI, 2009, 368 pp.

minable de capital”. La condicionalidad de las medidas económicas, desde los planos financiero y comercial, tan eficaz en el momento de auge del neoliberalismo ha sido puesta en serio cuestionamiento luego del inicio de su crisis. Por tal razón, el proyecto de dominación, explotación y apropiación, pareciera estar desplazando su condicionalidad hacia un plano político, militar y territorial, recobrando su mayúscula importancia tanto la apropiación y expropiación de la riqueza social y pública ya existente, como el adueñamiento y la conversión en mercancías y derechos de propiedad de los recursos naturales, estratégicos, genéticos y culturales.

Envuelto como está el neoliberalismo en una crisis de su dominación político-económica, parece encaminar no sólo al sistema en su conjunto sino a la civilización en cuanto tal a la resolución de sus contradicciones en el más profundo plano de su conflictividad, en la devastación material de las fuerzas productivas y en los umbrales de una “guerra de destrucción masiva” y global, capaz de desvalorizar el sobrante de capital o de darle cabida a porciones del mismo (aquellas en que encarnan las fuerzas destructivas del sistema, en la forma de valores de uso destructivos que tienden a manifestar la propia sobreacumulación de capital, que no es ya, en exclusiva, de la forma valor), que de otro modo permanecerían inutilizadas, al no encontrar asidero productivo con niveles aceptables de rendimiento.

La gran riqueza del momento histórico en que nos encontramos consiste en que desde fines del siglo pasado, mediados de los años noventa, desde el levantamiento zapatista y las luchas contra el neoliberalismo globalizado (hoy abiertamente expuesto a una crisis de proporciones históricas), desde el amanecer del tercer milenio histórico, pareciera que el tiempo de derrota está concluyendo y “la resistencia mundial ya comenzada implica, o puede implicar, la reconstitución de otro horizonte de futuro [que demandará] la exploración, por incipiente que pudiera ser, necesaria de todos modos, de un horizonte paralelo de conocimiento, de una racionalidad no-eurocéntrica, que pueda también ser parte del propio horizonte de futuro”.²⁰ En este contexto histórico, al

20 Véase Aníbal Quijano, *op. cit.*, p. 12 y Kozlarek, Oliver. *op. cit.*

pensamiento crítico, desde luego, también le tocará colocarse y participar en la ‘dialéctica de las alternativas’²¹ y no plantear como exclusiva alternativa la formulación de alternativas a la dialéctica,²² como es el caso, creemos, en Antonio Negri (con su énfasis en la “inmanencia absoluta”) y en John Holloway (con su énfasis en “la negatividad de la revolución”).

De la invisibilización a la visibilización

Afirma John Berger en un apretado escrito que titula “Unos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible”,²³ que “hoy abundan las imágenes y que nunca se habían representado y mirado tantas cosas”.²⁴ El autor británico recupera el modo en que un extraño marchante, que figura en dicho texto, durante sus sueños procesa una singular relación con las cosas (sin embargo, una vez despierto olvida tal proceder), y descubre el secreto de entrar en lo que está mirando en ese momento, y una vez dentro, logra “disponer del mejor modo posible su apariencia”.²⁵ Es en ello en lo que, sigue Berger, consiste el secreto “para introducirse en el objeto y reordenar su apariencia”,²⁶ valga decir, saber cómo se entra en las cosas guarda una importancia singular, dado que es cada vez más frecuente que “lo que de verdad existe ha de ser ignorado, suprimido o anulado”.²⁷

21 Véase Pablo González Casanova. “La dialéctica de las alternativas” en *Casa de las Américas*, vol. 62, n° 226, enero-marzo de 2002, pp. 3-13.

22 También en este campo está creciendo la bibliografía, por ejemplo: Royo, Simón. “Del materialismo histórico a la ontología hermenéutica: anomalías de la dialéctica ser-devenir” en *A parte rei. Revista de filosofía*, núm. 19, enero de 2002, 39 pp.; Therborn, Göran. “Después de la dialéctica” en *New Left Review*, núm. 43, marzo-abril de 2007, pp. 59-106; Ripalda, José María. *Los límites de la dialéctica*. Madrid: Trotta, 2005, 264 pp.

23 Berger, John. “Unos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible” en *El tamaño de una bolsa*. Buenos Aires: Taurus, 2004.

24 *Ibid.* p. 17.

25 *Ibid.* p. 19.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.* p. 28.

Cada vez es más común que el sujeto en su pensar-hacer, en su auto-conocimiento, se coloque unas anteojeras que, extrañamente, lo que hacen es imposibilitarnos la visión, encubrirnos, hacernos borroso lo que de posible hay en la historia, y que por ello reposa en la noche de las posibilidades, según se desprende del análisis de Ernst Bloch.²⁸ Algunos llaman a ese eficaz dispositivo el “signo de los tiempos”, Gramsci lo entendió como una peculiar forma de colonizar el intelecto y afincar la hegemonía. Si esto es lo fáctico, el pensamiento del sociólogo portugués que nos ocupará más adelante es contra-fáctico: se ubica en las antípodas de “los lugares comunes” y ensaya, en algunas de sus obras, alternativas creadoras para pensar nuestro espacio-tiempo histórico.

Desde luego que hay muchas formas de producir invisibilidad, algunas de ellas residen en la propia condición engañosa de los objetos, esa seducción de las apariencias que impide traspasar en sus escondrijos más recónditos. Otras pueblan en las propias moradas del sujeto, e impiden que determinadas realidades encuadren en nuestro círculo de visión, unas más se esconden en los puntos ciegos de la mirada, se colocan por debajo del umbral de percepción –que, dicho sea de paso, no es sólo individual, oftálmico, sino cultural, histórico. Dirigir la mirada hacia fragmentos de la realidad que caen por fuera de nuestro campo de observación, plasma trazos, pinceladas, ensoñaciones (no sólo múltiples, plurales, alternativas, digamos también, críticas) acerca del tiempo, del espacio, de las espacialidades y las temporalidades, de los espacios-tiempos en que transcurre lo social, de los lugares por los que discurre la resistencia, de los espacios-tiempos en que opera la subversión, la emancipación, la liberación y permite dibujar, delinear, así sea en sus iniciales bocetos, la compleja trama de lo real que no se limita a lo dado, sino que resguarda un “excedente utópico”²⁹ en espera de activación, en cuanto “movimiento de la libertad contra su caricatura, el llamado destino”.³⁰

28 Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta, 2004, Tomo I, 515 pp.

29 Bloch, Ernst. *El principio esperanza*, *op. cit.* p. 190.

30 Bloch, Ernst. *El principio esperanza*, *op. cit.* p. 241.

Por eso mismo, como afirma Ernst Bloch, en uno de los breves fragmentos que componen su libro *Huellas*,³¹ se requiere “ir más allá de nuestra capacidad de visión”, ampliar, pues, nuestro horizonte de visibilidad o, si se prefiere, superar las limitaciones ópticas no sólo del sujeto, también de las colectividades, urge hacer visible lo invisible, pensable lo impensable, presente lo ausente, pues como afirma John Berger, “intentar pintar hoy lo que de verdad existe es un acto de resistencia generador de esperanza”.³² También desde el ángulo artístico, como espacio privilegiado de la creación, se expresará el fenomenólogo francés Michel Henry para quien la pintura abstracta (ocupándose con detenimiento de Kandinsky),³³ consigue no representar el mundo de los objetos, sino la propia vida interior de los sujetos, logra mostrar, “ver lo invisible”.³⁴

Esta restricción de lo visual y la resistencia a ella como recuperación de otras visualidades, como visibilización de alternativas es recuperada desde otras tradiciones teóricas y políticas. En Boaventura de Sousa Santos estará presente cuando éste se pronuncie por el pasaje de “una epistemología de la ceguera a una epistemología de la visión”,³⁵ que subvierte los regímenes de representación y relevancia y logra hacer visibles conocimientos y agentes que de otro modo permanecerían ausentes. Desde una perspectiva más cercana a las posiciones libertarias o autonomistas, Paul Valéry

31 Bloch, Ernst. *Huellas*, Madrid: Tecnos-Alianza, 2005, 179 pp.

32 Berger, John. *op. cit.* p. 28.

33 Henry, Michel. *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*. Madrid: Siruela, 2008 [1988], 170 pp.

34 Puede ser inscrita tal aseveración de Michel Henry en la propia disputa de “regímenes escópicos” que corresponde, según el argumento de Martin Jay, a una disputa que trata de restringir lo visual a su forma hegemónica durante la modernidad: el “perspectivismo cartesiano”. Véase Jay, Martin. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 2003, en especial el capítulo 9. Regímenes escópicos de la modernidad. Y, del mismo autor, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal, 2007, 448 pp.

35 De Sousa Santos, Boaventura. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, vol. 1. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática, Bilbao: Desclée, 2003, pp. 257-290.

define justamente al “anarquista” como aquel “observador que ve lo que ve y no lo que es costumbre que se vea. Y razona sobre ello”³⁶, con lo cual, de algún modo, indica tal cometido de visibilización si bien lo recupera de manera inmanente, sin necesidad de romper la cualidad mediatizadora que opera en la base de reproducción del orden social vigente. Marx hace referencia, justamente, a dicho proceso mediatizador y lo califica como “fetichismo de la mercancía”.

La palabra fetiche procede del idioma portugués (y da cuenta del choque del mundo cristiano-burgués con las sociedades pre-capitalistas, en este caso las africanas, por obra de la potencia marítima peninsular que se embarca a mediados del siglo XV a los viajes ultramarinos) y etimológicamente deriva del latín *facticium*, que a su vez viene de *facere*, por lo que refiere al hacer, al obrar, si bien su sentido manifiesta el poder-de-la-obra, de tal modo que el portugués *fetiço* viene a manifestar una especie de encantamiento (en este caso, un proceso mágico de control a través de un determinado objeto al que se le otorgan poderes supra-naturales), en momentos en que el mundo europeo desarrolla de manera exacerbada un culto a la obra-abstracta del dinero. El fetichismo manifiesta el control de lo obrado, de lo hecho, sobre los productores, sobre los hacedores. En un trabajo no suficientemente recuperado *Las armas ideológicas de la muerte*,³⁷ Franz Hinkelammert, trabaja por primera ocasión, y con cierto detalle, dicho tema: “el objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales”.³⁸ Con el desarrollo de la forma valor, sobre la base de la producción mercantil, el carácter social del trabajo propio de los productores se revela como carácter objetivo inherente a los productos del trabajo, como propiedades sociales-naturales de dichas cosas-mercancías, es por ello que la mercancía manifiesta un carácter físico-metafísico, expresando propiedades sensibles y supra-sensibles. A través de

36 Valery, Paul. *Los principios de anarquía pura y aplicada*. Barcelona: Tusquets, 1987, p. 17.

37 Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme, 1978.

38 *Ibid.* p. 15.

este proceso “la relación social que media entre los productores y el trabajo global”³⁹ cobra la forma de “relación social entre los objetos, existente al margen de los productores”.⁴⁰ Sin embargo, “lo que adopta... la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos”.⁴¹ El carácter de fetiche de las mercancías tiene por origen la peculiar índole social del trabajo que las produce. Los objetos para el uso se convierten en mercancías porque son producto de trabajos privados e independientes unos de los otros (cuyo conjunto complejo es el trabajo social global). Los productores entran en contacto social hasta que intercambian, y es en dicho proceso que manifiestan sus vínculos o atributos específicamente sociales. Por tal motivo, a los productores “las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre cosas”.⁴²

La importancia de la teoría del fetichismo apuntaría a una toma de conciencia por parte del sujeto productivo, dicha autoconciencia derivaría de hacer visible (las relaciones sociales de las personas en sus trabajos) lo que es invisibilizado por la lógica mercantil (pues en la conciencia inmediata liberal dichas relaciones figuran como relaciones entre cosas). Marx utiliza una expresión inequívoca para destacar el tipo de articulación que se establece entre los sujetos propietarios privados / ciudadanos atomizados, y la totalidad social: “No lo saben, pero lo hacen”.⁴³ En un sentido muy coincidente se había referido en los Grundrisse de 1857 cuando explica que las determinaciones de la “verdadera universalidad del valor de cambio”,⁴⁴ esto es, del dinero (en cuanto

39 Marx, Karl. *El capital*, Tomo I. vol. I., México: Siglo XXI, p. 88.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*, p. 89.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*, p. 90.

44 Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI, 1982, 12ª ed., Tomo I, p. 160.

poder de disposición del trabajo de los otros), se desarrollan a través de una “ilusión sobre su naturaleza”,⁴⁵ confiriéndole “un significado realmente mágico, a espaldas de los individuos”.⁴⁶ La fuerza compulsiva de los colectivos, de las instituciones económicas y políticas que no se ven pero actúan a las espaldas de los individuos (esto es, por detrás de ellos, lejos de hacerlos conscientes del proceso) operando en el punto ciego que las invisibiliza, establece un orden a través del cual dos dispositivos tienden a establecerse como puntales del orden social vigente: el dinero-capital y el Estado-soberano. Avanzar, pues, en las formulaciones alternativas al predominio social del capital requiere esa toma de conciencia, requiere desarrollar la auto-conciencia crítica que rebasa la conciencia inmediata (liberal, fetichizada), y propicie la des-fetichización de los procesos sociales.

Una nota adicional se hace necesaria en cuanto a la visibilización de las alternativas, dado que dicha posibilidad reside en la propia capacidad de conciencia de las personas, de las colectividades. Así lo afirma Jacob Bronowski, de quien recuperamos el texto siguiente: “No podemos separar la especial importancia del aparato visual del hombre de su capacidad de imaginar que es única, de su capacidad de hacer planes y de llevar a cabo todas aquellas cosas que por lo general se incluye en esa expresión que todo lo abarca: “libre albedrío”. Cuando hablamos de libre albedrío, de voluntad libre, nos referimos en realidad a la visualización de alternativas y al acto de elegir entre éstas. En mi opinión –que no todo el mundo comparte– el problema central de la conciencia humana radica en su capacidad de imaginar”.⁴⁷

Un conocimiento alternativo de las alternativas

La noción de Teoría crítica que postula Boaventura de Sousa Santos queda suficientemente explícita en la siguiente expresión:

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 Bronowski, Jacob. *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*. Barcelona: Gedisa, 1993, p. 32.

“aquella ...[teoría]... que no reduce “la realidad” a lo que existe ...[sino que la concibe]... como un campo de posibilidades”.⁴⁸ La labor del crítico consistirá justamente en “definir y ponderar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado ... los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia ... hay alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe”.⁴⁹ El lugar de enunciación desde el que el pensar-hacer alternativo interpela a lo existente nos permite prefigurar no sólo una nueva cartografía de las resistencias sino que explica también la alta creatividad heurística de nuestro autor. Su *locus* no es clasista, ni geográfico, de género, étnico o culturalista, sino que pretende ubicarse en dichas dimensiones sin otorgarles un rol de exclusividad, pues su perspectiva epistemológica se sitúa en “el Sur Global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo”.⁵⁰

En el análisis que Santos ha consagrado al trabajo de Marx y de la tradición marxista, y al curso que ha seguido su legado a lo largo del siglo XX, sugiere ya, desde el propio título (en el que recupera una expresión inserta en el *Manifiesto del Partido Comunista*), el tipo de lectura que hará de ese discurso.⁵¹ El modo en que encara esta tarea nos parece de utilidad para caracterizar el pensamiento del sociólogo portugués, pues está entre uno de sus propósitos, justamente, la necesidad de arribar “hacia nuevos manifiestos”.⁵² Nuestro autor,

48 de Sousa Santos, Boaventura. “¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una Teoría crítica?” en página web de la revista *El viejo topo*, sección Otros documentos, p. 1.

49 *Ibid.*

50 de Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*, México: CLACSO-Siglo XXI, 2009, p. 182.

51 “Todo lo sólido se disuelve en el aire: ¿también el marxismo?” el cual figura como capítulo 2 del libro de Boaventura de Sousa Santos. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Bogotá, Ediciones UNIANDES-Siglo del Hombre editores, 1998, pp. 21-53.

52 Entre 1999 y 2002 de Sousa Santos dirigió un proyecto de investigación titulado “Reinventando la emancipación social: hacia nuevos manifiestos”.

sostiene que Marx interpreta la modernidad capitalista desde una *hermenéutica de la suspicacia* para leer la realidad existente, y desde una *hermenéutica de la adhesión* para “leer las señales del futuro”. No será arbitrario proceder del mismo modo en que Santos lo ha hecho con respecto a Marx para recuperar las líneas generales de su propio pensamiento, a la luz de interpretarlo en los dos niveles que se entrecruzan en una expresión no meramente paradójica, sino dialéctica. Es así que en términos de recobrar lo que Boaventura de Sousa Santos sostiene al respecto de las “alternativas del conocimiento”, lo haremos identificando las líneas en que se bosqueja tal *hermenéutica de la sospecha*, y cuando nos ocupemos de las propuestas que sugiere para el “conocimiento de las alternativas” lo haremos teniendo en mente una *hermenéutica del acompañamiento*.

Alternativas del conocimiento

La experiencia civilizatoria del occidente europeo, o con posterioridad, del hemisferio occidental, pretende establecer una distinción tajante entre mito (narrativa primigenia) y razón (saber racional, ordenado, organizado). Y lo hace sin reconocer que pretende universalizar el desarrollo de su cosmovisión, la cual parte de establecer una epistemología que escinde y separa: a la cultura de la naturaleza, al sujeto del objeto, a lo humano de lo salvaje, a lo civilizado de lo bárbaro, al conocimiento de la ignorancia. No se toma en cuenta el hecho de que el conocimiento (racional) no consiste en la superación de la ignorancia, sino que todo conocimiento es también creación de ignorancia. Sostener una forma de conocimiento como exclusiva, como única, significa la prescindencia, la ignorancia de otros tipos de saber.⁵³

La escisión entre sujeto y objeto es un elemento nodal en la construcción del pensamiento moderno, y se incrusta en las diversas formas en que el sujeto cognoscente se relaciona con lo

53 de Sousa Santos, Boaventura. “¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una Teoría crítica?” en página web de la revista *El viejo topo*, sección Otros documentos, pp. 3-10.

que aparece en su exterior, con el ser de las cosas, con la multiplicidad de fenómenos.

Este paradigma de la racionalidad científica rigió durante tres siglos y se consolidó luego de la revolución científica del siglo XVII. Sin embargo, aunque parecía tan sólido también parece desvanecerse en el aire y lo viene haciendo desde, cuando menos, la segunda mitad del siglo XX, en que parece estar siendo sustituido.

Boaventura de Sousa Santos se viene pronunciando acerca de este proceso de cambio o transición paradigmática en la racionalidad científica desde mediados de los años ochenta. En primer lugar, señala las líneas en que identifica los rasgos de la crisis del paradigma dominante de la ciencia moderna. Cuya base sitúa en la preponderancia de polaridades binarias o dicotómicas (sujeto-objeto, mente-materia, naturaleza-sociedad, ciencias-humanidades, etc.), separaciones en que se plasma la ruptura con el sentido común.⁵⁴ En segundo lugar, se pronuncia acerca del rumbo que parece estar siguiendo su transición, y que a falta de mejor nomenclatura califica, en su momento, como ciencia posmoderna.⁵⁵

Desde la perspectiva de lo que, en su momento, Boaventura de Sousa Santos llamó el paradigma de la ciencia posmoderna este tipo de cuestiones tenían por consecuencia una prioridad epistemológica de las ciencias sociales en relación con las ciencias naturales, y ello por varias razones.

La hermenéutica de la suspicacia desde la que se lee este proceso de transición en el seno del paradigma dominante no se detiene, como es el caso es otras interpretaciones, en señalar un *principio de precaución*,⁵⁶ o un *principio de responsabilidad*,⁵⁷ o una *ética*

54 Véase “Un discurso sobre las ciencias” que figura como capítulo 1 en De Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*, México: CLACSO-Siglo XXI, 2009.

55 Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a una ciencia posmoderna*. Caracas, CIPOST-FACES-UCV, 1996.

56 Véase Funtowicz, Silvio O. y Jerome R. Ravetz. *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente*. Barcelona: Icaria, 2000, 109 pp.

57 Véase Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 2004, 2a. ed., 398 pp.

de la discrepancia prometéica y la probabilidad de la catástrofe,⁵⁸ va más allá al señalar, en sus iniciales trabajos, el predominio epistemológico de la ciencia social, e incluso desde sus formulaciones es posible confrontar a ese otro tipo de éticas, y hacerlo desde una muy explícita posición política. Boaventura de Sousa Santos defiende, en sus obras más recientes, una *idea de prudencia* en tanto facultad para el interconocimiento (aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo), ésta se esgrime por la necesidad de reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo y como un paso en firme hacia la justicia cognitiva. Solo de este modo será posible arribar a una genuina democracia social global en la que exista reconocimiento de la multiplicidad de prácticas y experiencias sociales del mundo. No habrá democracia social global si no hay democracia entre las formas del saber.

Hasta ahora ha predominado la forma occidental de entender el mundo, de comprenderlo y dominarlo erigiendo a la racionalidad científica como el criterio de demarcación entre lo que es válido como conocimiento y lo que no lo es y que, en tal sentido, es desperdiciado como experiencia y práctica social. La herramienta heurística desde la que se efectúa esta recuperación de la experiencia y práctica social que está siendo desperdiciada, ignorada, declarada como no-existente por la “razón indolente”, parte de un *principio ecológico*. Nuestro autor entiende por ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas”.⁵⁹ En el caso que nos ocupa, el sociólogo portugués “confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología

58 Véase Anders, Günders. “Tesis para la era atómica” en *Prometeo. Cuadernos de teoría de la técnica*. núm. 2, diciembre de 1975, traducción de Eduardo Saxe-Fernández; Anders, Günders. “Reflexiones sobre la bomba H” en Fromm, Erich *et al.* *La soledad del hombre*. Caracas, Monte Ávila, 1974, pp. 223-239 y, por último, Anders, Günders. *Filosofía de la situación*. Madrid: La Catarata, 2007, 165 pp.

59 de Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*, México: CLACSO-Siglo XXI, 2009, nota al pie 19, p. 113.

de los saberes”.⁶⁰ En la ecología de los saberes, asimilada como contra-epistemología, “la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida. Éste podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco”.⁶¹ El criterio hasta ahora dominante establece un punto de partida (la ignorancia), y un punto de llegada (lo que se conoce), trayectoria que se efectúa con preeminencia a través de la ciencia, del método científico; hoy se comienza a reconocer que el conocimiento genera también ignorancia (así sea en la forma de olvido, de arrumbamiento, de invisibilización) de prácticas y formas de saber no propias de la cultura occidental hegemónica, pero que permiten formas de intervención en las lógicas sociales igual de legítimas, y en ocasiones, más propicias para la situación de crisis en que se encuentran envueltas nuestras sociedades.

Conocimiento de las alternativas

En su alocución de despedida académica, y que tuvo por tema la relación entre Kant y Marx, el filósofo alemán Oskar Negt sostiene una proposición que podemos suscribir para los objetivos de este apartado. Afirma Negt que “en tiempos de revoluciones epocales de la sociedad la cuestión de la relación entre ser y deber pasa casi automáticamente a un primer plano; todos los espíritus abiertos andan ocupados en cómo debe ser el mundo y en cómo es posible transformar el deplorable estado en el que se encuentra el presente”.⁶² Y es que, en efecto, tal parece ser la condición que manifiesta el mundo actual y que, entre otras situaciones involucre: el retorno de lo teológico-político en la filosofía política contemporánea a propósito de la relación entre el sujeto y la ley,⁶³

60 *Ibid.*, p. 182.

61 *Ibid.*, p. 114.

62 Negt, Oskar. *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*. Madrid: Trotta, p. 52.

63 Polémica que se ha desarrollado a propósito de Pablo de Tarso (en cuyos debates se encuentran involucrados G. Agamben, A. Badiou, S. Zizek, J.

los llamados para la conformación de una nueva internacional,⁶⁴ el Foro Mundial de Alternativas (FMA),⁶⁵ los encuentros por la humanidad y contra el neoliberalismo,⁶⁶ las distintas ediciones del Foro Social Mundial, y el despliegue de un nuevo momento constitutivo en el cono sur de América Latina. En los últimos años, el autor del que nos hemos venido ocupando ha estado involucrado, con un rol protagónico, en esta amplia gama del pensar-hacer alternativo.

En el caso del apartado anterior, el concepto central al que nuestro autor arriba, y que con provecho heurístico despliega en el debate epistemológico, es el de “ecología de los saberes”. A nuestro juicio, en dicha herramienta conceptual se plasma la “hermenéutica de la suspicacia” desde la que se lee la transición de paradigmas en el terreno de lo cognitivo. Sin embargo, la interpretación de Santos no reduce el proceso a una transición exclusivamente epistemológica en las estructuras del saber, ubica ésta en las líneas generales de una transición que ocurre en los dominios de lo social y lo político.

En el plano en que nos ubicamos, esto es, en el de la transición social y política del proyecto sociocultural de la modernidad, nuestra estrategia de lectura consistirá en ver el modo en que nuestro autor despliega una especie de “hermenéutica de la adhesión”, en relación con el caleidoscopio de prácticas alternativas. En su pensar-hacer, Boaventura de Sousa Santos viene ejercitando en los últimos años, una labor de recuperación de las prácticas sociales alternativas al orden vigente (y que manifiestan niveles diferenciados de emergencia y consolidación), cuyo significado es el de una “globalización contrahegémica”. En este terreno, los

Taubes, o desde perspectivas de-coloniales, A. Moreiras y E. Dussel), el evangelio de San Juan (F. Hinkelammert o M. Henry), Francisco de Asís (A. Negri y M. Hardt, o desde perspectivas de-coloniales, S. Castro-Gómez), el Libro de Job (A. Negri y M. Revelli) o el tiempo mesiánico (multitud de autores).

64 Suscrito, entre otros, por Samir Amin y Michael Löwy.

65 Promovido por Samir Amin y François Houtart, Presidente y Secretario Ejecutivo del FMA.

66 En varias ocasiones convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en Chiapas, México.

conceptos centrales serán, en nuestra opinión, los de “sociología de las ausencias”, “sociología de las emergencias” y el “principio de traducción” intercultural; que junto a la “ecología de los saberes”, completan el marco de lo que nuestro autor propone como “una epistemología del Sur”.

Vivimos un momento de crisis de la modernidad, una de cuyas expresiones es la emergencia de situaciones que reclaman el diálogo entre culturas (para lo cual, nuestro autor propone la noción de hermenéutica diatópica,⁶⁷ entendida como la interpretación de preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas, saberes o agentes) y la consideración de nuestras sociedades como constitutivamente pluriétnicas y multisociales. Por ello, las soluciones modernas que podrían girar en torno al mercado, al estado o a modelos de planificación y desarrollo se revelan incompletas e ineficaces y se hace necesario una toma de conciencia respecto a niveles y modalidades de lo social más complejas y amplias.

En analogía a la posibilidad que se abre con la consideración de niveles diversos a los del Estado (sin ignorar los problemas que en esta dimensión se involucran), puede procederse con respecto al tema del desarrollo, que en las sociedades periféricas cumplió la misma función que el discurso del progreso en el sistema mundo moderno. Cuando se habla de alternativas no debe entenderse, como ha sido lo usual, solo un llamado a “pensar alternativas al desarrollo” sino más bien en una interpelación que tenga por fin desarrollar un “conocimiento alternativo de las alternativas” que parta del reconocimiento de que a la modalidad de reproducción

67 Esta categoría, de alto significado para el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, tiene sus referentes en el planteo del filósofo barcelonés Raimon Panikkar, altamente interesado en el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente, quien justamente a través del señalamiento del problema de los *topoi* y de la isotopía y la distopía, recurre al concepto de *hermenéutica diatópica* como un valioso recurso heurístico. Panikkar se pronuncia también por una hermenéutica morfológica y una hermenéutica diacrónica que juntos comportan “tres momentos kairológicos... interconectados de superar la distancia epistemológica y por lo tanto el aislamiento humano”. Panikkar, Raimon. “Introducción” [1977] en *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona: Herder, 2007, p. 32.

del orden social del capital se le opone un espectro amplio de modalidades de resistencia y oposición, por el propio hecho de que es multiforme y variado el agravio social al que nos enfrentamos y ya no es posible pensar en una sola modalidad de discurso emancipador. No se dispone de una teoría general de la emancipación humana como era el caso con el discurso crítico que la propia modernidad occidental erigió, pero sí puede disponerse de una teoría general que ilumine acerca de esa imposibilidad.

La pluriescalaridad en que discurre la *praxis* social no debe impedirnos el distinguir sus ámbitos pero tampoco debe orillarnos a una atención exclusiva en alguno de ellos: Nivel global (concentrándose en los problemas estructurales del sistema mundo, la crisis y sustitución hegemónica), nivel del Estado nacional (concentrándose en los temas del Estado o la toma del poder), nivel local (ocupándose de asuntos regionales o de dimensión micro y de prácticas muy localizadas). También el tema de la multitemporalidad (tiempo de larga duración, de las coyunturas y los acontecimientos, dinámicas de no linealidad y cíclicas, etc.) exige estrategias similares. Tanto en la pluriescalaridad como en la multitemporalidad lo alternativo, y por ello será definido como tal, tratará de incidir sobre lo social visibilizándolo y transformándolo desde la perspectiva de los oprimidos. La consideración de unidades de análisis más complejas (que vayan más allá de la del Estado nacional, que fue la privilegiada por la modernidad) permite sacar esta discusión de los límites estructurales y superestructurales en que ha terminado por ser encasillada. No se avanza demasiado, sin embargo, con sólo señalar el conjunto de mayores entresijos que se envuelven en una consideración amplia, dinámica y compleja de la dialéctica entre ruptura y periodo, entre sistema y actores, entre totalidades y partes, entre realidades macro y micro. En muchos casos, cada una de estas polaridades terminan por reducirse a un contraste, ya suficientemente trabajado por la tradición sociológica, entre estructura y acción; tal vez sea más conveniente radicalizar tal dicotomía colocándola en los términos en que sugiere de Sousa Santos: el paso de la acción conformista hacia la acción rebelde, revelando para ello posibilidades alternativas teóricas y prácticas

que, hasta el momento, han tendido a ser invisibilizadas. La sociología de las ausencias persigue el fin de señalar el modo en que la dinámica social descansa en un conjunto de “lógicas de producción de no existencia”. Para visibilizar lo que el orden dominante tiende a invisibilizar nuestro autor sugiere una sociología de las emergencias para lo cual se pronuncia por recuperar “las cinco ecologías” (de los saberes, de temporalidades, de reconocimientos, de escalas de pensamiento y acción y, finalmente, de productividades) que se le oponen a tal producción de inexistencia.⁶⁸

Pero no a ello se limita el problema, la propia recuperación de las distintas manifestaciones en que lo alternativo se despliega nos permite colocarnos creativamente ante una aparente disyuntiva del discurso crítico. En términos generales, podemos afirmar que al predominio del orden social aún dominante se han prefigurado dos oposiciones, cada una de ellas esgrimida por auténticos colosos del pensamiento social. La una oponiendo a lo presente la riqueza de lo posible, entendido como el todavía no-ser, nos referimos por supuesto a Ernst Bloch y su principio esperanza.⁶⁹ La otra postura sería, por supuesto, la de Walter Benjamín quien opone a la visión (o representación) iluminista del progreso el peso de la memoria y de los momentos mesiánicos, es decir, la recuperación de la historia

68 Véase “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias” que figura como capítulo 3 de Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México: CLACSO-Siglo XXI, 2009.

69 Bloch, Ernst. *El principio esperanza*, Tomo I. Madrid: Trotta, 2004. Bloch nos invita a recuperar la “dimensión profunda de la reacción contra lo que no debiera ser, entendida como movilización de las contradicciones que se dan en lo que no debiera ser, a fin de socavar y derribar esto último” (*Ibid.*: 186). Es en ese ánimo que, creemos, ubica en su carácter de “atractor” a la función utópica, al excedente espiritual y cultural, que hace su aparición en las “primaveras de los pueblos”. Pero incluso en Marx se vislumbra tal actitud, en afirmaciones como la siguiente: “si la sociedad tal cual es no contuviera, ocultas, las condiciones materiales de producción y de circulación para una sociedad sin clases, todas las tentativas de hacerla estallar serían otras tantas quijotadas”. Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI, 1982, 12ª ed., Tomo I, p. 87.

desde el lado de las víctimas y, desde luego, de las víctimas pasadas y de la memoria histórica de las gestas pasadas que alimentan las reivindicaciones de los que luchan actualmente.⁷⁰ Y ello por la simple razón que apunta Walter Benjamin “la clase que lucha, que está sometida, es el sujeto del conocimiento histórico [...] la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de las generaciones vencidas”.⁷¹ Según el argumento de este autor, tanto la socialdemocracia como el socialismo histórico asignaron a la clase obrera el papel de “redentora de generaciones futuras”⁷² y con ello amputaron los nervios de su mayor fuerza, al desaprender que “tanto el odio como la voluntad de sacrificio [...] se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”.⁷³ Pues bien, no es necesario en este plano forzar a una disyunción extrema, es posible avanzar como lo sugiere Santos en una perspectiva guiada por un principio de traducción en el que la emancipación social y la alternativa se despliegue hasta en ese ámbito al modo de una dialéctica creativa del mestizaje, recuperando el valor de uso del entrecruzamiento, lo no colonial de las zonas de contacto, lo sinérgico de los “pensamientos fronterizos”.

La crisis del programa sociocultural y político de la modernidad se caracterizaría por ser una situación en la que a problemas modernos no es posible oponer soluciones modernas. El proyecto de la modernidad occidental, para nuestro autor, se funda en una tensión dinámica entre el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación, su crisis consiste en el modo en el que el segundo (la emancipación) tiende a ser colonizado por el primero (la

70 Por esta razón, habría que decir con Walter Benjamin que, tanto en la realidad como en el conocimiento, “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, ‘tiempo-ahora’”. Benjamin, Walter. “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994, pp. 188 y 190.

71 *Ibid.*, p. 186.

72 *Ibid.*

73 *Ibid.*

regulación). Si esto rige para las sociedades desarrolladas, para los estados periferizados tal proyecto se fincó en un despliegue cuya modalidad privilegiada fue la de un paradigma de apropiación-violencia (esto es, cuya característica fundamental se sostiene en la colonialidad de sus distintas relaciones). El grado de magnitud de la crisis por la que atravesamos, y que por ello algunos analistas han dado en calificar como civilizatoria, se vislumbra en el proceso de sustitución, en las propias sociedades centrales, del modelo de regulación-emancipación por el de apropiación-violencia. La identificación de los rasgos de dicha transición socio-política del paradigma moderno es efectuada, por parte de Boaventura de Sousa Santos, a través de una estrategia de análisis que manifiesta una mudanza de posición, y que en una apretada síntesis podemos resumir en los siguientes términos: Ni posmodernismo (celebratorio), ni poscolonialismo (discursivo), antes bien la proposición de un pensamiento posabismal.

El posmodernismo celebratorio, en su rechazo del paradigma moderno, reniega también del discurso crítico que la modernidad (occidental) había creado y de las grandes narrativas emancipatorias que propició, por ello, el distanciamiento que nuestro autor promueve se afinca, en su momento, en un posmodernismo de oposición. Hoy, esta opción, para el propio Santos se revela insuficiente y le exige distanciarse también de las versiones dominantes del poscolonialismo y pronunciarse por un “poscolonialismo de oposición”. La naturaleza intrínseca de ambos distanciamientos lleva a nuestro autor a formular una alternativa que si bien no promueve una nueva teoría general de la emancipación, sí se pronuncia por una “teoría general de la imposibilidad de una teoría general”. La ampliación en la escala del razonamiento y la perspectiva desde la que se enuncia críticamente conducen a nuestro autor, en sus trabajos más recientes, a proponer una epistemología del Sur que tenga por base las siguientes orientaciones: “aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur”.⁷⁴ En este aspecto

74 de Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*, México, CLACSO-Siglo XXI, 2009, p. 287.

el planteo de Boaventura de Sousa Santos remite, poderosamente, a lo ya señalado, en su momento, en un tono literario por el llamado “poeta de los heterónimos”.⁷⁵

Como ya se aprecia, en este sucinto recorrido, el de Boaventura de Sousa Santos es un caso muy ilustrativo de un autor que ha ampliado, de manera significativa, tanto en la teoría como en la práctica, sus territorios de interés, su propio horizonte de visibilidad. Sus reflexiones avanzan desde una comprensión crítica y alternativa del derecho hasta una comprensión pluridimensional, transdisciplinaria e intercultural del paradigma de la modernidad y de las señales que parecen estar marcando su transición. Dicha ampliación en las pretensiones de análisis del sociólogo portugués se expresa en una serie de trabajos en que se analizan las características de los procesos actuales de emancipación social, y la forma en la que se encuadra su análisis señala el reconocimiento de su pluralidad, que no relativismo, y de su necesaria traducción.

Su interés por el pensar/hacer alternativo se vio expresado en el proyecto internacional, “La reinención de la emancipación social”.⁷⁶ Para el caso que nos ocupa, en términos de la producción

75 Afirma Fernando Pessoa en una de sus obras más significativas: “Sentí en sueños mi liberación, como si mares del Sur me hubiesen ofrecido islas maravillosas aún no descubiertas. Sería entonces el reposo, el arte consumado, la realización intelectual de mi ser” en *Libro del desasosiego*. Buenos Aires: Emecé, 2005, 7a. ed., p. 53.

76 Que involucró a 69 investigadores de 6 países: África del Sur, Brasil, Colombia, India, Mozambique y Portugal, y que ha producido un total de seis volúmenes editados en varios idiomas. En español ya se conoce *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México: FCE, 2006, 591 pp. Completan el conjunto de la serie los siguientes libros: de Sousa Santos, Boaventura (ed.). *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*, 2003, Porto, Afrontamento; *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo cultural*, 2004, Porto, Afrontamento; *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, 2004, Porto, Afrontamento; *Trabalhar o mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operario*. 2004, Porto, Afrontamento; *As vozes do mundo*. Porto, Edições Afrontamento, 2008. También aquí, nuestro autor despliega una forma de trabajo que es cada vez menos habitual, envuelto como está el medio académico de una lógica competitiva y cosificada. Es así que cada volumen

de alternativas o de las alternativas a la producción resulta de suma utilidad referir al volumen dos de dicha colección de trabajos.⁷⁷ De la introducción al volumen⁷⁸ será provechoso extraer cuando menos las siguientes ideas que sirven al propósito de este ensayo: Desprendernos de la visión que pliega lo alternativo a lo subalterno del orden o lo normalizado, lo alternativo deberá defenderse en sí mismo y no en condición de subordinado; deberá también procurarse eludir todo énfasis de exclusividad en “lo local” pues tiende a reificar dicha espacialidad de la acción, y a desligarla de las articulaciones complejas con relación a fenómenos y movimientos regionales, nacionales y globales, en que tal lógica se desenvuelve; por último, y no menos importante, es necesario avanzar en la proposición de alternativas, visibilizarlas, no lapidarlas desde una retórica de la insuficiencia anti-sistémica que anula su factibilidad y erosiona la propia posibilidad de hacer política. En ocasiones, y desde movimientos y teorizaciones de pretensión anti-sistémica, predomina una “hermenéutica escéptica” con relación a la proposición de alternativas, cuando puede ser más productivo encararlas desde una “hermenéutica del surgimiento”, que las coloque en un plano de evaluación cuyo rasero sea su capacidad de dificultar el predominio social del principio de la valorización del valor. Existe otra dimensión que habrá que recuperar con relación a las alternativas: éstas lo son porque desarrollan procesos de construcción social no porque el observador, analista, que las mira las dictamina como tales. Es necesario que el analista político se despoje de tal arrogancia, lo alternativo lo es porque despliega procesos de construcción social no porque corresponde a un esquema conceptual apriorístico de quien las califique como tales.

de la colección cuenta con una coordinación colectiva y es precedido por un sendo escrito introductorio que avanza los conceptos o categorías que procuran un novedoso conocimiento de la cuestión.

77 de Sousa Santos, Boaventura (ed). *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*, 2003.

78 Existe versión en castellano: de Sousa Santos, Boaventura y César Rodríguez. “Para ampliar el canon de la producción” en de Sousa Santos, Boaventura *et al.*, *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal*, Ministerio para la Economía Popular, Caracas, 2006, pp. 130-201.

Otras dimensiones apuntan a lo problemático de esta cuestión. Si la construcción de alternativas ya no cuenta con una teoría unificadora o que sea aceptada por quienes del proceso participan, se hace viable sugerir incursiones alternativas en la propia lectura del proceso. Es así que en cuanto a la política alternativa o a las alternativas de política, podemos señalar cuando menos tres variantes susceptibles de discusión: al conjunto multidimensional de prácticas de resistencia y dominación (sean caracterizadas las primeras como reivindicaciones, demandas, o necesidades no satisfechas, y las segundas como agravios, opresiones, o no reconocimientos) se sugieren formas de actuación, en que operaría un pasaje de la reivindicación particular a su conversión en reivindicación hegemónica universal, puesto que, en un momento determinado, una reivindicación singular asume un *carácter monológico* equivalencial y ocupa el lugar del significante vacío –es ésta la propuesta de Ernesto Laclau. Desde la perspectiva del autor que nos ocupa, no se puede alcanzar una dimensión hegemónica en la lucha de los de abajo, por lo cual, se hace necesaria para Boaventura de Sousa Santos, una *estrategia dialógica* de quienes resisten, una *política de traducción*. Por otro lado, desde lo que se ha calificado como una “política de la liberación” se sugiere una estrategia de actuación que encare la cuestión a través de propiciar la construcción de un *hegemón analógico*, esto es, desde una propuesta de pretensión de hegemonía entre los de abajo, que consiste en que los movimientos van incorporando las demandas de los otros movimientos en la propia, puesto que, en cada uno de ellos, lo que está en juego es un problema de necesidades y voluntad de vida –es ésta la propuesta de Enrique Dussel.⁷⁹

Como se aprecia, la dialéctica de las alternativas se abre en un abanico algo más complejo que lo habitual (monológico, dialógico, analógico) que corresponde a la propia condición polimórfica de los que luchan y resisten. Sirvan, pues, estas páginas como un inicial acercamiento al tema y al sociólogo portugués.

79 Dussel, Enrique. *20 Tesis de política*, México: Siglo XXI-CREFAL, 2006, pp. 87-93.

3. Para una vindicación del luddismo¹

¿Sabes para qué sirven estas máquinas?[...] Su tarea es acabar con todos nosotros [...] En la llanura, los pobres no tenían más remedio que trabajar para los ricos. Por sí mismos los pobres, trabajando sólo por dinero, carecían de la energía y del coraje para producir suficiente riqueza. Y aquí es donde entraron las máquinas hace ya tiempo. Las máquinas hacen productivo el trabajo mecánico, y la riqueza que crean va a parar a los dueños de las máquinas.

John Berger

Armando Bartra, en la postdata de una de sus obras elaboradas en 2007,² afirma sin duda que el debate en el cual se inscribe su libro se presenta más urgente que cuando había comenzado su escritura. La obra se ofrece como más pertinente, dado que ha explotado de lleno y con consecuencias visibles y previsibles una crisis de proporciones históricas que ya moraba hacía rato en el seno del sistema. Si al final de la obra se apunta a las consecuencias que se estaban detectando con relación a los efectos de la crisis ecológica y el cambio climático, 2008 abrió con una crisis de dimensiones

-
- 1 Edición revisada de un trabajo publicado originalmente en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año VII, núms. 43 y 44, enero – abril de 2009, pp. 7-13.
 - 2 Bartra, Armando. *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. UAM-X, UACM, México: Ítaca, 2008, 213 pp.

mundiales en el sector alimentario y la producción de bienes primarios, y se cerró con caídas espectaculares en la bolsa, descalabros en los mercados de divisas, y el reconocimiento explícito de que se trata no de una crisis de sobre-financiamiento (o cuya esfera de actuación se circunscribe a la economía monetaria) sino que es una de sobre-producción y sobre-acumulación (o, con la terminología al uso, una que involucra a la economía real) cuyo impacto recesivo se expresa en caídas de la producción, la demanda efectiva y el cierre de fuentes de empleo.

Por obvias razones, las discusiones sobre la crisis que se circunscriben a una descripción empírico-morfológica de diversos indicadores o tendencias son propensas a ganar la primera plana de los diarios y las cápsulas informativas de los medios, sin embargo, tienden a limitar su énfasis a las diversas manifestaciones que presenta el fenómeno sin hurgar en sus características más profundas. El texto de Bartra tiene la virtud de conducir ese debate hacia la dimensión más honda de la “contradicción viva” que es el capital, y subrayar dónde se detectan sus verdaderos límites que operan al modo de antagonismo entre el autómatas maquinaico y las dos fuentes generadoras de riqueza en éste y cualquier modo de socialidad posible: la persona y su entorno ecológico.

El título del trabajo de Bartra podría precipitadamente conducirnos a encasillarlo dentro de una corriente de interpretación que relaciona justamente los problemas del capital y su crisis con la actualización de sus límites, o mejor, una corriente que mira la situación crítica del capitalismo desde sus límites; sin embargo, en trabajos como el de David Harvey, *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*, o el de Louis Gill, *Fundamentos y límites del capitalismo*, se percibe una cierta propensión a señalarlos en cuanto obstáculos a “la producción capitalista”. Más cercana a la perspectiva de nuestro autor es la aproximación de István Mészáros, que puede ser ubicado dentro de este grupo de analistas, sobre todo en el capítulo 5 de la primera parte de su monumental *Más allá del capital* que lleva por título “La activación de los límites absolutos del capital” y en la parte tres del mismo libro que se titula “La crisis estructural del sistema del capital”.

En un trabajo que fue publicado en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, el discípulo de Lukács se acerca más al esfuerzo de nuestro autor, cuando afirma:

“Los límites del capital no pueden continuar siendo conceptualizados como meros obstáculos materiales para un incremento mayor de la productividad y la riqueza social y, por tanto, como un *freno* al desarrollo, sino como un reto directo a la propia sobrevivencia de la humanidad; y, en otro sentido, los límites solo pueden volverse contra ese todopoderoso dominador del metabolismo social, no cuando sus intereses coincidan con el interés social general de incrementar las potencialidades de la producción genuina, sino sólo cuando el capital ya no sea capaz de asegurar, por más tiempo, las condiciones de autoproducción destructiva, lo cual provocaría la ruptura del metabolismo social... el capital está totalmente desprovisto de una medida y un esquema de orientación significativamente humanos... su tendencia interna hacia la autoexpansión es incompatible *a priori* con cualquier idea de restricciones o límites y desde luego con la posibilidad de autotranscenderse”.³

Mészáros distingue, pues, entre producción y auto-reproducción del capital; es esta última cuestión la que, en cierto sentido, también le preocupa a Bartra. A lo largo del texto se propone interpelar las diversas facetas a través de las cuales este “todopoderoso dominador del metabolismo social”⁴ desenvuelve sus potencialidades destructivas. Parte, al inicio, de mostrar la incapacidad histórica de los marxismos predominantes, hegemónicos del siglo XX para relacionarse con las “resistencias realmente existentes” que tendían a ser conceptualizadas como pervivencias del pasado, rémoras de situaciones ya superadas, extravagancias tropicales que no entraban en los calces de visiones que partían también de determinados *a priori*, fueran los de la proyectada

3 Mészáros, István. “La industria de la destrucción. Último camino del capitalismo” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXXII, nueva época, octubre-diciembre de 1986, núm. 126, pp. 156-157.

4 *Ibid.*, p. 157.

revolución mundial que sigue a la “crisis general del capitalismo” o los de la estrategia gradualista o de reformas crecientes que la socialdemocracia europea implementó y sigue implementando en su búsqueda por darle un rostro más humano al capitalismo.

Las oposiciones más creativas al capital no fueron implementadas desde el centro, sino desde sus márgenes, desde las periferias, desde las orillas, y con ello no sólo fracasó la expectativa de que la revolución ocurriese en Europa sino que lo hiciera al modo canónico del marxismo clásico, para el que tan bien equipado teóricamente estaba el llamado “marxismo occidental” con el énfasis puesto en la totalidad. Sin embargo, nos queda claro luego de la lectura de este libro que la totalidad capitalista es toda ella pretensión de totalidad, vocación avasalladora por constituirse en totalidad plena que, sin embargo, encuentra en el ser humano y en la naturaleza dos poderosos diques. Y no es que sólo haya exterioridad pre-existente, es que ella misma es recreada y creativa al propio tiempo.

La publicación de la que estamos dando cuenta nos invita, entonces, a encarar de nueva cuenta, el problema de la alteridad: En Bartra no hay un pronunciamiento por el mito de la “exterioridad bárbara”, incontaminada, puesta a salvo en su fortaleza vernácula, por el contrario, el modo en que encara el tema lo lleva a formular muy pertinentes precisiones desde un uso creativo de lo que resiste por fuera y por dentro del orden social vigente. Nuestro autor elabora una teorización desde los agraviados, desde los sufrientes, desde los que padecen tanto la explotación como la exclusión, desde la exteriorización permanente, desde el desdoblamiento y el entrecruzamiento de exteriorizaciones activas y dinámicas, nunca inertes o pasivas, desde las exterioridades relativas y absolutas, integradas y rechazadas por este monstruo de múltiples disfraces que es el capital, pues se trata de un sistema que funciona sobre la base de un insalvable antagonismo que opone “la uniformidad intrínseca a la mercantilización y la diversidad consustancial al hombre y la naturaleza”.

Marx caracterizó este proceso de sujeción de “la mano rebelde del trabajo” por el autómatas maquínico, en su juventud, como “la

dominación total de la materia muerta sobre los hombres”,⁵ y en su manuscrito de 1865-1866, con la metáfora del “sojuzgamiento del hombre de carne y hueso por el hombre de hierro”, y Bartra lleva a sus últimas consecuencias dicha alegoría pues le permite trazar en el período que va de fines del siglo XVII en adelante “la configuración material que adopta la polimorfa opresión capitalista”. Es así que su relato nos describe las sucesivas formas que adopta el monstruo; su análisis penetra en los entresijos del sistema para revelarnos su multiplicidad de rostros, sus formas adaptativas y sus proyectos totalizadores, sea en las formas de autómata fabril, megamáquina urbana (como le llama, por cierto, Lewis Mumford), autócrata político, poliédrico artificio y artefacto omnifágico que, sin embargo, no termina por aniquilar a su otro, a su exterioridad trascendente.

En este juego de fuerzas entre el poder del trabajo acumulado, muerto, sobre el trabajo vivo, sobre la actividad vital humana, se juega el futuro de nuestra especie. Y lo hace porque el modo en que discurre tal confrontación bajo la lógica del capitalismo es de naturaleza no simétrica. Lo que el afán de captura del trabajo vivo por el capital, del tiempo vivo que es la actualización de la actividad vital del ser humano en el proceso creativo de producción de valores para el uso o disfrute, expresa es la condición de aperidad del ente peculiar que puede alcanzar realidad, que no sólo está dado o arrojado en el mundo de los entes (que disponen de su mera existencia, cósmica) sino que puede tal ente (dotado de realidad) dar apertura de futuro al mundo completo de los entes-cosas, en la expresión misma de su actualización.

Sin embargo, bajo el orden social capitalista la potencialidad está atrapada o bloqueada por la existencia, se mantiene cautiva bajo el aprisionamiento de la cosa, del trabajo ya objetivado como poder del capital, como expresión del tiempo presente como tiempo en que la vida humana se le ofrenda al poder de la máquina. Por ello es que el discurso económico de Marx es una ética. Muy a pesar de este iluminador enfoque, el marxismo del

5 Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1984, undécima edición, p. 100.

siglo XX terminó por cercenar la mayor efectividad crítica que se trasluce en el concepto de trabajo vivo, y tendió a girar en torno sea del trabajo enajenado o del trabajo asalariado, y si este último es más restrictivo que el primero, el daño ya estaba hecho y de proporciones mayúsculas cuando se impuso, también, una visión restringida del proletariado, pues si no todo el trabajo vivo es asalariado menos aún todos los asalariados tienden a reconocerse en la lucha como proletarios.

Ni siquiera la salida que apela al salto dialéctico de una conciencia *en sí* a una *para sí* pudo saldar lo que se pierde luego de dichas orientaciones restrictivas, homogeneizantes, luego de esas vocaciones sacrificiales de todo aquello que no entraba en el *canon* (sea ello, la lucha de los pueblos, las etnias, los campesinos, las mujeres, etc.). Lo que sí corresponde a la lógica abstracta y uniformizante del ideario mercadócrata es el industrialismo (en lo cual, por cierto, coincidieron tanto el capitalismo occidental como lo que se anunció como su opuesto, y terminó por configurarse como su otra cara, el socialismo productivista y centralmente planificado). La gran industria pasa a conformar la arena natural de desenvolvimiento del régimen del gran dinero; por ello, resulta difícil que corresponda a su lógica tanto la diversidad constitutiva a la actividad vital humana, al trabajo vivo y sus creaciones, como la naturaleza, el campo, y las orillas agrestes, expuestas como están a no cumplir con la expectativa de rendimientos máximos e inversiones mínimas.

Pero a Bartra le interesa sobremanera caminar por la senda de lo que él califica como una “fenomenología de las resistencias”, y para ello se sirve de la historia y no de una filosofía de la historia, puede en esta última estar operando encubiertamente y de modo casi imperceptible otra figura que nos atrevemos a proponer a nuestro autor, y es que el marxismo hegemónico experimenta graves dificultades para relacionarse con lo diverso, y en parte porque ha sido colonizado, a un cierto nivel, por una suerte de, propongo: “logócrata euro-céntrico”, por medio del cual la Teoría crítica es poco crítica con respecto a su omisión para inmiscuirse en una interpelación más plural, de la propia modernidad.

En los estudios de Marx sobre el instrumento técnico, la máquina y el sistema de maquinaria integrado, así como de la subsunción de la ciencia y la tecnología a la lógica capitalista existe plena conciencia de que en este proceso no sólo se juega el arrebatado del saber obrero o su conversión en fuerza productiva del capital sino algo más importante aún, y es el orillamiento, el desplazamiento, la posibilidad de exclusión y la amenaza de la existencia para la capacidad viva de trabajo. No obstante ello, todavía se aprecia una visión que alimenta una certeza de que ello dependerá del uso capitalista de la máquina y no de una condición inherente que reside en el nuevo autómatas que se ha creado.

Tal parece que ante dicho proceso al que se ha dado vida, los críticos luddistas alcanzaron un mayor grado de conciencia, pues apuntaron desde un inicio correctamente en contra del abaratamiento de los trabajadores, e indicaron las connotaciones profundas e inherentes al *factum* tecnológico; su protesta fue dirigida al contenido material de la tecnología y la ciencia desarrollada por el capital y no sólo a su forma económica de utilización. Y es que, en efecto, con el autómatas se ha liberado código, fuerza, energía y composición pero también amenaza de quedar atrapado en su lógica que es la de, en cierto modo, autorreferencia e incontenibilidad,⁶ la de liberación también, pero, de la condicionalidad del medio, de la irremediabilidad del *dictum* temporal, de la flecha del tiempo, que en termodinámica quiere decir entropía y que, en el despliegue de ese su hacer sin límites, ni trazas conscientemente discernidas, lo conduce (al autómatas liberado, al capital como sujeto automático, como valor que se valoriza) a un camino de salidas muy inciertas, laberínticas, al de la senda sin retorno, al del agotamiento del medio (no porque se acabe la geografía, sino porque su pleno abarcamiento la desquicia) y al de la destrucción de la persona humana (porque también se des-humaniza la humanidad que queda con vida, no sólo la material y ontológicamente liquidada).

6 Pierano, Marta y Sonia Gómez. *El rival de Prometeo. Vidas de autómatas ilustres*, introducción de Patrick J. Gyger. Madrid: Impedimenta, 2009, 400 pp.

Marx llegó a vislumbrar esto cuando analizó el desarrollo de la maquinaria y la gran industria en el Tomo I de *El capital* y advirtió que con el desarrollo del capitalismo (y la modificación material de su base técnica por el paso de la subsunción formal del trabajo inmediato al capital hacia su subsunción real y con ello el establecimiento del “modo de producción específicamente capitalista”) se ponían en riesgo las dos fuentes creadoras de riqueza (el ser humano y la naturaleza) en ésta y cualquier otra modalidad posible de producción, sin embargo, en consideración de los avatares actuales y de sus alcances requerimos emprender nuevos diagnósticos y ampliar nuestro esquema categorial.

Los trabajos post-estructuralistas de crítica a la máquina social capitalista se orientaron hacia esa dirección y, al parecer, han llegado aún más lejos. Es cierto que en sus genealogías tienden a prescindir de incluir el trabajo pionero de Samuel Lilley quien ya a mediados de los sesenta en su obra *Hombres, máquinas e historia*, y teniendo como propósito “el estudio de la historia de la técnica”, proponía una “interpretación amplia de la palabra máquina” que no la restringiera a los instrumentos y herramientas mecánicas sino que ampliara su radio a todo aquel artificio que apuntara a la “tendencia hacia un mayor control de la naturaleza, control que con anterioridad tuvo su expresión en formas estrictamente mecánicas”.⁷ El impacto del despliegue del autómatas, en sus desarrollos más novedosos y actuales tiende a dominar no sólo la naturaleza y de modo mecánico sino todo aquel espacio de despliegue de la cultura y la vida humana y en formas tecnocientíficas, de ahí que Félix Guattari los planteara, para referirnos a estos tiempos, como aquellos del “capitalismo mundial integrado” y en el que sólo caben “revoluciones moleculares”.⁸

Los análisis críticos desde una veta postestructuralista señalan una tendencia que lleva a sus últimas consecuencias el abatimiento

7 Lilley, Samuel. *Hombres, máquinas e historia*. Madrid: Ciencia Nueva, 1967, p. 9.

8 Guattari, Félix. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños. 2004, 139 pp.

del sujeto, al que Marx le reservaba una condición más privilegiada (órgano consciente del proceso). Por el lado de la crítica psicoanalítica y en seguimiento a la línea lacaniana se ha visto también en el neoliberalismo “una muerte programada del sujeto de la modernidad”,⁹ al cual se le ha intentado rehabilitar desde enfoques hedonistas, coincidentes con estas apreciaciones, puesto que se promueve una política amparada en el “principio que manda gozar y hacer gozar”.¹⁰ Sin necesidad de suscribir esa especie de fatalidad (ese desvanecimiento del sujeto, o su resquebrajamiento psíquico y existencial por la pérdida de sus referentes hacia ese “gran otro” estatal, igualmente modificado por cuanta política el neoliberalismo ha instrumentado), o de visión limitada y limitante de la corporalidad, se podría formular una apreciación alternativa y algo más esperanzada de los procesos de subjetivación y de articulación actual de contingentes y actores emergentes.

Pero si el marxismo del siglo XX estigmatizó aquello que asimiló como un sujeto del “antiguo régimen” (los campesinos y demás clases peligrosas), el marxismo del siglo XIX también victimó al luddismo, lo estereotipó, lo encasilló, no buscó sus elementos recuperables, por el contrario lo tachó de reaccionario (lo asimiló como expresión irracional y primitiva contra el progreso), e hizo lo mismo con la movilización más emblemática del luddismo rural, las turbas dirigidas por el capitán Swing, la escandalosa chusma que, en la lógica del poder, debía ser mantenida a raya. Para inicios del siglo XIX, el movimiento reivindicativo de los trabajadores es bifronte; expresa, de un lado, la lucha de aquellos tradeunionistas que se organizan para negociar sus derechos y, del otro, la acción más subterránea y clandestina de quienes emprendían acciones directas en contra del “hombre de hierro”. En la interpretación de Bartra estos últimos no se teorizan como una modalidad intuitiva, grotesca, de la crítica al régimen de la producción, a la presencia

9 Dufour, Dany-Robert. *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 18.

10 Onfray, Michel [1997]. *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Barcelona: Anagrama, 2011, p. 216.

de la máquina como su figura emblemática, luchaban contra los esfuerzos del capital que utilizaba y utiliza la tecnología para reestructurar las relaciones sociales y los modelos productivos en perjuicio de los trabajadores. Eran, en cierto modo, unos adelantados a su tiempo.

Esta argumentación tiene referencias claras con otro neoluddita contemporáneo como lo es Bartra, David F. Noble,¹¹ quien tuvo “la impertinencia” de pretender, en una exposición sobre los costes humanos de la automatización, organizada por la Smithsonian Institution, exponer el martillo de Enoch, el único mazo existente de los que utilizaron los ludditas para la destrucción de máquinas durante los primeros años del siglo XIX en Inglaterra, lo que le valió el despido. Nuestro autor, con este mismo espíritu, nos exhibe de los ludditas el mazo simbólico de su crítica y con ello los radicaliza, les recupera su lugar histórico y los rastrea en las movilizaciones y en las resistencias más contemporáneas (las que se alzan contra los transgénicos, en el ecologismo radical, en el pacifismo anti militarista, en la Vía Campesina, etc.).

Armando Bartra nos entrega a lo largo de las páginas de su libro un instrumental preciso para efectuar la incisión necesaria en las entrañas del monstruo. Le preocupa oponer al proyecto de uniformización correspondiente al régimen del gran dinero y el mercantilismo absoluto, una alternativa de carácter ético y político que comienza justamente por enfatizar un principio de precaución, o de responsabilidad, una heurística de la previsión y, en segundo lugar, una proclama esperanzada, pues *hasta ahora han fracasado los intentos del capital por reconstruir la naturaleza a su modo y por disciplinar lo que de constitutivamente diverso hay en el trabajador*, “lo que ha sucedido –dice Bartra– es que las exterioridades sociales y ambientales se incrementan en vez de disminuir”.

Y no puede ser de otro modo ante el régimen de automatismo de mercado que está compulsivamente orientado a tratar como mercancía lo que no necesariamente es tal, sea el trabajo o la

11 Noble, David F. *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo*. Barcelona: Alikornio, 2000, 118 pp.

tierra. Lo que Polanyi describe como la conversión en “mercancías ficticias”, en su obra de 1944, *La gran transformación*, Marx lo llega a intuir para el caso del trabajo justo un siglo antes, en un pasaje algo escondido de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, cuando afirma “el trabajador no está en posición de un libre vendedor... a diferencia de las verdaderas mercancías... El trabajo es vida... para que la vida del hombre sea una mercancía hay que admitir, pues, la esclavitud”;¹² en este punto las anotaciones de Bartra son muy pertinentes para tematizar tanto el problema del valor como el del fetichismo mercantil, y servirán de antídoto contra toda teoría sustancialista del valor como contra aquellos “creyentes” en la caída en la tasa de ganancia y la conversión de los valores en precios.

Por otro lado, la contradicción “entre el mercantilismo absoluto y el binomio hombre-naturaleza... –dice Bartra– es polimorfa” hay, pues, una polifonía de las resistencias, no un sujeto abstractamente legitimado. Tanto en el presente como en la historia no hay determinismo. Ni la revolución mundial llegó, ni lo fue como evento fundacional; ésta se da en formas quizá más modestas pero tercas, más lentas pero latosas. Equipado de amplios referentes históricos y empíricos y no saturado *de a priori* que expulsan la realidad para conservar intacto el modelo, nuestro autor enuncia una hipótesis que puede plantearse como extrema cuando se pregunta si no es que el capitalismo “estará deviniendo marginal o residual, cuando menos en su forma clásica, basada en la relación entre trabajo asalariado y capital”, formulación que resultaría impensable desde posiciones que sacrifican la materialidad concreta y compleja de hechos difícilmente asimilables en *constructos* formales encorsetados a modo de entidades a-históricas o supra-históricas. Al proyecto de uniformización absoluta a través del mercado como expresión correspondiente al régimen del gran dinero no puede oponerse una alternativa igualmente restrictiva, la del reduccionismo de clase, y justo por el hecho de que de la oposición

12 Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza, 1984, undécima edición, p. 66.

entre capital y trabajo, el trabajo libre y asalariado devino figura primordial pero no exclusiva, lo que es más, en los márgenes, en las orillas de sociedades capitalistas abigarradas, constitutivamente coloniales, camina a convertirse en figura de excepción.

Finalmente, una clave para entender un cierto modo de operar la crisis actual del capitalismo: Bartra pudo, creo yo, referir una figura adicional del monstruo, en este auténtico “martirologio del productor” (son palabras de Marx) que es el capital, y es que este ha devenido en auténtico “devorador cronofágico”. El capital quiere ganarle tiempo al tiempo, y lo ha hecho en su despliegue reciente a través de colonizar a futuro el fondo obrero, a través de la capitalización de aquello que sobre la base de la existencia precaria en el presente promueve una subsistencia en el mañana del “sálvese quien pueda”. Sobre la base de esta cronofagia de la subsistencia obrera en el futuro el “capitalismo gris” (al decir de Blackburn), incorpora y expolia virtualmente en esta nueva o más reciente cruzada del gran dinero, la promesa de explotación futura.

El conjunto de instrumentos que se abren para el fondeo de capital y sus derivados corresponden ellos sí a “la mercancía absoluta” como dijera Baudrillard, pues en ellos se acrecienta “la abstracción formal y fetichizada de la mercancía, la fantasía del valor de cambio –convirtiéndose en más mercancía que la mercancía, por estar todavía más lejos del valor de uso”, sigue en ello a Agamben, para quien, sugerimos desde aquí, la crisis de la mercancía absoluta deviene catástrofe dado el hecho de que el objeto absoluto es “una mercancía en la que valor de uso y valor de cambio se abolieron mutuamente, cuyo valor consiste por tanto, en su inutilidad y cuyo uso en su intangibilidad”. Lo que no puede rentabilizar el capital como explotación directa, material, lo asimila con premura y prematuramente lo vomita para que sea el Estado quien se haga cargo de limpiar la excreción cuando ello haga falta. Lo hizo a través del proyecto histórico del keynesianismo que hoy como ayer cumple la función de sala de terapia intensiva del capital, expuesto como está a sufrir su eutanasia rentista.

La legalidad entrópica del sistema, su principio de automatismo destructivo, condena a los sufrientes sea al modo de explotados

o de excluidos, sea a través del taller, del mercado o del crédito, pero también se lleva entre las patas a su cuerpo inorgánico, al *medium* espacio-territorial en que habitamos, quizás a Bartra le faltó radicalizar en este punto el imperativo ético trans-generacional que se insinúa en un fragmento del capítulo 46 del Tomo III de *El capital*, donde se afirma: “Ni siquiera toda una sociedad, una nación o, es más, todas las sociedades contemporáneas reunidas, son propietarias de la tierra. Solo son sus poseedoras, sus usufructuarias, y deben legarla mejorada, como *boni patres familias* [como buenos padres de familia], a las generaciones venideras”.¹³ Pero quizá a Bartra como a mí le haga ruido eso de “legarla mejorada” donde puede esconderse, ciertamente, el fetichismo tecnológico.

Concluyo estas notas con un llamado a la acción política como lo hace el propio Bartra en su libro y citando a un autor al que le gusta también referir, dice Edward Thompson: “Me resisto a aceptar que esa determinación sea absoluta... Tenemos que lanzar contra esa lógica degenerativa todos los recursos que existan aún en la cultura humana. Tenemos que protestar, si hemos de sobrevivir”.¹⁴

13 Marx, Karl. *El capital*. tomo III, vol. VI, México: Siglo XXI, 1989, sexta edición, cap. 46, p. 987.

14 Thompson, E. P. *et al. Protesta y sobrevive*. Madrid: Blume, 1983, p. 17.

4. Hacia una Teoría crítica para el siglo XXI: reflexiones desde el giro de-colonial

Esta clase especial de teoría orientada hacia la acción, se conoce algunas veces como ‘conocimiento emancipador’ y tiene una cantidad de rasgos distintivos. Es el tipo de entendimiento, en una situación dada, que un grupo o individuo requieren para cambiarla; y es así, entre otras cosas, una nueva auto comprensión.

Terry Eagleton

Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Libertad es libertad de las cadenas, y el pensamiento crítico tiene que decir y derivar cuáles son estas cadenas. Tiene que preguntar, igualmente, por las libertades que se ofrecen en el mundo ideológico; hasta qué grado las mismas libertades prometidas esconden nuevas cadenas.

Franz Hinkelammert

¿Qué es lo que se compromete cuando se intenta apreciar el modo en que crece, cambia, o evoluciona el pensamiento científico o el discurso filosófico? En mi opinión, cuando se habla de un relevo de paradigma, de un corte epistemológico, de un nuevo programa de investigación, o de un “giro” en la discusión, se está haciendo referencia a la aglomeración de anomalías del enfoque que hasta ese momento se considera hegemónico (y que él mismo está imposibilitado de detectar) y a la emergencia de una propuesta (disyuntiva, paralela, o confrontada a la anteriormente vigente)

que le compite al seno de la comunidad académica establecida o ya normalizada al interior del viejo paradigma. Justamente en su capacidad de desestabilizar al régimen discursivo anterior (lo viejo que no acaba de morir) la emergente manera de encarar problemas y plantear preguntas (lo nuevo que no acaba de nacer) despliega su potencialidad de creación y autocreación de un nuevo entramado conceptual o categorial que revelará sus alcances con relación a la situación del mundo y a la apertura de ese mundo a un nuevo caleidoscopio de posibilidades de transformación, que ya iniciaron al promover en los hechos un viraje en el propio modo de interpretar la realidad y el lugar que ocupa(n) dentro de ese amplio marco, la(s) teoría(s).

Que la nueva propuesta en sus niveles epistémico, conceptual, o teórico se consolide o no como opción de pensamiento y acción, o sea fugazmente liquidada en dicha condición (por haberse rápidamente petrificado o normalizado al seno de la comunidad científica, o del gremio filosófico, o porque los alcances de su labor desestabilizadora del anterior orden de conocimiento se revelen insuficientes o acotados), depende no de un olvido metafísico del ser sino de un desentendimiento de los problemas concretos que la realidad exhibe y que no habrán de encontrar otro cauce de solución sino al modo de su auto-transformación (de los sujetos y de estos dentro de las estructuras o circunstancias), que al seno de los entramados categoriales, querría decir auto conocimiento (como crecimiento histórico de sus horizontes, márgenes o límites de un determinado saber, pero que se mide en relación a su realidad histórica) pero de ninguna manera auto referencia intelectual (que petrifica la labor teórica al enclaustrarla en los regímenes prevalecientes de verdad dentro del campo académico-cultural, y le deja cautiva de un muy restrictivo propósito: la obtención de diversas adjudicaciones de prestigio).

En los momentos actuales, y posicionando a América como espacio para la reflexión, lugar de enunciación y entidad productora de conocimiento, para el tema que nos ocupa en estas notas (la realidad del pensamiento crítico, y las tareas que de ello se desprenden) no hablamos, sin embargo, sólo de una situación

enclavada en la academia sino de clivajes más rotundos (cargados de posibilidades heurísticas), se trata de rupturas socioculturales cuyas resonancias se alcanzan a percibir en el medio intelectual, pero que están ancladas en la condensación conflictiva de lo económico (la extracción y el reparto del excedente bajo el capitalismo), lo político (el vaciamiento de lo democrático bajo el orden liberal republicano) y lo cultural (la disputa por lo que ha significado el “ser moderno” en la región).

Cada una de estas situaciones problemáticas tiene sus derivas o apunta de algún modo a la identificación de un núcleo convergente: avanzar hacia una transformación de su actual condición exige la desarticulación de aquello que les ha unificado históricamente, el sentido de larga duración de la configuración colonial como “el modo de ser en el mundo” en que concurren las cosas en nuestras sociedades, y como el sello característico en que tales procesos se dan en su socialización y se desperdigan hasta en el más ínfimo rincón de nuestra geografía.

No se trata sólo de de-construir el modo en el que se ha leído esta totalidad o el modo en que se ha hablado acerca de ella, la des-colonización no es meramente discursiva, para ser tal, debe incidir en los procesos materiales que están en la base de procesos simbólicos, lingüísticos y comunicativos, debe incidir en la compleja trama que interrelaciona el significado con el significante, y la significación en tanto modo de actualización de lo social. Por ello, romper con la colonialidad cobra la forma de encararla a ésta desde un lugar (de enunciación) que tendrá por resultado alcanzar situaciones sociales que irán configurando escenarios, contextos y procesos de decolonialidad; ésa es la razón por la cual el procesamiento y retroalimentación de estas interpelaciones y reivindicaciones ha recaído en actores y sujetos políticos que se han visibilizado y están asumiendo o recuperando un protagonismo inusitado en la lucha por edificar nuevas articulaciones sociales.

Hablamos así de la emergencia, en al menos las últimas dos décadas, de un programa de investigación de modernidad/colonialidad como una recuperación del sentido de lo que significa para los movimientos anti-sistémicos la búsqueda de alternativas

ya no al interior del capitalismo (en las variadas formas que asuma el remedio poskeynesiano), o como variantes al desarrollo (sea sustentable, humano o sostenible) o al crecimiento (las teorías del “de-crecimiento”, la opción por la frugalidad o el “paradigma lento”, por ejemplo), y, por paradójico que parezca, ni siquiera en cuanto a perseguir la construcción de una modernidad alternativa (hace falta atreverse a entrever alternativas a la modernidad), esto exige ir ampliando y profundizando la crítica de éstos (del capitalismo, el desarrollo, el crecimiento, o la modernidad) revelando y poniendo en primer lugar, y de modo explícito, la condición de colonialidad como el hiato mayor a superar.

Pareciera, así, que la crisis de la Teoría crítica aún prevaleciente se debiera o estuviera motivada por tal carencia, por su relativa incapacidad para incorporar en su crítica a la totalidad burguesa lo que, en su sentido histórico de larga duración signó a la conformación de la modernidad y el capitalismo, y que en los últimos años no hizo sino profundizarse o agudizarse. Con la crisis actual del capitalismo, en tanto proyecto civilizatorio, parece que resurge con mayor claridad lo que ha sido su eje orientador: el problema de que la totalización del proceso civilizatorio vigente se efectúa al modo de un complejo constitutivo, el de la modernidad/colonialidad, y no como había sido asumido por otros discursos críticos al modo de modernidad/racionalidad. Por ello, también, desde preocupaciones coincidentes en algunos pensadores y pensadoras contemporáneos, cada vez más socorridos en el debate, este asunto se enuncia como el correspondiente al “giro de-colonial” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) que aspiraría a construir o prefigurar una nueva “episteme” para la crítica del programa sociocultural de la modernidad occidental, y no sólo del aprisionamiento de ésta bajo el capitalismo.

En nuestro medio, hay que decirlo, se ha tenido una apertura mayor para incorporar al debate filosófico, o al pensamiento social más en general, el llamado “giro lingüístico”, el “giro pragmático”, el “giro semiótico”, el “giro geográfico” o hasta el “giro cultural”; no ha sido ése el caso para propiciar una profundización en la discusión de lo que estaría en juego en el llamado “giro de-colonial”.

Para que ello fuera posible se habría de comenzar por reconocer, en principio, que la corriente todavía hegemónica, en proporciones significativas de la intelectualidad y de los cuerpos académicos algo más establecidos, sostiene una acepción de la Teoría crítica que es o ha sido poco crítica para incorporar un enjuiciamiento más plural al paradigma sociocultural de la modernidad, pues concentró sus baterías en el señalamiento de la deriva irracional a que se encaminó la totalidad sistémica del capitalismo, sin cuestionar a la racionalidad misma, que no sólo a su instrumentalización o a su encasillamiento formalizante.

La llamada Teoría crítica de la sociedad

...la manifestación de la vida, la actividad vital, aparece como un simple medio: el fenómeno disociado de esta actividad, como fin.

Karl Marx, 1962: 164

En el marco de un agotamiento de las posibilidades de transformación revolucionaria en el centro mismo de Europa, con el avasallamiento, en la prolongación del instante preciso en que arranca el siglo XX histórico, de la experiencia comunista, espartaquista y consejista en varios puntos de esa región geográfica (especialmente en Alemania), y más hacia el este, con la propia burocratización de la experiencia bolchevique por vía de la imposición del régimen de terror staliniano, se configuró un proceso colectivo, cognitivo y asociativo que dio por resultado la conformación del Instituto de Investigación Social en la ciudad de Frankfurt. Es por dicha razón que tiende a establecerse una especie de equivalencia de significado entre la así llamada “Escuela de Frankfurt” y la “Teoría crítica” y aunque ello es justificable, habría que referir con más precisión una especie de triple paradoja muy ilustrativa.

En primer lugar, una buena parte de los escritos en que se condensa lo que por Teoría crítica se entiende se escribieron en lugares distintos a esa ciudad alemana, una vez que sus más importantes exponentes emprendieron sus respectivos exilios; en

segundo lugar, la producción de ciertos personajes que tienden a ser asociados a tal tradición de pensamiento ha experimentado ciertos corrimientos que la colocan si no en las antípodas sí a distancias cada vez mayores del sentido de eminente criticidad que se le confiere (o confería hasta hace un tiempo) a tal enfoque; en tercer lugar, uno de sus principales propósitos que era el de totalizar no disciplinariamente una investigación social que no promueva el desapego con la referencia a lo empírico factual, pretendiendo recuperarlo con los métodos más avanzados de su tiempo, en el argot del análisis sociológico, no se vio enteramente realizado pues no ocurrió sino extemporáneamente que esos trabajos (entre ellos, el encargado a Erich Fromm, 2012) fueron finalmente publicados.

Luego de la conformación de una especie de fideicomiso que reunió los fondos aportados por un excéntrico millonario (Hermann Weil) que desplegó actividades económicas al Sur del continente americano, en la comercialización de cereales en Argentina para mayor precisión, y en otras ramas asociadas a la importación de mercaderías –aun cuando ya se había dado el estallido de la primera guerra– y de que el hijo de éste (Felix Weil, nacido en la capital de aquel país, Buenos Aires) diera consecuente realización (práctica) a lo que en otros hubiese sido sólo el interés por un objeto de estudio (pues F. Weil obtiene su doctorado con una tesis sobre “socialización”, trabajo que será publicado en una serie coordinada por Karl Korsch), se registra una feliz conjunción entre un padre generoso y mecenas (al punto que hace aportaciones a la Universidad de Frankfurt y a otras instituciones de beneficencia) y un hijo millonario, agitador, con vocación para la investigación y la difusión editorial, que ansiaba ver consolidado un instituto de marxismo que siguiera el paso o acompañara la victoriosa construcción de un Estado alemán de consejos obreros.

Si esto último no fue posible (dato evidente desde el momento en que fue finalmente liquidada la Comuna de Berlín, entre 1918 e inicios de 1919, evento inmejorablemente reconstruido en la grandiosa pieza literaria, *Noviembre de 1918*, de Alfred Döblin, en la que Bertold Brecht creyó ver el nuevo tipo de ficción comprometida dentro de la literatura alemana moderna), ello no fue obstáculo

para que Felix Weil pusiera en manos administrativas y académicas más experimentadas la dirección de tan importante iniciativa. A diferencia de lo que venía ocurriendo en Alemania, donde los intelectuales cercanos al marxismo o no eran incorporados o eran expulsados en definitiva de las universidades (con muy honrosas y escasas excepciones), en la capital de Austria, durante las primeras dos décadas del siglo pasado (que no por casualidad dio en crear la tan significativa edificación de la llamada “Viena roja”), algunos de aquellos “catedráticos marxistas” se habían podido embarcar en proyectos cuyo orden de importancia podía compararse con aquél en el que se enmarcan algunos otros proyectos que dan por resultado la propia construcción de las disciplinas académicas histórico-sociales.

Tal había sido el caso a través de la creación del instrumento de política cultural que desde su cátedra vienesa condujo Carl Grünberg desde 1910, el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeitbewegung* (Archivo para la historia del socialismo y el movimiento obrero), digno correlato del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Archivo de ciencia social y de política social), que en Alemania dirigía Max Weber. Será justamente en la persona de este nada oculto adepto a la concepción materialista de la historia, de no muy altos vuelos teóricos y sí con ciertas limitaciones social-evolucionistas, en quien, con base en su probada experiencia como impulsor de las universidades populares de Viena y de la Asociación Educativa Socialista, recaerá la meritoria labor de dirección del nuevo organismo perteneciente a la Universidad de Frankfurt.

En parte por este tipo de antecedentes, y por no haberse concretado la designación del biógrafo de Engels, Gustav Mayer (quien desistió de ocupar tal cargo), será que Grünberg se dotará de las virtudes suficientes para recuperar y proyectar la experiencia de la Semana de Trabajo Marxista, que al modo de encuentro de intelectuales había logrado reunir en la ciudad de Geraberg, Turingia, en 1922, entre más de una docena de participantes, nada menos que a Lukács y Korsch, habiendo tenido por cometido, entre otros, la discusión del manuscrito que este último llegará a publicar, en 1925, con el título *Marxismo y filosofía*.

El *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social) de Frankfurt del Meno, una vez creado, por decreto del Ministerio de Educación el 3 de febrero de 1923, será finalmente inaugurado la mañana del 22 de junio de 1924, por su primer director en el edificio que ocupó hasta el momento del exilio en 1933, y que será finalmente destruido por los bombardeos en 1939. Grünberg se desempeñará, entonces, en todo lo que resta de los años veinte y hasta que ya no puede desempeñar más esa función por razones de salud, hasta 1930, como el primer director de tal entidad, y a su alrededor se desarrollan, por un lado, la continuación de la publicación de aquella serie de fascículos que venía publicando desde 1910 (y que para 1930 son conocidos con la nominación más breve del *Grünberg Archiv*) y, por otro lado, las primeras investigaciones bajo la forma de voluminosos libros, que desde esa entidad se promueven y que recaen, no por casualidad, en autores de significativo renombre, cada uno de ellos bien identificado, a su modo, con la Crítica de la Economía Política.

Henryk Grossmann publica desde ahí en 1929 su clásico sobre “La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista”; Friedrich Pollock, en ese mismo año, se ocupa de analizar la economía planificada de la Unión Soviética, muy en la línea de los problemas identificados por la así llamada Nueva Política Económica; Karl August Wittfogel, por su parte, se embarca en una línea de trabajo sobre la economía y sociedad chinas, que ya prefigura su interés que le consagrará como el pionero exponente del “despotismo oriental”; finalmente, esa etapa del *Institut für Sozialforschung* se cierra con la publicación de un trabajo colectivo sobre la historia de la socialdemocracia alemana.

Hemos dado cuenta de este inicial proceso de edificación de la entidad que albergara a los autores que se asocian a la Teoría crítica, en el entendido de que no tiene por qué ser asumida esta primera etapa (1923-1930) al modo de un muy remoto antecedente desconectado del curso posterior del Instituto de Investigación Social, sino como eslabonamiento de un proceso que conecta con las herencias teóricas y prácticas de una multiplicidad muy amplia de retazos del marxismo que luego, forzando sus alcances

(geográficos y contextuales), será signado como “occidental”, pero que, a los márgenes o en las orillas de éste, fue resguardando sus contenidos más críticos y que difícilmente podrán ser abarcados, en exclusiva, por los trabajos que en la diáspora serán creados por el Instituto de Investigación Social.

Como resultado dúplice del cierre de aquella primera etapa y de la autoidentificación al modo de una postura ante la realidad, que derivaba del muy creativo cruce de influencias, de la “afinidad electiva” entre el pensamiento heredero de la tradición marxista y las perspectivas redentoras de la tradición semita de pensamiento será que se ha de registrar la suma de voluntades de un significativo conjunto de pensadores de gran importancia y de una muy variada adscripción disciplinaria que dieron lugar a la conformación definitiva de la escuela de pensamiento característica del Instituto de la Investigación Social. Todos estos académicos provenían de familias judías bien acomodadas, aunque ciertamente esa condición de pertenencia étnica o de credo religioso no será la que les confiera el aspecto que permita asumirlos como un conjunto, sino el perfil del enfoque que defienden en términos de una teoría o filosofía social. En un sentido no sólo temporal, será con respecto a ese bloque de autores y bajo un abanico de rasgos identificatorios que se hablará de la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt como equivalente a “Teoría crítica de la sociedad” que, bajo el innegable liderazgo del nuevo director del instituto, Max Horkheimer, continuará con las investigaciones que desde dicha entidad se impulsarán en un contexto social que ya es dominado por el fascismo y, habrá de continuar no obstante el comienzo de un permanente exilio y bajo la perspectiva de una interminable huida.

Es por muchas de estas razones que de manera inmediata la nominación Teoría crítica se asocia al trabajo institucional que encabeza Max Horkheimer desde enero de 1931 y hasta 1958. Como es sabido el *Institut* es formalmente clausurado en 1941 y fue reabierto una vez que sus principales animadores han vuelto a Alemania en noviembre de 1951 (a excepción de Marcuse quien establecerá su residencia definitiva en Estados Unidos). Con el

retorno del forzado exilio, culminará también la itinerante edición de la que había sido la publicación periódica de la segunda etapa, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, que será sustituida por las *Frankfurter Beiträge zur Sociologie* (Contribuciones frankfurtianas a la sociología). Será hasta esta etapa del retorno del exilio en que comenzará a hablarse de una “Escuela de Frankfurt”, al modo de distinción respecto a otras escuelas de sociología avecinadas en otros sitios.

Si nos atenemos a la cartografía que para interpretar a los francfortianos se ha sugerido por uno de los posteriores encargados del Instituto (Axel Honneth, a la sazón su actual director) se podrán recuperar ciertos aspectos de los temas, contenidos y significados de la así llamada “Teoría crítica de la sociedad”. No resulta arbitrario señalar como propia de la consideración de esta etapa (1931-1958, lo que dura la dirección del Instituto de Investigación Social por Max Horkheimer) a lo que se ha dado en llamar Escuela de Frankfurt, y que agrupa a aquella pléyade de autores que de algún modo u otro tuvieron una participación, sea en la forma de adscripción institucional, diversas formas de pertenencia al Instituto de Investigación Social, o financiamiento ocasional, desde dicha entidad, para desarrollar ciertos trabajos.

Dentro de este conjunto, resulta de utilidad distinguir entre un *círculo interior*, apegado en un grado muy variable a lo que fue el proyecto inicial enunciado por quien sería, según hemos visto, el segundo director del Instituto de Investigación Social, en su discurso inaugural de 1931, núcleo que estaría integrado por Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Theodor W. Adorno, Leo Löwenthal, Erich Fromm (hasta el exilio hacia Estados Unidos, en que tomará otros caminos) y, desde 1932, Herbert Marcuse (quien, debe recordarse, había asistido desde 1928 a los seminarios de Heidegger en Friburgo, y pensó en éste como director del trabajo con el que finalmente se doctoraría, pero que por las dilaciones del autor de *Ser y tiempo* no llegó finalmente a defender y con ello propiciar su habilitación como profesor universitario; ésa fue también la razón de la desconfianza que siempre prevaleció en Adorno respecto a Marcuse).

En los alrededores de estos pensadores tiende a señalarse la existencia de un muy amplio *círculo exterior* (Honneth, 1991: 456-473) del que harían parte Franz Borkenau, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin (actuando éste en tal independencia que difícilmente se ajusta a lo que por Escuela de Frankfurt tiende a entenderse) e incluso Alfred Söhn Rethel (quien deambuló por toda Europa y no pudo ver culminada su obra sino hasta fines de los años sesenta, no sólo por las dificultades para encontrar asidero en una institución académica sino por el regateo y rechazo de parte de la dirección del Instituto para otorgarle algún financiamiento para llevar a cabo sus investigaciones).

Ya desde el discurso inaugural al tomar a su cargo la dirección del Instituto de Investigación Social (1931), Horkheimer pondrá en claro que si la tarea de una “filosofía social” (“entendimiento filosófico de los colectivos en los cuales vivimos y que sirven de suelo para todas las creaciones culturales”, en las propias palabras de Horkheimer) es averiguar sobre el destino del ser humano no en tanto ser individual sino como integrante de un conjunto social, la pregunta se desplaza hacia “aquellos fenómenos que guardan relación con la vida social de los hombres: el Estado, el derecho, la economía, la religión, en suma, la cultura material y espiritual de los seres humanos” (Horkheimer, 1931: 1).

Tal desplazamiento carga con toda la especificidad en que comparece la recuperación del tema de la razón, herencia no sólo de lo que ha sido la tradición del idealismo alemán sino de la disyunción entre los dos más grandes exponentes de la filosofía alemana en el pliegue de los siglos XVIII y XIX (Kant y Hegel). Si la deriva de tal asunto no consentía un encapsulamiento de la cuestión del Ser en los estrechos límites de la interioridad humana, así fuera que el camino privilegiado para dar con ello residiera en el autoconocimiento del Yo, al modo del idealismo crítico, esto es, que si se es sujeto se lo es porque “yo no soy sino activo” (Fichte), en donde la escisión kantiana entre sujeto empírico y sujeto trascendental no abate la actividad del ponerse de la conciencia, por darle un peso más significativo a ese nuevo *summum* entronizado: “la razón”.

Sin embargo, la cuestión tampoco se salva si el corrimiento le confiere todo el peso a la historia, bajo cuya astucia en su dilatada marcha termina por poner bajo su cobijo toda otra historia, individual y colectiva, de pueblos y colectividades, ante aquella otra historia en que se concentra el espíritu mundial. El significado de este proceder hegeliano plantea una dimensión más amplia al concepto de razón, pues lo que con ello se está nombrando es el franco paso de la razón histórica en que el espíritu de lo moderno (como universalidad) se hace presente en la singularidad de las historias. Cuando Hegel habla de razón este concepto encuentra un despliegue más amplio que todo aquél que pudiera alcanzar la racionalidad, más aún si ésta deja de integrar sus otras dimensiones (éticas, estéticas, humanísticas, ilustradas) para sólo reconocer como válidas, o por conferirles prioridad a las dimensiones cuantitativas, matematizables o instrumentales, tecnocientíficas. No es ése el límite de la razón histórica hegeliana, su empequeñecimiento a un modo de darse de la autoconciencia, como racionalidad, sino la liquidación de su posibilidad transformativa (dialéctica) una vez que ha alcanzado el estado de “capital permanente universal” (Mészáros, 2001: 3-43).

La referencia a aquel antecedente (el de la fundación del instituto de 1923 a 1930), si se quiere precursor, intenta hacer conexión con la vertiente que desde un proceder dialéctico como el de Marx apunta a recuperar a ésta (la dialéctica) en la *praxis* creativa o creadora del ser humano que trabaja y que en el marco de esa actividad productiva no solo se relaciona con el objeto sino que lo recupera e interviene en él en cuanto posibilidad de satisfacción a su necesidad. De allí que se ha de subrayar la importancia decisiva de que este programa crítico conduzca su reflexión hacia la acción material productora y reproductora de la vida.

Por ello, Marx parece alertarnos, en el enunciado que obra de epígrafe al inicio de este apartado, que se ha verificado un desplazamiento, que se ha configurado un pasaje de un mundo en el que la actividad vital lo es todo, pues no es sino la manifestación sustancial de eso en que consiste la vida y que apunta a su reproducción, hacia una situación en que ésta no es sino un medio para aquello otro que se ha erigido en fin. Lo que emerge de la

actividad vital del sujeto, “el fenómeno disociado de ella”, se ha cargado con un sentido dominante de la situación (con la eminente carga enajenante del proceso y que invierte la lógica de sentido de la necesidad-vida por la de la cosificación-muerte) el resultado de este nuevo emplazamiento de las cosas en el mundo, entronizará a un determinado mecanismo, estructura, institución o complejo, como el verdadero agente que comanda, que parece haberse no sólo salido del control del sujeto sino haber cobrado vida propia a través de todo un conjunto de mediaciones que atraviesan la autonomización y separación de dichos entes abstractos o abstraídos a la acción consciente y gestionada del sujeto.

Este peculiar despliegue o “devenir de la cosa” presenta un curso que no es el de una condición ontológica del Ser como ser para la muerte, sino el de una “estructura emplazada” (*Gestell*), la del valor que se valoriza, la de la riqueza puesta como dinero-capital que provoca ella sí la aniquilación del sujeto, la muerte efectiva y hasta planificada de conglomerados de población. No puede ser otro el resultado de un régimen social como el existente cuando éste pretendiendo dominar en sentido pleno a la naturaleza-objeto haciéndola abandonar otro tipo de esquemas que expresan su regularidad, equilibrio o sostenimiento (relatos, festividades, simbolismos, imaginarios, mitos), ha terminado por instrumentalizar al otro en quien descansa la actividad vital, lo ha convertido en medio para su muy particular fin, el de la acumulación de dinero-capital.

El nuevo eje dominador del proceso procede, paulatinamente o de golpe, con una desmesura tal que no parece tener límite, pues si bien la necesidad o el régimen de necesidades puede encontrar el límite de la satisfacción de apetencias (cuando éstas se colman por el carácter concreto, diverso y cualitativo del uso, en cuanto bien, del objeto-práctico producido), no así ocurre cuando el otro plano (abstracto, cuantitativo) se impone, ahí el carácter ilimitado que puede llegar a asumir el proceso puede resultar aniquilador del entorno y del sujeto mismo, pues se ha erigido como designio exclusivo al que consiste en el abstracto y desmedido aumento cuantitativo del dinero adelantado.

De la actividad humana y vital del ser humano que se relaciona con su objeto emergen fenómenos u entes del más variado tipo, de orden material e inmaterial, concretos u espirituales, inmediatos y mediatos que articulan la producción con el consumo, el trabajo con el disfrute, y que en esa articulación expresan un código de comunicación al seno mismo de la *praxis* material de los sujetos que está en la base misma que posibilita la reproducción en su carácter gregario del conjunto comunitario. Con base en dicho propósito, el consciente o inconscientemente asumido perfil comunicativo, semiótico del proceso reproductivo, se ha de dar con una dotación de sentido a dicha *praxis*, cuando de ésta se plasma el carácter afirmador de la vida, del sujeto y de lo otro, o de los otros.

De ahí que cuando prevalezca de la *praxis* otro ángulo, su insospechado “lado oscuro” por invisibilizado u oculto, el que deriva de un mundo de los entes ya arrebatado a la entrega necesaria a la apetencia del sujeto real, viviente y necesitado, y que en su lugar cumple con otro cometido, el de ajustarse al plan de otro ente dominador (no el sujeto que trabaja, sino el sujeto para el que se trabaja, o el seudo sujeto bajo la forma de mecanismo cosificado, del que su ejecutor no es sino una de sus múltiples personificaciones), evidentemente no llena las posibilidades de sentido de esa *praxis*, o peor aún, ello deriva en una especie de triunfo del régimen del sin-sentido, pues toda *praxis* se da como entrega sacrificial al nuevo encumbrado dominador, así consista éste en el apenas vislumbrado predominio de las abstracciones reales.

La forma social que está emergiendo, de tan vertiginosa pero gradual “gran transformación” del mundo entero, en plazos que insumen siglos, es la de una configuración como la moderna en la que el sometimiento del conjunto al cosmos burgués y eurocentrado propicia no sólo el carácter inacabado de todo ente en el mundo de lo social, o el unilateral despliegue de una de esas formas configuradoras de la *praxis* social, su resultado es más desquiciador debido a que al hacerse ella posible y dominante (la modernidad) imposibilitó a otras formas conservar su existencia o asegurar su duración en el tiempo, pues su triunfo significó la imposición de una forma (la emergente, y por ello moderna) sobre la otra o las

otras (preexistentes, y por ello tradicionales o premodernas). Bajo el esquema de la forma que emerge como triunfante de este enfrentamiento, el mundo de los entes comparece de tal modo que el carácter cualitativo de los mismos (en la medida en que deben conservar tal característica sustancial, no obstante su cosificada forma de expresión bajo el entramado social moderno al modo de cosas-mercancías puestas para el cambio) no es sino un medio para fines abstractos, y la *praxis* de los sujetos y los sujetos mismos sufren la condena de vivir bajo las cadenas de su instrumentalización en los pliegues del autómatas moderno que parece no hallar respiro en su alocada carrera por actualizarse y perfeccionarse.

Será justo en el período en que Marx está embarcado de lleno en una diáspora que no parece tener fin y que lo ha llevado de Alemania hacia París y de allí hacia Bruselas y que significó también la adquisición de un nuevo horizonte de conocimiento sobre la base de la descripción crítica de las categorías de la economía burguesa, justo en el momento en que el capitalismo se asienta sobre la nueva lógica de fábrica y de despliegue industrial que inunda los mercados antes inalcanzables, será en esa coyuntura que Marx, como ningún otro, detecta y critica los rasgos deshumanizadores de la sociedad industrial moderna tal como le toca vivirla, utiliza como su mirador privilegiado a las “casas de trabajo”, espacio de explotación que parece sintetizar la nueva condición del mundo. El análisis que de ello hace Marx parece adelantar, con casi un siglo de anticipación, un enunciado que parece englobar todo el programa de investigación de los fundadores de la Teoría crítica, dirá Marx en su muy escueto apunte sobre el “salarinado” (1847):

Workhouses. Pauperismo, en general. De nuevo el infierno, dentro de la civilización. Reaparece la barbarie, pero naciendo de nuevo de la entraña de la civilización y formando parte de ésta; es, por tanto, una barbarie leprosa, la barbarie como la lepra de la civilización (Marx, 1962: 179).

Un siglo después a lo aquí formulado por Marx, con la publicación de lo que originalmente apareció en una edición limitada a

medio millar de ejemplares como *Fragmentos filosóficos*, y que luego se despliega ya en su edición definitiva (a fines de los años sesenta, y que alcanza un gran resonancia entre los estudiantes movilizados en varias plazas del mundo) en dos de las obras fundamentales de los reconocidos fundadores de la Escuela de Frankfurt (*Dialéctica de la ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*) nuestros autores van a expresar su estado de malestar con la inhumanidad a que se ha visto orillado el mundo con las políticas de guerra, los campos de concentración y la solución final. Horkheimer y Adorno encuentran como mirador privilegiado de la situación, el nazi fascismo y Auschwitz, y en referencia a ello será que se expresan críticamente, por ello es que apuestan por aportar a un esclarecimiento: “por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer-Adorno, 2001: 50), y la apuesta de los francfortianos sigue siendo “ilustrada”: “tomar partido en favor de los residuos de libertad, de las tendencias hacia la humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia” (Horkheimer-Adorno, 2001: 49).

De ahí que en su propuesta, si la Ilustración expresa esta especie de dialéctica macabra, que se cierra con el Estado autoritario y administrado, la unidimensionalidad (Marcuse) o la industria cultural, hay que encontrar una explicación en lo que opera como base de la propuesta emancipadora de la ilustración, en la promesa ofrecida por el predominio indisputado de la razón, será así que los orígenes de la autodestrucción de la razón (en la forma del estado de barbarie que nuestros autores tienen frente a sí) están en la propia construcción de la razón como dominio y limitación de su opuesto, el otro, que asume la forma de naturaleza.

La razón ya está cargada desde el mito, que no es sino una forma de expresar dominio sobre la *natura naturans*, en la forma de detección de una regularidad en el marco del relato, y de lo simbólico de un imaginario que se cree aunque se ignore por qué se cree en él. Si el mito está cargado de razón en el discurso originario de las culturas, la razón se va cargando también de mitos, sea el correspondiente al dominio indisputado de la ciencia que

cree someter a lo natural (procedimiento que se viene ejercitando de antaño pero que opera más encubiertamente justo en los momentos de asentamiento de una modernidad que se está haciendo madura, y que cree verse bien representada en la noción de ilustración), o del mercado como autoregulator pleno, y el progreso como falsa infinitud; composición mítica que resulta indetectable ya no digamos al nivel del discurso de la civilización occidental (que coloca esto como uno de sus criterios de legitimidad) sino en su propia práctica.

Lo que viene aconteciendo en esa fase del capitalismo no es sino una expresión multifacética en que el proceder de esta civilización se revela como bárbaro, y ve resurgir de entre sus entrañas el predominio de lo natural, en la forma de todo género de injusticias que atentan en contra de lo que de humano prevalece en la humanidad. Esa es la condición de estado de condena en que se halla la dialéctica de la ilustración, y que esconde así, toda una filosofía de la historia de tonalidad negativa y propensión pesimista, cuyo corolario no podía ser otro que la abdicación del agente emancipador.

Sin embargo, el ideal ilustrado, para hacer crisis, no hubo de esperar a la teoría y la práctica revolucionaria de Marx, o a las formulaciones de los teóricos críticos, mucho antes del nacimiento del filósofo de Tréveris, ya la Europa ilustrada en el cauce que cierra el proceso transformador que mejor le caracteriza (la Revolución francesa) había liquidado la trípode de propuestas humanizadoras en que pudo anclarse una más genuina libertad: en el curso de unas cuantas décadas extermina, literalmente les pasó a cuchillo, a Graco Babeuf y con ello destroza el ideario de una sociedad de los iguales, a Olympe de Gouges y sus propuestas de emancipación de las mujeres y a Toussaint L'Ouverture y la lucha libertaria de los esclavos en las colonias (Hinkelammert, 2008: 231-242).

El discurso anticolonial de mediados del siglo XX, elevado a filosofía en la prosa que es poesía y que se prodiga en la pluma de Césaire, reclama, más que justificadamente, al hombre “avanzado”, “civilizado” y “occidental”, al ilustrado europeo

“al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora... y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, *el crimen contra el hombre*, no es *la humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África” (Césaire, 2006: 15, subrayado en el original).

Las ontologías de Occidente ven sus límites no por un olvido del ser, sino por la perniciosa inadvertencia de la situación del colonizado, por el descuido y omisión de aquellos otros genocidios humanos, de los genocidios coloniales del otro, los que han sido ubicados (para esos discursos y desde esas prácticas, moderno-coloniales) en condición ontológica de no-ser, arrojados, en historias que insumen siglos, por debajo de las franjas de lo humano. En aquella teoría que se reclama crítica, la falta de consideración de aquel perverso modo en que “para el colonizado la objetividad siempre va dirigida contra él” (Fanon, 1999: 60) no representa una situación de mero descuido. No es una omisión, es un encubrimiento, puesto que históricamente esos conglomerados humanos (de los márgenes, de las periferias) son engullidos en la categoría no de sujetos sino haciendo parte del objeto, de la naturaleza por dominar y arrastrar al cauce civilizado.

Por tal motivo, colonización es igual a naturalización, porque esos sujetos que pueblan el sur colonizado son reducidos a su condición de entes naturales puestos para la dominación, si el derecho formal no los incluye, menos los cubre el derecho de gentes o internacional, son colocados en la historia constructiva de la civilización y hasta el presente en condición de corporalidades vaciadas de derechos, nuda vida, homo sacer, justo como son puestos en consideración de musulmanes (Jan Ryn – Klodzinski, 2013) los que son dejados a morir, ya puestos en virtual condición de in-humanidad, de animalidad incluso, en *estatus ontológico de no-ser* (Fanon, 2009), aquellos que yacen al interior de los campos de concentración.

Para encontrarle un nuevo sentido a la Teoría crítica

La civilización 'occidental' tal como ha sido moldeada... es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. [...] Colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización.

Aimé Césaire, 2006 [1950]: 13, 17

En el caso del programa de investigación que Horkheimer está anunciando con sus trabajos de la década del treinta (Horkheimer, 2000), con reconocer una mayor amplitud al asunto del despliegue histórico de la razón y del despliegue razonado de la crítica histórica, no se conforma con aspirar a hacer de ésta una verdadera arquitectónica del saber sino que mide su criticidad por la distancia que pone el ser humano, en su actuar, entre “lo existente” y lo “real posible” o por la capacidad de vuelco con que dota al sujeto para modificar su condición de vida (en la medida en que sea sensible a la condición de victimización de “lo otro” o de “los otros”) y por ello le constituya no sólo en una mejor persona, sino le dote de razón ética (en el fuero interno, al asumir responsablemente el mundo que tiene a mano) lo que le ha de constituir (en sujeto) cuyo ánimo transformador, verdadero energético de vida (en su incansable pelea contra todo género de injusticias) funge, en su derivación hacia formas espontáneas u organizadas de subjetividad, como la “chispa de voluntad consciente” (en palabras de Rosa Luxemburgo), requerida para la activación de un determinado y determinante proyecto político.

De ahí que la vigencia de la Teoría crítica se mida con este rasero, y que algunos autores le lleguen hasta a decretar en situación de agotamiento, con carácter de objeto histórico (Dubiel, 2000), o habiendo experimentado ya un deceso indefectible, una de cuyas posibilidades ha sido precisamente, la de registrar una deriva hacia una situación que en lugar de distanciarle terminó por hacerle coincidir en las coordenadas intelectuales del “marxismo tradicional” (Postone, 2006: 139-180; Postone, 2007).

Fue así cómo, en el momento coyuntural en que se está cerrando el ciclo de los treinta años gloriosos que experimenta el capitalismo eurocentrado, potenciado por el empuje de su americanización, y aunque enmarcada en su teoría sobre la “producción social del espacio” (1974) (su obra filosófica más lograda y de mayores alcances), damos con una contundente afirmación de Henri Lefebvre, que es botón de muestra de un estado de insatisfacción con “la Teoría crítica” (la que es calificada de “versión debilitada del marxismo” [Lefebvre, 2013: 147]), aminorada no sólo en relación al marxismo que este autor promueve y siguió promoviendo hasta el último de sus días, sino en franca condición de desahucio. Este diagnóstico quizá no se ofrezca arbitrario toda vez que en dicho trabajo Lefebvre pretende desarrollar el plan de la obra del clásico (*El capital*, puesto en confrontación con su versión primigenia, los *Grundrisse*) sino porque, además de esto, hay que calibrar el hecho de que el pensamiento por el que aboga el pensador francés es útilmente frecuentado por una tríada (Hegel, Marx, Nietzsche) que nutre también la obra de Horkheimer y Adorno:

“La Teoría crítica, tras haber sido activada hasta la oposición práctica e incluso hasta la contestación radical... ha acabado sus días... No se trata ya de destruir los códigos con el fin de construir una Teoría crítica sino de explicar su destrucción, constatar sus efectos y quizá confeccionar un nuevo código a través de una supernotación teórica” (Lefebvre, 2013: 85).

Puede objetarse que la temprana imputación de Lefebvre fue dirigida desde una propuesta extraparadigmática a la escuela francfortiana, sin embargo, el juicio no es muy distinto desde otras voces más internas a la discusión alemana y que han sido expuestas más recientemente, el estado de insatisfacción con relación al curso reciente de tan importante legado intelectual persiste al punto de que se ha llegado a afirmar que “no pocas variantes de la Teoría crítica aparecen hoy en día como ‘propias de la vieja Europa’ y obsoletas sin remedio; sus argumentos centrales ya no convencen inmediatamente, aunque con ello de ninguna manera

se está cuestionando la necesidad de la crítica” (Bonß, 2005: 47). Y no se anula la necesidad de la crítica porque hoy más que nunca al mundo nuestro lo pueblan situaciones muchas y múltiples que ameritan ser criticadas, desde luego desde referentes disímiles al anterior esquema de análisis y a la articulación entre lo que se asimila en crisis y lo que de ello habrá de criticarse, porque son también otros los sujetos y sus lugares de enunciación.

Este coincidente dictamen al que arriban diversas evaluaciones sobre la condición actual del legado del círculo de Frankfurt lo desprenden en consideración del cambio detectable en el eje fundamental de reflexión, al interior de sus relevos generacionales y por los problemas que a cada uno de los autores involucrados le serán asociados. Las evaluaciones sobre su condición actual parecen identificar un curso que le encamina definitivamente a ocupar un sitio en el mapa de las propuestas cognoscitivas que se alejan de una *praxis* social efectiva o determinante. Desde una valoración general se ha llegado a sostener que en el transcurso de las dos últimas décadas del siglo pasado (esto es, en el marco de un período signado por los arrebatos discursivos del quiebre modernidad-posmodernidad), “se perfila... una creciente superficialidad del concepto de crítica” (Bonß, 2005: 69), quizá por dicha razón, en una imputación coincidente, se ha señalado que “colocarse hoy... en el interior de su tradición no constituye un signo de disidencia radical. El *establishment* ha aprendido a vivir con la Teoría crítica y ello quiere decir a vivir con varios de sus representantes contemporáneos” (Dubiel, 2000: 23). Esta especie de acuerdo acomodaticio con ciertos posicionamientos teóricos antes señalados como “tradicionales”, o el acoplamiento a las dinámicas del orden establecido parecen haber sido propiciadas, en primer lugar, porque al intentar extraer conclusiones de la vieja disputa sobre el positivismo en la sociología alemana (Adorno *et al.*, 1972), se habría terminado por tomar posición del lado del “racionalismo crítico”, confinando a la razón crítica a un limitado sentido inmanente, a la búsqueda de una defensa de la misma en el terreno de lo que por cientificidad define el propio positivismo o las filosofías analíticas, y por ello haciéndola acrítica a lo social,

al separarla de sus realidades contextuales y de la posibilidad de enarbolar proyectos disímiles al orden vigente y sin incidencia sobre agentes de emancipación que los encarnen.

En segundo lugar, el otro derrotero no parece ser más prometededor, lo que ahí se vislumbra es un triple itinerario. El primero, en el sentido de que si hay una transformación estructural en las condiciones de posibilidad de la crítica ello dio en significar un cambio estructural de la Teoría crítica misma (y que se expresó, de diversas maneras en los temas de investigación de los integrantes de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt), el segundo camino ya nos ubica casi por fuera de tal tradición, en interpretaciones que, asumiendo los cambios asociados con la sociedad de la información y la globalización (Lash) dan con propuestas en que variantes del cosmopolitismo y el riesgo (Beck) promueven una “nueva Teoría crítica”, finalmente, el tercer camino, no es otro sino el que puede significar el “fin de la Teoría crítica misma” (Bonß, 2005: 71).

Cualesquiera fueran los destinos de ese triple cauce, tal parece que el proyecto iniciado por los fundadores de la Escuela de Frankfurt ha terminado por ocupar el lugar que la historia del pensamiento le tiene reservado como una más de las “epistemologías del Norte”, lo cual no nos exime de la obligación de encarar “un diálogo y enfrentamiento con el pensamiento crítico eurocéntrico” (de Sousa Santos, 2012: 18), toda vez que son muy escasos o virtualmente inexistentes los esfuerzos que desde ahí se hacen por entablar un diálogo con las perspectivas epistemológicas descolonizadoras del Sur del mundo.

Uno de esos diálogos o interpelaciones es el que emprendió desde América Latina, y entre fines de los años ochenta y mediados de los noventa, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (2005: 185-219). Desde su propuesta de una filosofía de la liberación, señala una suerte de coincidencia que atraviesa el nacimiento de ambos enfoques de pensamiento: tanto la llamada Escuela de Frankfurt, al menos en su primera generación, en la que nace la Teoría crítica de la sociedad, como la naciente filosofía de la liberación, ambas sufren el impacto del exilio y tal condición

existencial signará de algún modo u otro la elaboración filosófica de estos intelectuales; la huida del fascismo en la Europa de los años treinta y de las dictaduras de seguridad nacional en la América del Sur de los años setenta son expresiones de la negatividad de un sistema imposibilitado de funcionar sin producir victimización.

En segundo lugar, Dussel ordenará las líneas de coincidencia y debate, y el modo en que subsume y supera, en su opinión, la Filosofía de la Liberación los problemas, temas y categorías de pensamiento en tres momentos de despliegue de la Escuela de Frankfurt. Si en el caso de la Primera Generación, en donde a diferencia de otras lecturas de los autores de Frankfurt, se ubica como último exponente de ésta al primer Habermas, y se acuerda en que el mérito de sus mayores exponentes, Horkheimer y Adorno, será haber colocado los problemas de la materialidad, esto es de la corporalidad viviente del sujeto humano que sufre el impacto de la lógica del sistema, corporalidad que tiene necesidades, y deseos (asunto que en el Marcuse de aquélla época, y en la línea inaugurada por Freud, expresa la necesidad de desplazar el problema de una razón crítica desde el *logos* hacia el *eros*) que, sin embargo, son abatidos por el predominio incólume del “mecanismo social” por encima del sujeto.

En el caso de la segunda generación, que en la interpretación de nuestro autor tiene como principal exponente a Karl Otto Apel (con quien Dussel debatió por casi toda la década final del siglo XX) y como su continuador al segundo Habermas, se destaca como meritoria la crítica que desde estos planteos se hacen al paradigma solipsista-cognitivista que parece aún subyacer a la primera generación de Frankfurt, y se desplazan los problemas desde la conciencia hacia un horizonte intersubjetivo, en donde la cuestión filosófica a atender pasa a ser la de una “pretensión de validez” en las proposiciones de una ética del discurso y la verdad, o al seno de la “comunidad de comunicación”.

En el caso de los problemas abordados por la tercera generación (en la que se incluyen autores como A. Wellmer, A. Honneth y H. Dubiel) se observa más problemático para Dussel alcanzar acuerdos y predomina el señalamiento de las divergencias,

básicamente por eludir el tratamiento de aquellos temas clásicos y por haber sucumbido a un cierto eurocentrismo. El tono crítico del señalamiento de Dussel no sólo consiste en señalar que la generación de filósofos de la que hace parte, desde el Sur del mundo, retoma los problemas desde una “*praxis* de liberación” con lo cual no sólo se atienden los planteamientos de Horkheimer, Adorno, o Marcuse, y que fueron los de Marx, sino que se da voz a los “condenados de la tierra” en las ontologías de Fanon, Césaire y otros integrantes del tricontinental y multiforme grito del anti-colonialismo de mediados del siglo XX, con ello se está apuntando a que es otro el lugar de enunciación cuando la “victimización del sistema” se encara desde un ámbito mundial, por otro lado, en relación con la pragmática trascendental de la segunda generación, Dussel saca el tema del consenso de su encarcelamiento formal y, sin eludir que en política eso quiere decir legitimidad, plantea el asunto de la exclusión del hablante y de sus déficit de argumentación exigiendo hacer de ello un problema material (de “pretensión de verdad”) y no meramente formal.

Colocar estos asuntos en las nuevas formulaciones permitieron a nuestro autor hilvanar un discurso filosófico con aspiraciones sistemáticas que en su última etapa se ha concentrado en elaborar una “política de la liberación” (Dussel, 2007 y 2009) que no sólo se limita a señalar la negatividad del sistema sino que al reconocer ciertos momentos en que prevalece la crisis de hegemonía de la totalidad sistémica vigente, mira las posibilidades de un nuevo consenso crítico, que pueda construir una nueva totalidad, sobre la base de una nueva y legítima estatalidad, pues de la acción política se miran alcances estratégicos y no se cancelan sus pretensiones en el momento de emergencia acontecimental (como parece ser el caso de otras políticas críticas).

Al lado de este tipo de interpelación crítica, que a lo más granado del discurso europeo se enuncia desde una de las tantas epistemologías sureñas, se mira como de muy pocos alcances la deriva teórica que expresa el programa actual al seno del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, y no sólo se ve afectado por la prevalencia de una impronta eurocéntrica, sino aquejado de un

franco endogenismo en el diálogo que se promueve. Esta vocación de pensamiento que busca justificarse como crítico pero que es incapaz de detectar su sello eurocéntrico (la que ha de ubicarse, en ciertos trayectos, transitando los rumbos de la primera generación de los teóricos de Frankfurt), se coloca, por ejemplo, ya lo decíamos, de un modo muy peculiar ante los problemas del presente, y ante lo que ubica como problemático y sustancial de este tiempo presente. Es así que más recientemente, quiere cobrar vida o despliegue por vía de una serie de investigaciones que conectan al paradigma de la modernidad con los procesos de aceleración social y a la crítica de ésta como la defensa de una serie de estrategias de vida en que se plasme la “ralentización” de aquellos.

Hartmut Rosa, entre otros, aspiraría a viabilizar la existencia de una especie de cuarta generación de la Escuela de Frankfurt, hermanada en su opinión más con la primera generación que con los autores que le precedieron como integrantes de la tercera generación, porque en su opinión el sí está dando cuenta de condiciones de la *praxis* social que se enclavan en la acción material, por técnica, y en vertiginosa transformación, como sello más íntimo del ser moderno. Su teoría de la aceleración social (Rosa, 2011) pretende ganar el escenario justo cuando desde otros planteamientos, como decíamos más arriba, se registra, por muy diversas razones, la culminación de dicha tradición.

Los enfoques que se reconocieron como pertenecientes a esta corriente de pensamiento, de un tiempo hacia acá, creemos haber demostrado, parecen exhibir una especie de agotamiento o limitación y ello por dos razones: la primera, que su compromiso efectivo con la crítica de la sociedad burguesa (el cual se efectúa cuando el nicho privilegiado de este programa sociocultural está experimentando su proyección hacia la barbarie y el exterminio humano bajo el fascismo) se centró en el señalamiento de que la racionalidad al interior del sistema sucumbe por su aprisionamiento en cuanto “razón instrumental”. La segunda, porque dicha escuela de pensamiento ha derivado hacia un paradigma (el de la “acción comunicativa”) que resulta ajeno a las formulaciones primeras de sus planteamientos fundadores.

Sus limitaciones no surgen de la paulatina sustitución de las categorías de la crítica de la economía política por una jerga terminológica propia de las disciplinas sociológica, económica o moral, o perteneciente al psicoanálisis freudiano, tampoco corresponden a una infructuosa conversión de lo que por filosofía social era entendido en su tiempo intentando conducir ésta hacia un programa de investigación social, pero suficientemente fundamentado en trabajo empírico, o en no colmar las posibilidades de construir un materialismo interdisciplinar, puesto que ésta es todavía una meta en que las muy variadas propuestas de intervención sobre lo real (sea desde las ciencias de lo social, de la materia o de la vida) se hallan involucradas, el riesgo en este último caso es que la búsqueda de completud o el anhelo de abrazar la complejidad termine por construir sistemas (de pensamiento) que rehúyen la condición de criticidad, porque efectúan un acto sacrificial de la noción de sujeto.

La “Teoría crítica” para ser tal intenta eludir toda aquella tentativa que haga de ella una conversa del funcionalismo sistémico o le refuncionalice al acotarla a pequeños rincones del mundo en cuanto todo, por el contrario, apuesta en todo caso y bajo cualquier situación a que el viviente humano experimente la capacidad de elevarse a condición de ser como sujeto, lo que constituye una ruptura en la atadura invisible de este régimen social que le condena a estar como persona cosificada.

Ello, por principio, nos exige preguntarnos acerca del significado actual de la expresión “Teoría crítica”. Algunos autores han enunciado esto como una cuestión ineludible. Es el caso, por ejemplo, cuando se sostiene que en el mundo actual habiendo tanto por criticar no se entiende porque no se dispone de una “Teoría crítica” acorde al calado de tales problemas (Boaventura de Sousa Santos), o bien cuando se sostiene la necesidad de efectuar una “reconstitución del pensamiento crítico” (Franz Hinkelammert), o se le defiende, al discurso crítico, en tanto expresión condensada de que, pensar (prácticamente) el proceso revolucionario es una revolución en el proceso de pensar (Bolívar Echeverría). Para otros esto se expresa en otorgarle un espectro más amplio a lo que se

calificó como teorización crítica, ampliando su radio de acción hacia aquellos trabajos heterodoxos y diversos ignorados por la tradición (Eduardo Subirats), o bien estableciendo una especie de traslado desde el proyecto de Frankfurt (una vez agotado éste) hacia los diversos discursos en que se comenzó a vislumbrar la posibilidad de un filosofar propio como filosofía de la liberación (Enrique Dussel). Por nuestra parte, lo enunciamos de manera provisoria y al modo de una sentencia dilemática: “antes y después de la Teoría crítica está América”.

En nuestro caso, importa mucho señalar que la construcción del enfoque emergente, el que asocia modernidad con colonialidad (Quijano, 2014; Gandarilla 2012 y 2014), y que intenta operar un relevo de sentido, ocupa como espacio de su despliegue el abundamiento de lo que se ha dado en llamar la “geopolítica del conocimiento” y por ello hace parte de las críticas a la impronta eurocéntrica del pensamiento. En términos de la evolución del pensamiento latinoamericano podríamos distinguir el desdoble del nuevo enfoque, en el primer siglo XX, con Martí y Mariátegui como sus figuras emblemáticas y en el segundo siglo XX, con una pléyade de autores que se articulan alrededor del grito anti-colonial de factura antillana de mediados del siglo xx hasta la teorización crítica de la dependencia. El giro de-colonial acompaña ya (en su teoría y en su práctica) a las luchas que la región vive desde los inicios de su siglo XXI.

Con el curso de los siglos en que va dominando el programa socio-cultural de la modernidad, desde su lógica productora (el capitalismo) y la proyección que gobierna su despliegue (la colonialidad), a través de la sujeción de otros entendimientos de la realidad y de la vida de las gentes, se encarama este proyecto (el moderno occidental) como el dispositivo en que encarna la racionalidad, y en tal desmesura se rompe con la diversidad epistemológica del mundo, porque se ha colocado en inferioridad, también, la modalidad toda en que los otros conducen y asumen el curso de su existencia.

Las labores de conquista no lo fueron sólo de territorios y colectividades también de imaginarios y culturas. Hay, pues, en

la consumación de la racionalidad científica como única forma de acceder al conocimiento del mundo un gran despropósito y cierta ingenuidad, pues la ciencia despliega en el curso de su historia una relación ingenua con formas de conocimiento que considera ingenuas. Tal *hybris*, tal desmesura sitúa al saber científico *per se* por encima de todo otro tipo de saber (y no de acuerdo a los resultados y propósitos que tal modo de intervención sobre la realidad postula y posibilita).

La cuestión no se reduce a indicar desde dónde se piensa y argumenta (la “hybris del punto cero”, el lugar desde el que se mira pero que es no visto, al decir de Castro-Gómez), sino más importante aún, se abre a señalar un modo en que se pretende elevar una particularidad –la perspectiva europea, occidental– en interpretación universal. Tal construcción de sentido, con pretensión universal, se asienta en la combinación entre razón ilustrada, modernidad y capitalismo, no ve en ello un patrón de conquista y colonización sino de conquistas del saber, autónomo e ilustrado. Esto se resume bien en el propio proyecto kantiano de la ilustración. El ideal ilustrado es la conquista de un tipo de subjetividad, la moderna, que ya desde Kant se da en estrecha combinación entre modernidad y racionalidad. Este proyecto hará crisis y no sólo por los holocaustos y los exterminios sino porque ya en su impronta está el ser la forma más eficaz para el desarrollo del capitalismo, para propiciar el modo en el que la razón instrumental se erija en hegemónica dentro de tal cometido de modernidad-racionalidad.

Este es un modelo en el que la promesa de recuperación de la socialidad perdida, en una especie de ejercicio de genuina racionalidad, estaría dada por un señalamiento de conducirse con empatía (lo es en el caso de Kant y su imperativo categórico), no es así, sin embargo, ya en la Teoría crítica que nace en 1923 con el texto clásico *Historia y conciencia de clase* de Lukács, pues ahí la posibilidad de darle racionalidad plena a este sistema se juega en la ‘posibilidad objetiva’ que da la conciencia de clase. En el pasaje de Marx hacia la Teoría crítica de la sociedad, la mediación la aporta Lukács, al entender que se requiere de una perspectiva disolvente de la dualidad entre parte y todo (o entre trabajo y

capital), disolución que, y en ello acierta Lukács, sólo puede ser dada de manera práctica, el problema es que el autor húngaro no registra que, en tal dualidad también influyó y lo hizo desde muy pronto (tan temprano como desde que se estableció el mercado mundial), la lógica de la colonialidad.

Si bien es cierto que no puede objetarse un ápice a lo que nos propone Bolívar Echeverría, con relación a que “ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica” (Echeverría, 1995: 143), si podemos sugerir un cierto matiz con relación al alcance que se trasluce en su apreciación de la relación entre un determinado modo que se adjudica a la criticidad y una cierta lectura que se defiende de la modernidad. Mientras Bolívar Echeverría plantearía una muy robusta seguridad en cuanto a que la complementariedad entre dos situaciones (primera, no hay nada más típicamente moderno que el modo capitalista de reproducción de la riqueza social, y, segunda, el contenido más esencial que define a la modernidad es el capitalismo) “hacen de la Teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad” (Echeverría, 1995: 139), podríamos proceder con algo más de sospecha a como lo hace el gran filósofo ecuatoriano y sus herederos intelectuales con relación a que, en el momento en que lo que signa al tiempo de la historia reciente, es la agudización y profundización en la crisis de la modernidad ello podría estar significando también una puesta en crisis de la propia Teoría crítica de la que actualmente disponemos y en tal sentido esto se ha de vivenciar como necesidad de creación, de restitución o de relevo en tal cuerpo configurador de criticidad, en el entramado de sus conceptos (ellos mismos cargados de valores institucionales con que se cargan las estructuras del saber y que ya llevan inscrita una geopolítica del conocer) en el lugar de enunciación y la articulación de los lugares (topos), de los sujetos que enuncian (anthropos) y de los conceptos desde los que o en los que representan su decir (tropos), que no es sino un modo de significación de sus culturas y su vida material.

Lo que en el fondo del debate se halla, sobre lo vigente o no de la(s) Teoría(s) crítica(s) de la sociedad, no toca solamente

a la noción de criticidad, sino al sujeto de esa crítica. Sujeto que no se encuentra, en exclusiva, donde la anterior teoría pretendía buscarlo (el trabajador de fábrica, la clase obrera organizada, el partido proletario), y que no habría de encontrarlo justamente porque el sujeto revolucionario es el que hace la revolución, y ya en lo que tuvo que decirnos el siglo XX sobre este asunto, fue suficientemente ilustrativo como para quitarnos la expectativa de que la revolución ocurriese en Europa y al modo canónico en que se imaginaba debiera ocurrir, ésta se dio, cuando hubo de darse, en las “extremidades del cuerpo social capitalista”, en sociedades periféricas de predominancia campesina y bajo articulaciones nacional-populares.

Para el caso de nuestra época estos procesos de adquisición de conciencia y de incremento en las composiciones de clase llamadas a revolucionar la sociedad acontecen en los intersticios o márgenes que el autómatas capitalista en su profundización, ampliación o intensificación abre como nuevos campos de lucha: sujetos que se activan en respuesta al agravio que les indigna y les moviliza por demandas sectoriales, por reivindicaciones de alcance local, de pueblos y culturas originarios, de afectación ambiental, de autonomías políticas, de autogestión económica, de autodeterminación soberana, de bloques históricos nacionales, y estatalidad popular emergente, neohegemónica, dicho de manera más precisa contra-hegemónica, y anti-imperialista.

El sujeto no desapareció o fue abatido; siempre fue otro, “el otro” para una cultura política y una Teoría crítica incapaz o no habituada para reconocer la otredad. Hoy, el pedido a ese sujeto, el llamado a que se haga presente, lo verá estallar, desde una cierta postura política inmanentista, o en la “múltiple monadología” (que en su aceleración es capaz de detener en el tiempo ahora, la homogeneidad de un orden rapaz que en tiempo lineal o real esquilma por diversos frentes y coloca en inseguridad la existencia de propios y extraños) o en “multitudes territorializadas” (que resisten el embate incólume de fuerzas acumulativas de capital, extractivas de recursos, privatizadoras de bienes públicos). Desde otras disposiciones ante lo político se mira con mayor potencia-

lidad, o se le confiere más amplitud de horizonte, o capacidad de acción a coaliciones de fuerzas, a procesos convergentes que en secuencia o diacronía a la destitución de hegemonías neoliberales pretenden construir nuevos órdenes instituyentes y, sobre la base que da la emergencia constituyente (cuya única garantía es la permanencia en el tiempo de la sincronía alcanzada por el acuerdo de movimientos políticos, que es plural y es diverso), avance en consolidar, inaugurar, o dotar de nuevos sentidos a una estatalidad que restituya la posibilidad de un vivir bien, o un “buen vivir” de esas mayorías que llevan décadas viendo laceradas sus condiciones de existencia. Una nueva estatalidad capaz de viabilizar las autonomías en lo plurinacional, lo autonómico en el nuevo sentido de “lo universalizable” que se alcanza democráticamente y no por imposición; capaz también de dar un nuevo significado a lo político por tener en su base una eticidad emergente enclavada en un sentido de comunidad pluritópica, dialógica, plural e incluyente.

Hoy, que para algunas interpretaciones el panorama se ofrece tan sombrío y tan falto de alternativas, servirá también mirar de nueva cuenta hacia la “otra historia”, la subterránea y que se da a contrapelo del poder, y hacia otras temporalidades, las de los grandes ciclos y las de los arrebatos acontecimientosales, no muy distintos debieron haber sido los escenarios y las coyunturas de aquellos que se echaron a cuestras la transformación de un mundo que se presentaba invivible. A eso apostamos.

5. Pedagogía del cuestionamiento y ética de la indignación

La revolución empieza en la cabeza, en el orden, o sea en el desorden de tus pensamientos, que ponen todo patas arriba e incluso a ti mismo, que te cambian la fea lengua falsa de los verdugos.

Magris, 2006: 84

En la disputa que finalmente conducirá a Sócrates a beber la cicuta y que fue tan elocuentemente narrada por Platón en la *Apología*, el más grande representante de la filosofía helénica defiende su estrategia mayéutica en una correlación entre saber e ignorancia que es un reminiscente muy remoto al procedimiento que en pleno renacimiento propondrá Nicolás de Cusa en su defensa de la “docta ignorancia”. Traemos a cuento este antecedente y su vinculación con la obra del cusano para señalar una serie de cuestiones, tres de las muchas que pudieran subrayarse, que nos sirven de pretexto para lo que hemos de apuntar en las páginas que siguen.

En primer lugar, Sócrates comienza por afirmar que al juzgador le toca pronunciarse sobre las cosas que son justas, en cambio al filósofo le toca ocuparse de las cosas en cuanto son verdaderas, de ahí que en esa apuesta por la verdad se ha de jugar, literalmente, la vida. Una de las acusaciones a Sócrates, según él mismo hilvana su argumento para presentarlas, consiste justamente en señalar que a través de su filosofía “hace más fuerte el argumento más débil” (Platón, 2008: 150) y no concluye ahí la cuestión, sino que

además se propone “enseñar... a otros” ese proceder (2008: 151) y defiende a este objetivo como el máspreciado de su actividad.

En segundo lugar, conduce su argumentación hacia un lugar que le separe de la acusación no sólo de arrogancia sino de usurpación a los dioses del Olimpo, en la medida en que se le señala como alguien que pregona ser más sabio incluso que éstos, en quienes reside el saber y poder de los oráculos. En esta parte de la *Apología* es interesante que el filósofo no sólo apueste por el argumento débil sino por aquellos en quienes se encarna tal argumento débil, ellos mismos colocados en situación de inferioridad. La conclusión a la que Sócrates arriba es muy interesante: “los de mayor reputación estaban casi carentes... en cambio otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio” (Platón, 2008: 156).

En este breve enunciado se halla de hecho condensado mucho de lo que se juega en la argumentación que a mediados del siglo XX defendía George Orwell en su propuesta de la “decencia común” como el resguardo de los más altos valores humanos puesto que, para el autor inglés, “el porvenir se cifra en que las personas corrientes siempre han sido fieles a su código moral” (Orwell citado en Bégout, 2010: 14). No se requiere incurrir en un acto prestidigitador para establecer un nada arbitrario paralelismo que llevaría de la palestra helénica a la arena del sistema capitalista global, y derivar de donde se dice, por Sócrates, “los de mayor reputación” lo que ahora es el Norte Global y de los “otros que parecían inferiores”, lo que hoy se esgrime como el “Sur global” entendido, por supuesto, como una metáfora del sufrimiento humano provocado por el orden social moderno, desde sus dos palancas de impulso, el capitalismo y el colonialismo.

En tercer lugar, Sócrates mide no sólo su filosofía sino “la filosofía” con relación a otros tipos de ocupación en que se explaya cierto tipo de sabiduría, su propuesta pudiera ser encasillada en una apuesta por un saber generalista en lugar de un saber particular o especializado (tal y como en el *Protágoras* se ha de sostener), sin embargo, no queda ahí la cuestión, el filósofo griego ha de proceder afirmando que a diferencia de otros modos de obrar, en

su caso, funge una especie de “principio de precaución” cuando sostiene: “yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber” (Platón, 2008: 155). Imputación que justamente le adjudica a tres tipos de sapiencia que pasa a enumerar, sin quedar claro si lo hace en un orden de prioridad: la de los políticos, la de los poetas y la de los artesanos.

Sin forzar demasiado esta alegoría, podríamos operar, de la mano de Sócrates, defendiendo a la filosofía, poniéndola a distancia de tres tipos de racionalidad en que se condensó la estructura de saber (la universidad, las Reales Sociedades Científicas y otras prefiguraciones de la *ciudad letrada*) dentro de la modernidad: la racionalidad ético-legal, la estética-expresiva y la técnico-instrumental. En cada una de ellas, pero muy en especial en la enlistada al final, hay cierto comportamiento en desmesura puesto que creen, tales sujetos propietarios de ese conocimiento-poder, y nunca se ocupan de aclararlo, “ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran” (Platón, 2008: 156).

Y es que, en efecto, por vía de una modernidad que todo lo especializa para hacer de ello algo más eficaz y funcional al modo de producción y reproducción del capitalismo, se ha reducido toda la cuestión del saber a lo científico y la ignorancia al desconocimiento de regiones o partículas de lo real que no han sido colonizadas por ese modo privilegiado de saber (científico, técnico y tecno-científico), sin embargo, lo que ello ha generado es un desconocimiento tanto o más significativo, y que no ha sido puesto en el lugar de importancia que merece. Hoy, que la modernidad capitalista está expuesta a una crisis persistente, y agravada a través de lo que se defiende como sus más eficaces remedios, hay incluso peores y más perturbadoras ignorancias, aquéllas que son no sólo olvidos u omisiones sino atentados en contra de la dignidad humana por una política como la del neoliberalismo (en tiempos de guerra, como en los de paz) que orilla a conglomerados humanos a experimentar una vivencia de indignidad, preludio y realización plena de la más perfeccionada racionalidad instrumental.

Las partes que integran este capítulo intentan expresar una serie de preocupaciones que rondan este tipo de cuestiones:

verdad y cuestionamiento, saber e ignorancia y, por último, ética e indignación.

*

El máximo es absolutamente en acto todas las cosas que pueden ser, y ello sin ninguna oposición, de tal forma que el mínimo coincide con el máximo... todo aquello que se concibe que es, no es más que no-ser. Y todo aquello que se concibe como que no es, no es más no-ser que ser [...] Esto trasciende a todo nuestro entendimiento, que no puede combinar las cosas contradictorias por vía racional en su principio, puesto que discurrimos por las cosas que se nos hacen manifiestas por la naturaleza misma, la cual, estando apartada de esta virtud infinita... [la del máximo en su maximalidad, esto es, Dios, nota del autor] no puede coordinar simultáneamente las cosas contradictorias.

Nicolás de Cusa, 1981: 33

Es famosa la atribución que a Cervantes, por vía de la escritura de su obra máxima, le fue hecha, de la muy conocida afirmación “ladran Sancho, señal que cabalgamos”, oración que, como lo ha sostenido y demostrado Eduardo Galeano, no figura en “El Quijote”, sin embargo, aunque Alonso Quijano no la haya pronunciado se impone una especie de situación en que la frase se ha ganado un lugar tal que si no la dijo el Caballero de la Triste Figura, de hecho ha de asumirse como si de verdad la hubiera dicho. Una especie de situación en que la palabra crea a la cosa.

Hago mención a esta peculiar circunstancia porque recientemente he leído algo que hace ya mucho tiempo le había escuchado a uno de los grandes historiadores de la Revolución mexicana¹

1 Hurgo en mi memoria y doy con una actividad que todavía cargaba con el empuje militante del Congreso Universitario de 1990 y sus retruécanos conservadores que a la sazón cambiarían el histórico Plan de Estudios de la Facultad de Economía. En la defensa de la anterior estructura curricular organizamos, varios estudiantes aglutinados en una agrupación conocida como El Colectivo, en 1992, un Foro en Defensa de la Crítica de la Economía Política, y en el marco de una conferencia dictada por Hugo Zemelman, fue que, en la ronda de comentarios, preguntas y respuestas, escuché por vez

y que, creo, motivó en mí un inusual y muy saludable interés por la obra de Ernst Bloch y por ubicar con precisión en la obra o biografía de este último el pasaje referido. Luego de mucho tiempo he podido dar con un muy singular entramado que hace concurrir una serie de hechos combinados de tal forma que si no le ocurrieron a Bloch debiéramos aceptar que es “como si hubiesen ocurrido”, pues desde ahí se formula y se sostiene una “conexión necesaria entre justicia y verdad” que opera como principio ético del modo en que, para nuestro autor, se entiende el propósito de escribir la historia; y que sirve, a sus editores, hasta para dar título a la entrevista que le hacen: “lo que existe no puede ser verdad”.

Sin embargo, traigo a cuento este pasaje, ahora, con otra intención, no me motiva el afán por buscar la precisión historiográfica de tal hecho, antes bien encontrar ahí una base para una proposición que desate muchos de los nudos que en esa minúscula partícula de una historia se pueden entamar y que pueden motivar, a mi juicio, un necesario aliento a la activación de cierta politicidad, justo ahora que vivimos aciagos momentos que pudieran ser ganados por el desánimo y la postración: nada más funcional al predominio del orden establecido.

En una entrevista que la *New Left Review* le hiciera a Adolfo Gilly, historiador argentino-mexicano y profesor emérito por la Universidad Nacional Autónoma de México, el entrevistado afirma lo siguiente:

“Hay una anécdota de Ernst Bloch en la que su supervisor, Georg Simmel, le pidió un resumen de una página de su tesis antes de que se mostrara de acuerdo en dirigirla. Una semana después Bloch se presentó con una frase: ‘Lo que existe no puede ser verdad’. La tesis se convirtió posteriormente en *El principio esperanza*” (Gilly: 2010: 31).

En primer lugar, pareciera que lo que en la versión en inglés dice “his thesis” debiera traducirse en castellano como “su tesis”,

primera sobre aquella expresión y de una de las rutas en las que se podría recorrer alguna de las sendas que se dibujaban a su alrededor.

lo que haría sentido con el hecho de que Simmel acordara “dirigirla”, y ahí convendrá hacer una primera anotación. Cuando en 1908 Bloch se encuentra por primera vez con Simmel, habiendo efectuado un traslado que de su natal Ludwigshafen primero lo llevó hacia Mannheim y luego hacia Munich, su camino (que es el de la adquisición de un nuevo horizonte en filosofía) lo ubicará, finalmente, en Berlín. Ernst Bloch se presenta en esta ciudad ostentando el flamante título de doctor obtenido en Würzburg, con una tesis sobre teoría del conocimiento en el filósofo kantiano H. Rickert (“Precisiones críticas sobre Heinrich Rickert”), no acude a que le dirijan tesis alguna, desea integrarse al seminario que conduce, para ese momento, “el único filósofo... que seguía interesando al joven doctor” (Pérez del Corral, 1993: 166), en parte, por ese estilo impresionista en filosofía que Georg Simmel prodigaba (y también porque ya ha estudiado y hecho comunicación con otras figuras filosóficas, Wildelband, Hermann Cohen, Paul Natorp, hasta Husserl; y ya ha devorado en la biblioteca la obra de Fichte, Schelling, Hegel, de Marx y de Engels, de Rosa Luxemburgo).

Le interesa ingresar al seminario privado que Simmel conduce en su casa, con un grupo muy selecto de pensadores, espacio en el que traba amistad con Lúkacs. El primer encuentro no fue tan terso, se abre con el siguiente diálogo:

Bloch: “Acabo de hacer el doctorado en Würzburg, y como premio he escogido Berlín y a usted mismo, Herr Professor”.

Simmel: “¿Considera usted, Herr Doktor, tan gran mérito el haber hecho el doctorado que necesite un premio? Mi coloquio está completo; es en mi casa, en torno a una gran mesa; más de doce personas no puedo acomodar. No tiene sentido que sigamos hablando, Herr Doktor” (Bloch, 1993: 21).

No satisfecho con ello, Bloch le explicará el principio de toda su filosofía, lo que constituye su gran descubrimiento y en lo que desea seguir profundizando. Una adquisición que ha obtenido a sus 22 años y que lo acompañará por el resto de sus días como “un rayo que no ha de cesar”, su “hallazgo de lo ‘aún-no consciente’ y

de lo ‘aún-no devenido’” que, efectivamente se plasma, en todo lo que vale, en su obra máxima *El principio esperanza*. La argumentación tiene tal fuerza que convence a Simmel quien le envía, la tarde-noche posterior al encuentro, la comunicación de que es posible hacerle un lugar en su seminario, habiendo dado de baja a quien sabe cuál de los integrantes originales.

En segundo lugar, con relación al asunto del resumen y de que este no superara la extensión de una página, la historia es más interesante aún, Bloch le ha contado a Simmel, en uno de sus encuentros semanales de los días viernes, que “una dama le había pedido que le explicase a Schopenhauer, a lo cual Bloch le había expuesto todo el sistema schopenhaueriano en una sola cuartilla” (Pérez del Corral: 1993: 167). Dos semanas más tarde, con motivo de sus periódicos encuentros, Bloch dará con un Simmel completamente deprimido, que le confiesa:

“Hoy es el día más triste de mi vida. Los editores de la filosofía de Überweg me han pedido que resuma el contenido de mi filosofía en media página. Es fácil escribir 400 páginas, pero esa media página no me sale; y entonces me he dado cuenta de que no tengo nada que decir” (citado en Pérez del Corral, 1993: 167).

Esto da con tierra a la posibilidad de que pudiera haber existido un tal desafío, reto o prueba que Simmel hubiera podido siquiera solicitar a Ernst Bloch. Por lo demás, este último se revelara capaz de escribir en largo, si no véanse las cerca de 1200 páginas de los tres tomos de *El principio esperanza*, al modo de telegráficos aforismos, como es el estilo de *Huellas*, su obra de 1930, y de generar poderosos sintagmas como es el caso del que, hablando con propiedad, abre *El principio esperanza*: “pensar es traspasar”.

La amistad con Simmel durará unos cuantos años, hasta 1914, cuando éste se sume a las posiciones pan-germanas en la primera gran guerra europea del siglo pasado y no se reparará jamás (Simmel muere en 1918). Bloch, en el distanciamiento, ya en Heidelberg, se harta del impresionismo que se le revela como un relativismo devorador, carente de una afirmación determinada,

“en el que jamás aparecía un asidero: continuamente nuevas impresiones”. Le escribirá una durísima carta:

“Usted jamás ha buscado una respuesta definitiva a algo, jamás. Lo absoluto era para usted totalmente sospechoso e inaccesible. Hasta el esfuerzo hacia lo absoluto era inaccesible para usted. ¡Heil! Por fin lo ha encontrado. ¡Lo absoluto metafísico es ahora para usted la trinchera alemana!” (citado en Pérez del Corral, 1993: 167).

Ahora bien, y ¿de dónde es que ha salido tan seductora afirmación: “Lo que existe no puede ser verdad”? Una primera posibilidad, por vía de hurgar en el examen retrospectivo que el pensador de la *docta spes* (esperanza razonable) hace de su pensamiento, la búsqueda nos dirige no a otro sino a un solo camino, el del contenido filosófico que Bloch viene defendiendo desde sus primeros trabajos y que son el sello de toda su producción hasta seis décadas más tarde y, en efecto, quizás no dijo esa frase, pero como si la hubiera dicho, pues no es otro el énfasis que él mismo defiende cuando llega a sostener: “En conjunto está actuando el principio de que ‘*el mundo no es verdadero*, pero quiere llegar a la patria por el hombre y por la verdad...’” (citado en Pérez del Corral, 1993: 169).

En esta afirmación se esconden registros que iluminan distanciamientos no sólo con Hegel sino con Heidegger mismo: si para el primero “la verdad es el todo”, en efecto la contraposición no podría ser más explícita, “el mundo”, esto es, “lo que existe”, “no es verdadero”, punto y aparte y pasemos a otra cosa; sin embargo, con relación al segundo no es tan fácil establecer la equivalencia entre lo que existe y el mundo, antes bien habría que decir que el Dasein (el ser-ahí, del mundo de los entes) tiene existencia mientras que sólo el Ser tiene realidad. Y es que en ello se juega toda una posible orientación, que Adolfo Gilly bien ha hecho en llevarla hacia la historia, hacia el sentido que debiera animar el trabajo historiográfico. Por nuestra parte, quisiéramos jalar, como haremos en lo que sigue, este macizo filosófico hacia otros territorios conceptuales, los del orden naturalizado y el apresamiento fetichista del presente que imposibilita el que la persona humana se viva como sujeto (como lo aún-no posible).

Sin embargo, existe una segunda posibilidad, y ésta nos coloca en dirección al gran conocedor de la cultura alemana, y en especial de esta tradición de pensamiento, José María Pérez Gay, quien le atribuye la frase, en su versión novelada de los hechos del 68 alemán, nada menos que a Herbert Marcuse, quien la habría pronunciado en un sentido literal. Marcuse visita Berlín invitado por la Federación de Estudiantes Alemanes Socialistas en julio de 1967, y expone un conjunto de disertaciones en la sala de conferencias de la Residencia Evangélica de Estudiantes, pues la rectoría niega el uso del aula magna, disertaciones que luego fueron agrupadas y publicadas bajo el sugestivo título de *El final de la utopía*.

En palabras de Pérez Gay, luego de llamar a los universitarios a formar una oposición libre de toda ilusión, pero libre también de toda actitud derrotista, el autor de *El hombre unidimensional* afirmó: “*Lo que existe no puede ser verdad...* nuestros juicios de valor más esenciales se originan en la compasión, en nuestra solidaridad con el dolor de los demás” (Pérez Gay, 2000: 434). Repito, se trata de una versión novelada, las dos ediciones de aquel libro en castellano (publicadas por Siglo XXI, en México, y por Ariel, en España, al parecer no son sino una selección de la versión original en alemán), no permiten ubicar en el cuerpo del libro tal afirmación. Debiera, entonces, tan poderosa enunciación, ser asimilada o asumida, independientemente de quien la haya dicho o de que hubiera sido dicha o no, puesto que en los años de convulsión mundial de 1968, en el marco del desacuerdo con el mundo existente, del cuestionamiento del orden mundial, el pensamiento crítico aglutina su descontento desde tan poderoso sintagma: “lo que existe no puede ser verdad”. Haya sido dicho o no, y por quien lo hubiera sostenido, nosotros lo retomamos “como si se hubiera dicho”, dado el hecho de que sintetiza una transvaloración de todos los valores de dicha época, pero también de la modernidad toda, engullida, fagocitada, canibalizada por el capitalismo y el colonialismo global.

En algún lugar de su extensa obra escribe Gilles Deleuze a propósito de Nietzsche que “la anécdota es en la vida lo que el aforismo en el pensamiento: algo que interpretar” (Deleuze,

2008: 157), por qué, entonces, si al vuelo del pensamiento le es permitido comprimir sus piezas para dar, en sus andanzas, con un aforismo genial, que abre insospechados caminos a la reflexión; bajo el mismo principio, por qué hemos de poner reparo a que la reconstrucción del recuerdo dilate en sus confines las imágenes con que configura, al paso del tiempo, una alegoría no menos llamativa, y que propicia también los impulsos de una acción transformativa. Aquí, no estamos, con Deleuze, sólo ante un caso de “nueva imagen del pensamiento” o, lo que es más, ante la tarea que consigna a la filosofía un método que pudo ya haber estado larvado en el proyecto de escritura de un Diógenes Laercio, “encontrar aforismos vitales que fueran también anécdotas del pensamiento” (Deleuze, 1994: 140), sino ante un acontecimiento que eslabona recuerdo y lenguaje, pensamiento y acción, estaríamos ante el devenir hecho de una alocución que en la fortaleza comprimida de su brevedad emite una negatividad que aspira a alcanzar cumbres tan altas, o profundidades de espesura selvática como las que se encontrarían al atajar las opresiones naturalizadas del orden establecido: “lo que existe no puede ser verdad”.

Todavía una reminiscencia del discurso clásico nos resultaría de utilidad, pues como llegó a sostener el que para Nietzsche fue el “más honesto de los hombres teóricos”: “la búsqueda de la verdad es más importante que la verdad como tal” (G. E. Lessing citado en Nietzsche, 2009: 130). Será, pues, en la apuesta por una acción que por comprometida se asume verdadera, pero no poseedora de la verdad, que encontraremos la forma de colocar un dique a eso que pareciera condenarnos a una existencia falsa, engañosa y encubridora, en la cual este orden naturalizado no hace sino asegurar la continuidad de su dinámica y la perpetuación de su lógica.

Sin embargo, es posible sustraer otro filón de la trama de la que venimos dando cuenta y ese ángulo borda un segundo propósito, el reto consiste en leerlo con otra intención, la de encontrar ahí una base para una proposición inicial con sentido pedagógico, arrastrar, entonces, este macizo filosófico que ronda las cuestiones del sentido y sin-sentido, de la verdad y de la *praxis*, hacia otros territorios conceptuales, los de las ciencias de la educación.

Nos parece posible o justificado hacerlo a través de explotar un margen de conocimiento como proponía justamente el autor del que vamos a valernos. Intentamos extraer un determinado registro de la conexión que sugiere René Zavaleta entre crisis y conocimiento, y pareciera que ésta asume un cariz insospechado, al menos por el modo en el que lo intentamos reconstruir, desde el ángulo que aquí nos interesa: el de la enseñanza, el del aprendizaje, que para Zavaleta no es sólo el del sujeto individual sino el del sujeto histórico, no es el correspondiente al individuo sino el de las comunidades humanas. Por tal razón, a nuestro parecer, si para el pensador boliviano la crisis es instante anómalo porque se resquebrajan las mediaciones y se vacían en su carácter encubridor las formas aparenciales de la sociedad, lo que con ello queda implicado no es menos sugestivo: “la crisis como escuela” (Zavaleta, 1988: 21). Si asumimos que ya desde su etimología la noción de crisis apunta a una sintomatología médica que enuncia y anuncia un estado de riesgo, se impone también la conexión que Paulo Freire propuso en su obra póstuma:

“El riesgo es un ingrediente necesario para la movilidad, sin la cual no hay cultura ni historia. De ahí la importancia de una educación que, en lugar de intentar negar el riesgo, incite a hombres y mujeres a asumirlo. Asumiendo el riesgo, su carácter inevitable, me preparo o me vuelvo apto para asumir *este* riesgo, que ahora me desafía y al que debo responder de inmediato. Es importante que sepa que no hay existencia humana sin riesgo, de mayor o menor peligro. Como objetividad el riesgo implica la subjetividad de quien lo corre. En este sentido, primero, debo saber que la condición misma de *existentes* nos somete a riesgos; segundo, debo ir conociendo y reconociendo con lucidez el riesgo que corro o que puedo llegar a correr para poder desempeñarme eficazmente en mi relación con él” (Freire, 2012: 36-37).

El ensamble entre crisis y conocimiento, entre riesgo y lucidez, que no es sino el encadenamiento de crisis y crítica (puesto que sólo en la crisis o por la crisis es que se da la crítica)² expone

2 Con análogo sentido se expresa uno de los más importantes filósofos de la región de Cuyo: “si su quehacer pudiera ser considerado ‘crítico’, es porque la ‘crisis’ sobre la que se ejerce la nutre de ‘criticidad’” (Roig, 2002: 29).

a las colectividades humanas y al ser humano que vive y se hace en el medio y por esas circunstancias a una especie de violencia, a un peculiar trastocamiento, que puede resultar definitorio, en su condición existencial. En lo que venimos exponiendo, y de la mano de lo que Zavaleta pareciera sugerirnos, se nos impone una conclusión; hay que violentarnos contra nuestro estado de situación ya normalizado ante un mundo que registra una vivencia que es falsa en cuanto al alcance de una verdadera experiencia que vaya de acuerdo a lo potencial de la *praxis*: la toma de conciencia o adquisición de voluntad emancipadora significa violentarnos ante esta vida que no es auténticamente tal, y que se ha visto reducida a darle forma (a través de la entrega de nuestra vitalidad) al monstruo sistémico que, por vía de la des-responsabilidad de nuestra acción, entre todos hemos construido.

Si leemos de este modo la cuestión se nos abre también la posibilidad de leer de otro modo el enunciado final del documento que Marx y Engels escribieron a la hora en que les parecía ya ineludible que los proletarios expusieran “ante todo el mundo su modo de ver, sus objetivos, sus tendencias, y que enfrent[ara]n al cuento maravilloso sobre el fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido” (Marx y Engels, 2008: 22-23). Cierran nuestros autores aquél alegato político y de agitación, sin duda el más importante del siglo XIX, con la siguiente proposición:

“Los comunistas... declaran abiertamente que sus fines solo pueden ser alcanzados *a través del violento derrumbe* de todo el orden social precedente. Que las clases dominantes tiemblen ante una revolución comunista. En ella, los proletarios no tienen nada que perder excepto sus cadenas. Tienen un mundo que ganar” [subrayado del autor] (Marx y Engels, 2008: 71).

Del modo en que venimos asumiendo el asunto, y desde el ángulo que nos interesa esclarecer, *violentar a la persona cosificada*, así como en una escala mayor, a la comunidad académica ya normalizada o a la sociedad que se halla maniatada, *a través de un entero cuestionamiento de lo que se ha estatuido como irrevocables certezas es un*

acto de conocimiento, y de autoconocimiento de la propia sociedad. Evento, acto o acontecimiento que cobra sentido cuando es puesto en consideración de avanzar hacia una más genuina totalización en que se pudiera hacer posible abatir el abigarramiento (René Zavaleta), o llevar en desmesura desde el barroco (Bolívar Echeverría) hacia lo alternativo, hacia una suerte de vocación permanente, si es que fuera posible, del grotesco carnavalesco (Armando Bartra), que revoque la condición de colonialidad e instaure, de modos muy imaginativos e inéditos, todo género de vivencias sociales o comunitarias cuyo atractor sea el de la descolonización. Estos, evidentemente, son, como diría Walter Benjamin, instantes de peligro, puesto que se mueven en las coordenadas del poder corporativo mundial son, como ninguna otra, coyunturas espacio-temporales en que, como diría el gran filósofo existencialista francés: “la menor distracción del pensamiento es una complicidad criminal con el colonialismo” (Sartre, 1999: 20).

Hará poco más de una década, el politólogo de origen irlandés, pero avciado hace décadas en Puebla, México intentaba, a su modo, pronunciarse ante el nuevo cuadro de situación histórica propiciada por la interminable condición de crisis que es el neoliberalismo, y lo sugería desde el título mismo de un libro que no por casualidad recibió una gran acogida entre sectores procedentes del anarquismo, autonomismo y situacionismo. En dicho trabajo Holloway invitaba a “cambiar el mundo sin tomar el poder”; al día de hoy, sin embargo, en nuestra opinión, debiéramos proceder a un recambio en el enunciado que da título a dicha obra. Para “tomar el mundo” en nuestras manos, ese mundo que podemos ganar, al decir de Marx y Engels, no el que nos ata a una existencia bajo renovadas cadenas, hay que tener si no “el” poder si “un” poder, la capacidad de recobrar la decisión, la facultad de conferirle un sentido a nuestra existencia o al rumbo a que queramos conducir los destinos de ésta. Y esa condición no es otra que la que se asoma en la intención del cuestionar, del enfrentar una situación con la que se está en pleno desacuerdo, por ello es que cuando decimos, como al inicio de este trabajo, “lo que existe no puede ser verdad”, no hacemos otra cosa sino el ejercicio incondicionado del cuestionamiento.

El cuestionamiento es una reivindicación del asombro, del estado re-vivificador del deseo, de la conmoción y el sobresalto, o de la persecución del conocimiento como objeto del deseo. No podríamos expresarlo de mejor modo que como lo ha sugerido, en alguno de sus trabajos recientes John Berger cuando, de la mano de una ficción spinoziana, llegó a afirmar: “vivo en un estado de confusión habitual. Enfrentándome a la confusión a veces alcanzo cierta lucidez” (Berger, 2012: 149). En dichos momentos de nuestra escala existencial en que hay que atreverse a cuestionar, en que hay que enfrentar la confusión habitual, las sociedades como las personas parecieran rejuvenecer, parecieran volver a una situación en que están “deseosas de saber”, son momentos en que se juega, se opta por lo posible, de tal modo que se ha de avanzar por mejor auto conocerse, se ha de registrar un cambio de condición, puesto que las subjetividades así trastocadas superan, o pudieran llegar a superar, en esta apuesta por la lucidez, la crisis en la que se encuentran.

* *

Es posible fabricar ignorancia con ciencia, y producir, bajo la advocación científica, regresiones del espíritu.

Legendre, 2008: 12

Una de las principales aportaciones de lo que se ha dado en llamar “epistemologías del Sur” (Santos-Meneses, 2014), ha consistido en señalar que la muy enredada trama a través de la cual un complejo civilizatorio (el Occidental, heredero de la cristiandad latino-germánica) se encumbró como aquél en que encarnan los valores de la universalidad y se auto erigió como el abanderado de los adelantos del conjunto, al cual los otros complejos civilizaciones (como un resto asimilable y apropiable), deben plegarse como ante fuerzas materiales inexcusables no es sino el resultado histórico (y no “naturalizable”) del establecimiento de variadas y consistentes estrategias de poder.

Será de ese modo que, lo que en ocasiones se asimila como un distanciamiento inalcanzable, y que por esa razón no amerita

siquiera ser pensado, por razones ideológicas tiende a ser justificado como el resultado de una intensificación o un mejor aprovechamiento en la producción y re-producción del conocimiento (que da solidez, según el relato hegemónico, a bases materiales técnicas altamente diferenciadas en los patrones industriales y los programas de desarrollo), y que ha terminado por separar a los espacios del Norte global envueltos en procesos de modernidad madura, respecto de otros espacios que re-imaginan sus historias y reorientan sus estructuras en la tarea por instaurar “el nuevo arreglo social”, y por superar “condiciones de ignorancia”. Esta narrativa no es sino una imposición nada inocente, sino igualmente perniciosa, del “epistemicidio” del código cultural de los otros, una herramienta más de la que se valió Europa y Occidente para encumbrarse con éxito, procedimiento que ha sido solapado bajo un discurso (filosófico o cientifizado) que defiende lo moderno por ser el producto privilegiado de una epistemología que se defiende como neutral y objetiva, pero que es todo menos eso, no es neutral sino eurocentrada y no es objetiva sino que procede asimilando al otro (sujeto) como objeto, naturalizando y des-historizando procesos de dominación, explotación y apropiación que se impusieron planetariamente por vía del capitalismo y el colonialismo.

La Europa de la cristiandad latino-germánica y su expresión posterior como “hemisferio occidental”, desde el momento en que la historia asumió un cariz verdaderamente mundial y la modernidad temprana se enlazó con la persistente colonialidad, esto es, desde el largo siglo XVI, fue imponiendo paulatinamente una visión de la historia que hace de ella el relato de sus triunfos, así como la exhibición y defensa de las condiciones que, en su recitativo, le confirieron tal grado de “excepcionalidad” que le hubo de separar y colocar en condición de privilegio ante los otros complejos civilizatorios. Si bien es cierto que el ejercicio de operar con la historia a contrapelo y des-encubriendo sus capas más ocultas y oscuras ha permitido una mayor visibilización del papel que ha jugado para esta modernidad efectiva la condición socioeconómica de dominio y explotación de las comarcas del mundo colonizadas desde fines del siglo XV, provocando que

estas disimetrías e inequidades en los repartos del excedente sean medianamente aceptadas, es menos frecuentemente asumido el hecho de que tales comarcas del mundo, expuestas a la vocación de dominio occidental, pueden tener porque así lo hicieron en otros momentos de la “historia global” un significativo papel en la construcción de las fortalezas que han edificado los más grandes valores de la humanidad en los terrenos de la cultura, la ciencia y de impacto creciente en el naciente discurso filosófico moderno. La lectura tradicional establece una ajenidad, una extrañeza, una abismalidad, entre ambos procesos: la riqueza material proviene de las comarcas coloniales, pero pareciera que nunca podrá ser aceptado que de ahí provenga también la mayor riqueza del pensamiento filosófico y los más significativos avances en las ciencias y las técnicas que ordenan el mundo.

Las perspectivas descolonizadoras del pensamiento y la acción, los conocimientos otros, y muy en especial, las epistemologías del Sur se han ocupado de ahondar en un cierto sentido del relato histórico, convencional o disidente, haciendo explícito el papel de las desigualdades en la producción, consumo y distribución del poder-saber, como una manera de re-dignificar el papel de todas las culturas. En el terreno de la producción del conocimiento ello significa también apuntalar la “diversidad epistemológica del mundo” como una estrategia que se coloca sin ambages desde un lugar de enunciación: “el Sur es concebido... de manera metafórica como un campo de desafíos epistémicos que pretende reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación colonial con el mundo” (Santos-Meneses, 2014: 10).

De tal modo que los campos epistémicos, así como los territorios que expresan tal diversidad del mundo no son reservorios a explotar o particularidades específicas del mundo en las que hay que erradicar condiciones de ignorancia, o de un atraso que hay que superar lo más rápidamente posible, por el contrario, son “espacios de representación” (Lefebvre, 2013) que hay que preservar como nichos de riquezas no medibles bajo los raquíticos criterios del valor de cambio, su lugar se avizora, en la historia reciente del mundo, más significativo aún puesto que parece ser que desde ahí

es que la alternativa habrá de darse o en los hechos y no sin dificultades ya se está dando. Será, justamente, desde dichos espacios y tiempos (del reconocimiento de los plurales y diversos *topoi* que integran el universo-mundo) insuficientemente colonizados por el orden social dominante, desde aquellos sustratos culturales (de memoria, espesor y resistencia) de donde puede provenir el mundo-otro. Para caminar en esta senda verdaderamente innovadora se ha sugerido (Santos, 2009) partir con una inicial petición de prudencia, en tanto facultad para el interconocimiento (aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo), tan peculiar frónesis se esgrime como un paso más hacia un reconocimiento efectivo de la diversidad epistemológica del mundo y como el establecimiento de bases firmes hacia una justicia cognitiva. Solo de este modo será posible arribar a una genuina democracia social global en la que exista reconocimiento de la multiplicidad de prácticas y experiencias sociales del mundo. No habrá democracia social global si no hay democracia entre las formas del saber.

Desde este lugar de enunciación, y bajo este específico posicionamiento, el de las epistemologías sureñas, cobra también un renovado significado lo que ha de ser entendido como conocimiento, puesto que con ello también se está dando cuenta del entorno en el que éste se produce, por vía de esta manera de proceder se está también recuperando, como algo meritorio de conocer, a la realidad contextual. Pero, y eso en ocasiones no es suficientemente destacado, sucede lo mismo con aquello que se caracteriza como ignorancia, hay un contexto relacional en este caso que produjo esa porción de lo real como ubicable en un nivel jerárquico de subyugación y que amerita ser esclarecido tanto o más que lo que se ubica como saber. Describir tal realidad contextual y el modo o vínculo de su condición relacional con lo que le dictaminó como inferiorizable puede ser también un aporte al nuevo esquema de conocimiento: no ignorar más la “ignorancia”. Con ello se ve también interpelada la cultura que se asume dominante, pues como dice Pierre Legendre la “ceguera de Occidente” lo es “acerca de sí mismo pero también acerca de las relaciones que las otras culturas (no occidentales) mantienen con la ciencia” (Legendre, 2008: 25).

Hasta ahora ha predominado la forma occidental de entender el mundo, de comprenderlo y dominarlo erigiendo a la racionalidad científica como el criterio privilegiado de demarcación entre lo que es válido como conocimiento y lo que no lo es y que, en tal sentido, es desperdiciado como experiencia y práctica social. La herramienta heurística desde la que se efectúa esta recuperación de la experiencia y práctica social que está siendo desperdiciada, ignorada, declarada como no-existente por la “razón indolente”, surge en la propuesta de Boaventura de Sousa Santos como resultado de la aplicación de un principio ecológico, de modo análogo se ha expresado la científica y activista hindú Vandana Shiva cuando recomienda distanciarse de todo aquello que signifique un “monocultivo de la mente” (Shiva, 2007).

De Sousa Santos entiende por ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas” (2009: 113), por tal razón, su propuesta de pragmática política consiste en “confronta[r] la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes” (de Sousa Santos, 2009: 182). Además de lo ya avanzado en la propuesta de estos autores quizá se revele como posible y necesario operar desde una “epistemología del recuerdo”, que visibilice aquello que desde nuestra historia de los de abajo y con los de abajo dignamente se ha experimentado pero ha sido reprimido y vilipendiado, elaborando también un “uso imaginativo de la memoria” que actualice el carácter agitador de los legados y gestas precedentes, que recupere los imaginarios y simbologías en tanto imágenes icónicas y desestabilizadoras, que plasme socialmente un “potencial aglutinador de la imagen”. Por último, puede hacerse uso de esquemas que incentiven una creativa “estética de la invención” o en sentido muy similar, que permitan operar por vía de una “hermenéutica de la imaginación experimentable”, esto es, que en el tiempo presente uno se atreva a adelantar el futuro puesto que lo asume como algo a experimentar sin reprimirle de antemano. Una hermenéutica de ese tipo argumenta con el propósito de evitar exponer estas novedosas experiencias a la temidosa labor de las retóricas intransigentes o

de los discursos repletos de futilidades reactivas o reaccionarias. Muy coincidente con lo que aquí proponemos viene a ser lo argumentado por Paulo Freire cuando señala que “el discurso de la imposibilidad del cambio para mejorar el mundo no es el discurso de la *constatación* de la imposibilidad sino el discurso ideológico de la inviabilización de lo posible” (Freire, 2012: 48).

En ocasión de construir una Historia (con mayúsculas, que olvida u oculta otras historias) bajo un esquema del presente perpetuo e inamovible que glorifica la perspectiva civilizacional de Occidente, ello se verá favorecido por la imposición de sus nociones del pasado (inventará las nociones de tradición y antigüedad de las que lo moderno se separa) y del futuro (la progresiva mala infinitud en que la modernidad se profundiza hasta en la vivencia de sus crisis), y por el modo en que asume las dimensiones del tiempo (abstracto, lineal y vacío) y del espacio (apropiable bajo todo género de estrategias de acumulación), por supuesto que en ello requirió también de una muy larga y violenta labor de conquista y expiación. A través de renovados mecanismos y en una larga historia, tal y como lo afirma Legendre, “la empresa de conversión continúa, no ya bautizando por la fuerza sino occidentalizando con conceptos” (Legendre, 2008: 61).

Desde el momento mismo de construcción de la modernidad temprana lo que se edificará como Occidente (para no incurrir en anacronismos) procede de tal modo en su nulo reconocimiento a otras maneras de entender la espiritualidad o lo divino, desde una interminable labor de purga de todo aquello que asume como idolatrías y paganismo; del mismo modo opera a través de lo que interpreta como verdaderas “expediciones” e “incursiones científicas”, pues como lo afirma Claudio Magris, en algún lugar de la prosa que ilustra el colonialismo inglés sobre Oceanía, en la que un personaje de tintes partisanos hace ejercicio de autocritica y dice:

“...fue Westall quien lo hizo, cuando llegó a la Tierra de Van Diemen a bordo del *investigador* con el encargo de pintar para la Real Sociedad Científica, el nuevo, novísimo mundo –que luego resultó que era tan decrepito como su gente, que se iba cayendo a pedazos.

Nosotros, cuando llegamos, les dimos el golpe de gracia; le cerramos la clavija a una raza agonizante... [en referencia a los pobladores de Tasmania]... una eutanasia colonial y por lo tanto un poco violenta... Si hubieran sabido trabajar los habríamos hecho desplomarse como animales, como los prisioneros condenados a galeras, pero habida cuenta de que como esclavos no valían nada y de que lo único que sabían hacer era padecer y morir, nosotros cultivamos esa inclinación, los hicimos desaparecer por completo” (Magris, 2006: 44).

Existe otro registro que amerita ser subrayado, dado que por su intermedio se revela también la importancia destacada de las realidades contextuales y de las combinatorias relacionales que provocan desigualdades en las vocaciones formativas del saber-poder. Así lo argumenta Pierre Legendre:

“...la dificultad extrema que tienen los occidentales para analizar su propia opacidad... Nuestra cultura, al igual que las demás es prisionera de su génesis. La historia del surgimiento de las ciencias modernas está tan ligada a esta génesis, a la formación de un pensamiento europeo deseoso de convertirse en estándar mundial... no es posible disociar las conquistas científicas de la ley del vivir, es decir, de la institucionalidad propia de este espacio geográfico... los otros... compradores de las adquisiciones científicas y técnicas de Occidente, son compradores *también* de un modo de vida y de los valores concomitantes” (Legendre, 2008: 60).

En la producción, consumo y distribución de la ciencia, la técnica, las tecnociencias y los sistemas de innovación hay evidentemente lógicas de intercambio desigual, de cambio no equivalencial, que no se resuelven, ni con mucho, por vía de la sustitución de importaciones, las especializaciones productivas, las propensiones productivistas o las enunciaciones sobre “calidad total”, lenguaje “de excelencia” y establecimiento de sistemas universitarios “de clase mundial”. Quedarse en dicho nivel es ya una manera de procesar la cuestión que queda presa de una serie de imposiciones (mercantiles y de corto plazo) cuando se requiere ensayar otro cauce, uno que se base en estrategias de carácter integral y de amplia

incidencia sobre actores y estructuras, de un fondo y propósito descolonial, para intentar de ese modo desmontar este persistente mecanismo capitalista, colonial y moderno, en el mediano o largo plazo. Eso es algo que tampoco puede ignorarse más. En efecto, aquí se hallan involucrados asuntos que competen no sólo a la relación de las culturas con la ciencia y la ignorancia, sino de las culturas con los valores que se reclaman de universalidad, como lo advierte Boaventura de Sousa Santos:

“Los cambios desiguales entre culturas siempre han causado la muerte del conocimiento propio de la cultura subordinada y, por lo tanto, de los grupos sociales que son sus titulares... a pesar de que todas las culturas aspiran a valores últimos, sólo la cultura occidental los define en términos de valores universales... la cuestión del universalismo es una cuestión particular, específica de la cultura occidental” (2010: 57).

No es otro el proceder actual del complejo civilizacional de Occidente, en su impresionante despliegue ofensivo militar, en el que se hace uso del conocimiento científico más innovador, de las técnicas instrumentales y de las técnicas sociales de control biopolítico cada vez más perfeccionadas y de la más fetichizada utilización de la argucia jurídica para encubrir necropolíticas y genocidios planificados, sin reparar ni por un momento en las consecuencias inhumanas de aniquilación y exterminio, en “guerras humanitarias” (vaya oximorón) como la que se despliega sobre tierras islámicas, que ya lleva décadas y cientos de miles de muertos.

En esta especie de cruzada occidental por implantar el discurso de los derechos humanos y por promover la imposición de la democracia representativa y procedimental (muy a la manera occidental, tan eficaz para vaciarle de contenido), se oculta lo que verdaderamente se halla en juego. En rigor, la disputa es más diáfana, está siendo motivada, como lo ha sido en ejercicios castrenses que le han precedido, por la apropiación colonial de recursos capitalizables, la diferencia es que su implementación no consiente dilación o postergación alguna, para el “empresariado global”, dada la urgencia que marca el momento de crisis de los

combustibles fósiles, su virtual agotamiento, y la no disposición de un sustituto que funja como puntal energético del sistema industrial moderno.

* * *

El objetivo principal del proyecto educativo emancipatorio consiste en recuperar la capacidad de asombro y de indignación, y orientarla hacia la conformación de subjetividades inconformistas y rebeldes.

Boaventura de Sousa Santos, 2010: 42

George Orwell escribió en el año de 1940 uno de aquellos ensayos en que reflexiona sobre la conexión ineluctable de literatura y política, su título es “Palabras nuevas”. En esas breves páginas remitía a una necesidad, la que él quizás vivía ante una situación que le parecía inabarcable, la del fascismo y la de la destrucción totalitaria (desde el stalinismo) de la posibilidad de un socialismo democrático. Se atrevía a sugerir una “invención intencionada de palabras” toda vez que la situación contextual en que se encuentra expresaba como ninguna otra el hecho perceptible de “la incompreensión tan absoluta que existe entre los seres humanos”.

La incapacidad de nombrar coherentemente tal situación, o de abarcarla con un sentido pleno, desde el lenguaje existente llevaba a Orwell a reconocer que “mientras nuestros conocimientos, la complejidad de nuestra vida y, por tanto (creo que en consecuencia), nuestra mente se desarrollan tan rápido, el lenguaje, el medio principal de comunicación, apenas varí[a]” (2013: 261). En otro pasaje de sus *Ensayos*, en que discute con el fascismo que detecta ocultamente en la literatura de W. V. Yeats y que por eso se impone la labor de des-encubrir, Orwell hace una especie de proposición cuasi prospectiva al afirmar que “la nueva civilización, si llega... será gobernada por millonarios anónimos, burócratas bien vestidos, y asesinos a sueldo” (Orwell, 2001: 83).

Lo que el escritor inglés apreciaba y denunciaba desde su paleta literaria era el uso intencionado de la inversión de sentido,

que vaciaba de contenido lo que un vocablo prometía originalmente, la democracia se transmuta en orden totalitario, el derecho en violación de la Ley, la Paz en Guerra, etc. Paradójicamente, esa vocación por crear “palabras nuevas” que Orwell confería a los pensadores comprometidos con su tiempo, hubo de recaer también en aquéllos que él denuncia como los beneficiarios de una civilización profascista. Un ejemplo inmejorable de ello nos lo ofrecieron los millonarios, algunos jefes de Estado, y los principales integrantes de los *think tanks* de la élite mundial que reunidos en la ciudad de San Francisco, a instancias de la fundación Gorbachov, y convocados acerca de la preocupación por hallar un modo de procesar el principal problema político al que el capitalismo se había de enfrentar en los siguientes lustros, toda vez que ya era por ellos advertido que las políticas neoliberales provocarían, como una entre otras de las obsolescencias programadas (ésta por vía de la lógica liberal, aplicada a la economía), una situación en que más del ochenta por ciento de la población mundial sería colocada en situación de “humanidad sobrante”.

La solución la aportó no otro sino quien es considerado el pensador geopolítico más importante del imperio, Zbigniew Brzezinski procediendo justamente a la invención de un nuevo vocablo: *tittytainment*,³ un verdadero “cóctel de entretenimiento embrutecedor y de alimento suficiente que permitiera mantener de buen humor a la población frustrada del planeta” (Michéa, 2009: 42). Con este paliativo, cínico y despreciativo, suministrado globalmente por la industria mediática, no sólo se sintetizaba toda una estrategia inmovilizadora, despolitizadora y de desmontaje de la capacidad de resistencia o de una toma de postura responsable y ética, ello también estaba anunciando el nuevo papel que se le adjudicaría a la escuela, como una fábrica más, esta vez productora de ignorancia (Michéa, 2009) y generadora de empleados en condición de una cada vez mayor precariedad (Fernández, Urbán y Sevilla, 2013).

3 Con esta palabra-baúl o palabra-cajón de sastrero, esto es, que puede acoger cualquier cosa, se combinan *Entertainment* que significa “entretenimiento”, “diversión” y *tits*, que en argot norteamericano quiere decir “tetetas”.

Lo cierto es que el proceso de reconstitución global capitalista que se extendió por el mundo entero, ya a inicios de los años setenta, tuvo sus antecedentes, como fue para el caso mexicano, al modo de una franca política de ocupación que se despliega en todos sus alcances ya a fines de los años sesenta, y se inicia justamente con un inusitado grado de conflictividad cobrando sus primeras víctimas entre la población estudiantil y los agrupamientos sindicales de maestros, universitarios, y empleados públicos de aquellos otros sectores en que se expresaba la participación activa del Estado como ente promotor de la inversión económica y los procesos de regulación social.

Es en dicho ámbito en el que el neoliberalismo comenzó a desplegarse, en el golpeteo y la pulverización de los derechos colectivos y en el freno a cualquier impulso democratizador que hiciera llegar ese tipo de intención precisamente al terreno de la economía, en la posibilidad de construcción (así fuera discursiva, no necesariamente material) de una sociedad de mayor o inicial “democracia económica”, esto es, una que pudiera fundamentar sus lógicas con menor desigualdad y polarización social.

Por el contrario, de lo que se trataba, con la “revolución pasiva” neoliberal, era de edificar las premisas desde la que impulsar los planes globales de reforma: propiciar el desorden económico que legitimara cualquier política de reestructuración económica que impulsara la concentración y centralización del capital bajo los más salvajes, leoninos y apropiadores métodos, no bajo las ideológicas y encubridoras proposiciones de “modernización industrial”, de “campañas morales” o “solidarias”, de viabilizar “alternancias” o rubricar “pactos” de camarillas y maquinarias electorales.

Cada una de las políticas asociadas al neoliberalismo tuvo consecuencias severas para reordenar las relaciones sociales en todos los países en que se instrumentaron. Éstas significaron procesos de acumulación de capital con modalidades formales e informales, directas e indirectas, extensivas e intensivas, progresivas y regresivas, cuyo significado ha sido, entre otros, la pérdida de control sobre el excedente económico y el patrimonio colectivo (el recién creado, o el ya existente en la forma pública o social, o

el que en nuestros países se conserva por el majestuoso proceso de florecimiento cultural de las civilizaciones precolombinas) y su transferencia desde la periferia hacia el centro, desde los asalariados a los no asalariados, desde el Estado al empresariado, desde un sector público castigado a un sector privado favorecido.

La configuración regresiva de este proceso se ha dado en la apropiación, privatización y extranjerización de la economía, así como con el empobrecimiento de las mayorías y el enriquecimiento de unos cuantos. En su tratamiento de la crisis o en la gestión disciplinante de las reformas, los partidarios del neoliberalismo combinan y estructuran diversos tipos de dispositivos que se instalan y afectan la dimensión económica, política, social y hasta cultural de la política pública. Este último aspecto es fundamental, pues de otro modo no podría explicarse cómo en muy distintas geografías del continente americano habiendo similares condiciones de afectación en la condición económica de individuos, familias, pueblos y colectividades, mientras unos países caminan militantemente en la restitución del neoliberalismo, en otros éste es cuestionado, y con las dificultades que significa una guerra global como la actual, se tratan de instrumentar políticas de corte pos-neoliberal –en medio de conflictos, negociaciones y medidas de fuerza.

El ataque a lo público, y la conquista de espacios más amplios para lo privado, adquiere la forma de procesos macrosociales de desnacionalización, desamortización, extranjerización y descapitalización de sectores clave o estratégicos, los cuales revierten, en el mundo entero, tendencias y conquistas de los movimientos proletarios, obreros, ciudadanos, sindicales, magisteriales y estudiantiles, emancipatorios y de liberación nacional, que se alcanzaron y mantuvieron a través de luchas, movilizaciones y negociaciones durante el periodo 1880-1980. Bajo múltiples formas, por la buena o por la mala, en medio de violentas pacificaciones o de sigilosas o relampagueantes guerras, el neoliberalismo aspiró a la reversión de dicha tendencia secular que reconoció y brindó abierta legitimidad a lo público, como espacio regulador de las relaciones sociales, y como lugar de despliegue y engrandecimiento de la subjetividad.

Fueron quizás políticas defensivas las que se instrumentaron desde diferentes flancos para combatir el abatimiento de lo colectivo, no es sino eso a lo que se aspira cuando se intenta defender o fortalecer, en contra de esos planes globales de ocupación, al campo educativo y cultural, reservorio social para el resguardo de valores de la humanidad y para el ejercicio público y crítico de la razón.

Si del neoliberalismo puede hablarse como de una política de ocupación no es de extrañar que el capitán global de este tipo de régimen de acumulación, el gobierno estadounidense y sus aliados, despliegue una política mundial de literal ocupación y de abierto neocolonialismo, que también se viene implementando desde inicios de los setentas y suma entre sus incursiones militares y sus genocidios de guerra, la invasión a Vietnam, la desestabilización del gobierno de Allende en Chile a inicios de los setentas, la contrarrevolución en Centroamérica, las guerras humanitarias en Kosovo y en varias partes de África, las guerras del Golfo y la Tormenta del desierto, la destrucción de Irak y Afganistán, la amenaza de conflagración global, la ocupación territorial y la aniquilación efectiva de poblaciones.

No es casual que una de las escuelas más florecientes al seno de las pedagogías críticas sea la norteamericana, entre cuyos integrantes se cuentan, Carlos Alberto Torres, Peter McLaren (ambos continuadores del pensamiento de Paulo Freire), Michael Apple y Henry A. Giroux. La potencialidad que a la pedagogía crítica se le confiere en la obra de éstos y que ha de ser recuperada, se impone porque existe una verdadera y flagrante contradicción en un mundo en que la principal superpotencia (que también lo es en el terreno tecnocientífico), despliega a nivel global políticas de fuerza y des-humanización y promueve una franca (des)educación del ciudadano común norteamericano (Chomsky, 2001).

Y es que, en efecto, la tolerancia a este tipo de barbarie encuentra por caldo de cultivo una sociedad que ha visto desfigurada la política educativa y sus métodos de enseñanza (en los niveles básicos, con intrusiones retrógradas como el creacionismo, y en los superiores, con la franca censura y la abierta represión a la libertad de cátedra y al ejercicio público y crítico de la razón) esta

situación prevalece, por vía de la no intencionalidad de la acción o la franca negación psicoanalítica.

Si la suma de valores ideológicos o la colección de distractores colectivos como el *tittytainment*, que las industrias culturales introyectan en la población norteamericana no fuera suficiente, a ello se suma la intención de cargar el sistema de enseñanza con una función de encubrimiento y manipulación, todo ello con el único objetivo de ver legitimada una agresiva política exterior al interior de la sociedad estadounidense, justo aquella que sostiene y pretende hacer creer que está exportando los valores de la libertad, porque en su estilo de vida, “american way of life”, los asume sustantivados.

La educación crítica y la “pedagogía del cuestionamiento”, que aquí hemos venido argumentando, busca reinstalar los valores más sentidos de conexión entre educación y democracia y reclama de la labor intelectual no guardar silencio sino alzar la voz, perder el sueño por el mundo en que vivimos, pero no la ensoñación de imaginarios colectivos de cambio y de utopías emergentes.

La universidad se muestra como un campo de conflicto pues en ella se condensa el mayor alcance de sentido que la autoconciencia de una sociedad puede llegar a alcanzar. En ese espacio social e imaginario que es el “campus” comparece el conjunto de postulaciones y demandas que a la masa crítica de universitarios la sociedad de la que depende le formula al modo de problemas ante los cuales se ha de pronunciar y por vía de sus funciones ha de intervenir, en un sentido variado de formas de conocimiento, y de tipos de ciencia (básica, aplicada) que allí se cultivan. Si la defensa de la universidad pública se potencia como el cultivo de la ética y la indignación ante lo que es palmariamente injusto se ha de dar también con pedagogías novedosas, a través de un uso transversal y no disciplinario de las perspectivas críticas, de clase, socialmente informadas, feministas y de género, des-coloniales o epistémicas.

En el marco del capitalismo, el campo educativo y el de la propia producción cultural (sea ésta la de la alta cultura y la de los estudios superiores o de posgrado) no pueden sino desenvolverse en una pugna entre el proyecto que pretende, desde las fuerzas

sistémicas, subsumir a todo este amplio espectro, en tanto fuerza productiva, a la lógica de la reproducción ampliada del orden existente. A este proyecto político, que se desenvuelve por los cauces que le ofrece la instrumentación del neoliberalismo como un recambio en el patrón de poder, se le opone la consideración de los bienes culturales y educativos como productos sociales; esto es, la consideración del campo educativo con objetivos que buscan la construcción de subjetividades libres, las cuales edifiquen otro tipo de socialización en oposición a la que gira en torno al exclusivo criterio de la rentabilidad y el mercado. Si en la primera opción el campo educativo es considerado una fábrica de cosas, en la segunda manera de encarar el asunto la educación se asume como un proceso o una entidad productora de sujetos con capacidad de cuestionamiento.

Hay un par de proposiciones que están presentes en el pensamiento de Marx, ya desde el año de 1845 en que escribe *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, que iluminan sobre la tensión dialéctica y el antagonismo conflictivo de las categorías y las mediaciones sociales a que estamos aludiendo. En primer lugar: las ideas no explican a la historia, es la historia la que explica las ideas; en segundo lugar: la dialéctica entre determinación y libertad. Hagámoslo más explícito en los propios términos con que Marx lo sostiene.

Dice, al inicio de *La ideología alemana*, en el capítulo I. *Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista y la idealista (introducción)*: “[...] mantenerse siempre sobre el terreno histórico real[...] no explicar la práctica partiendo de la idea[...] explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material[...].⁴

En relación con el segundo aspecto, unas líneas más adelante del fragmento anteriormente citado, se afirma que “las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias[...],⁵ afirmación que es complementada en la casi

4 Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, México: Grijalbo, 1987, p. 40, traducción de Wenceslao Roces.

5 *Ibid.* p. 41.

telegráficas *Tesis sobre Feuerbach*, con más precisión en la tercera del conjunto de once. Dice Marx ahí:

La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado. Tiene por tanto que dividir a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de ella. [...] La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o la auto-transformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente como praxis revolucionaria.⁶

No basta con el señalamiento de esta tensión, hoy podemos apreciar ya la apertura de potencialidades. La idea, posibilidad o proyecto de una *nueva universidad* ya se anuncia, en las pedagogías libertarias, base y fundamento para prácticas transformadoras. Lo que se vislumbra en diversas iniciativas, que por ventura tienen a la región latinoamericana como campo de experimentación, no es sino la respuesta al deterioro que en el periodo precedente sufrió la “identidad social de la universidad”, su *ethos* para decirlo de otro modo. Las luchas actuales no son, en exclusiva, para mantener la situación anterior o revertir el deterioro, también están manifestando un perfil creativo, como el que ha surgido en la Escuela Nacional del Movimiento de los Sin Tierra, en Brasil; en los proyectos de Misión Ciencia y Misión Cultura, en Venezuela, y en las propuestas de universidad intercultural en Ecuador, o en la Universidad de la Tierra y la de los Pueblos en nuestro propio país.

Tales procesos emergentes expresan al campo educativo como terreno de disputa y a la pedagogía en su sentido político y democratizador. Toda pedagogía crítica es partícipe ya de un combate, en ocasiones imperceptible, entre poder y resistencia, en la medida en que la universidad está incluida en un impulso democratizador que va más allá del freno (necesario de todos

6 Hemos tomado la traducción de Bolívar Echeverría en *El discurso crítico de Marx*. México: Era, 1986, p. 35.

modos) al “reciente asalto sobre la academia”. El universitario crítico y el educador libertario, están llamados a cumplir la tarea de alertar sobre los problemas reales que encara hoy la educación superior y la universidad pública. En su quehacer se vuelven partícipes del momento histórico y herederos de aquellas huellas o rastros que trazan derroteros a las gestas colectivas, pues como dice Paulo Freire, tienen el “deber de luchar contra el poder robustecido de los poderosos, pues la globalización lo fortaleció al mismo tiempo que debilitaba la flaqueza de los frágiles” (Freire, 2012: 69).

Educadores y educandos se encuentran de frente ante la dialéctica entre determinación y condicionamiento, se trata de un problema de decisión que amerita eticizar al sujeto, esto es, cambiarlo de la situación de obediencia ante la incólume “ética del mercado” cuyos agentes son “el oprimido sin horizonte” y el “opresor impenitente”, y desplazarlo hacia una situación de saberse condicionado pero no fatalistamente sometido. Del modo en que el sujeto se coloque ante la diferencia entre condicionamiento y determinación dependerá el tipo de intervención sobre lo real que practique.

En el campo educativo, ética del sujeto significa asumir que “cambiar el mundo es tan difícil como posible” (Freire, 2012: 47) y que ello exige “trabajar sobre la legitimidad del sueño ético-político de la superación de la realidad injusta” (Idem: 51). En esta noble pero larga y afanosa tarea “el educador debe ser educado”, como dice Marx, y en ello sirve la colocación ante su historia, la toma de conciencia de sus límites y de la ilimitación y desmesura propia de todo género de despotismos, ello significa también asumir responsablemente, por parte del sujeto ético, que la realidad se expresa en su historicidad, desde esa ética del sujeto, que es indignación ante la situación injusta, se contextualiza de modo privilegiado el modo en que educación es lectura del mundo, esto es, configuración que expresa la articulación entre la ética, la indignación y la esperanza. No podríamos decirlo mejor que John Berger, de quien tomamos estas palabras para cerrar este trabajo:

“Un sentido de pertenencia a lo que ha sido y a lo que ha de venir es lo que diferencia al hombre de los animales. No obstante, enfrentarse a la Historia significa enfrentarse a lo trágico. Por eso tantos prefieren mirar hacia otro lado. Para decidir comprometerse con la Historia, aunque la decisión sea una decisión desesperada, hace falta esperanza” (Berger, 2012: 53).

6. Pablo González Casanova, de la sociología de la explotación a la sociología del capitalismo complejo: el poder de las autonomías en política y en la creación intelectual

Con harta frecuencia las ciencias sociales manejan conceptos de cuya génesis guardan una idea difusa o incompleta... en estas circunstancias, las conclusiones... no son sino una mera tautología o repetición de los supuestos, esto es, no son sino la versión 'académica' o 'técnica' de opiniones y prejuicios previamente establecidos[...] éste es el objeto de la sociología, buscar el carácter integral que reviste un fenómeno o un hecho, ver el hecho como 'un fenómeno social total'.

Pablo González Casanova, 1955: 7, 11

Escribo estas páginas teniendo conciencia que es un desafío irrealizable sintetizar o presentar, así sea en trazos muy generales, una obra como la de Pablo González Casanova. Tal vez ésa sea la razón de que, salvo contadas excepciones, no dispongamos aún de una sociología de su sociología o de algo parecido a una tentativa de biografía intelectual.¹

La primera dificultad con la que uno se enfrenta es el alcance temporal de su producción científica, se trata de una obra que se

1 En junio de 2012, Jaime Torres Guillén presentó su tesis doctoral ante el CIESAS Occidente con el título "Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una biografía intelectual".

prolonga ya durante seis décadas y media, de un intelectual vivo y actuante que, en la hora actual, sigue productivo y razonando sobre múltiples temas y problemáticas del mundo y del mundo del conocimiento. La segunda reside, justamente, en su amplitud de miras, esto es, la muy extensa variedad de temas de los que ha venido ocupándose en *una obra que desde sus preocupaciones historiográficas iniciales*, luego sus reflexiones con relación a la sociología del conocimiento, pasando por sus críticas a las inversiones extranjeras y al desarrollo económico, la democracia, la explotación y el colonialismo, *se fue abriendo a la consideración del paradigma emergente de las nuevas ciencias y la complejidad*, para llegar a ofrecernos una propuesta intelectual interdisciplinar y multidimensional con capacidad de condensar en su reflexión un conjunto amplio de problemas que actualizan la dimensión conflictiva y contradictoria del capitalismo. En tercer lugar, y no por ello menos importante, el papel que desempeña no sólo como investigador universitario, sino en tanto referente intelectual y político cuyas resonancias trascienden el *campus* universitario y cubren diversos espacios de la vida civil tanto en nuestro país como en la región latinoamericana, y hasta el mundo entero.

No obstante ser consciente de esta mayúscula dificultad, intentaremos en los párrafos que siguen destacar una serie de consideraciones que apuntarían a líneas de continuidad en su pensar/hacer en el marco de una muy extensa trayectoria que se prolonga desde su primer trabajo de investigación –su primer artículo académico data de 1947 y su primer libro fue publicado en 1948– hasta sus reflexiones más recientes, que se desprenden de la propuesta teórico conceptual y metodológica de su más reciente libro, de 2004. Optaremos por indicar tres ejes que, creemos, pueden servir de indicaciones no arbitrarias de cierto sentido de continuidad en su trabajo de investigación. Ejes que, si bien manifestarían cambios en el modo en que ellos se despliegan y en el modo en que diversas preocupaciones de su trabajo se destacan y articulan, permiten ser vislumbrados como característicos de su modo de entender la producción científica y humanística.

No cuatro sino cinco etapas en el despliegue de un pensar/hacer universal

Marcos Roitman Rosenmann, uno de los ya consolidados intelectuales y conocedores de América Latina (chileno de origen, exiliado como otros por la dictadura de Pinochet, y actualmente residente en Madrid) que más se ha ocupado de recuperar y proyectar el pensamiento de González Casanova, y al que le fue encargada por CLACSO la elaboración de la antología y presentación del sociólogo mexicano, para ser incluida en la Colección Pensamiento Crítico Latinoamericano que reúne en un muy cuidado formato a lo más granado del pensamiento social de la región, se permite ordenar la obra de González Casanova distinguiendo cuatro etapas, en que se comprenderían los siguientes períodos:

primera etapa: comprendería su inicial etapa de formación intelectual hasta su estancia en La Sorbona de París, de la que vuelve a México como el primer doctor en Sociología

segunda etapa: de su vuelta de Francia (1950) hasta 1969

tercera etapa: entre 1969 y 1989

cuarta etapa: de la crisis del socialismo histórico a la actualidad.

Dicha periodización desde luego tiene sus virtudes y como tal también está expuesta a la arbitrariedad de quien la propone, en particular, salta a la vista que Roitman no abunde mucho en la relación histórico contextual y su impacto con relación a las preocupaciones de la obra de nuestro autor, sorprende esto más aún si uno se atiene a lo que viene sosteniendo González Casanova desde su obra muy temprana con relación al trabajo de los conceptos:

“La comprensión sociológica, como cualquier otra, implica una generalización y una abstracción, una comprensión y una exclusión... Las generalizaciones deberán aparecer en sus perspectivas históricas y sociales: los conceptos relacionados con el momento histórico y los grupos sociales en que surgen” (1955: 15).

Esta posición se hace más explícita aún, casi al final de la misma obra, pasaje en el que, como queda de manifiesto González

Casanova elude una determinación lineal (del contexto al concepto) o una teoría en la que el concepto opera al modo simplificado de ser un mero reflejo, o representación, de la realidad:

“Cualquier estudio que desconozca la importancia del factor cultural en la formación de un concepto, y atribuya la formación exclusivamente al factor social concreto y directo de que es reflejo, hará imposible explicar por qué a factores sociales iguales corresponden conceptos distintos, aunque funcionalmente semejantes”.

Dicho con mayor precisión:

“Como punto de confluencia de los actores sociales y del medio en que actúan, los conceptos... permiten comprender no sólo cuáles son sus determinantes sociales, económicas y culturales, sino la forma en que determinan la acción económica, social y cultural” (1955: 167).²

No se trata, entonces, de reformular *per se* una determinada propuesta de periodización, o de establecer quiebres en la trayectoria de una determinada producción intelectual, motivados éstos solo por el hecho de pretender cierta peculiaridad o especificidad a una nueva propuesta, la nuestra; sino que ésta adquiriría pertinencia si tiene potencialidad para recuperar de mejor manera cómo el carácter histórico de ciertos procesos incide sobre la biografía intelectual. Esta posible reformulación sería justificable si los cortes de inicio y cierre de etapas encuentran un mayor grado de consistencia con relación a los temas tratados y un mayor grado de correspondencia con coyunturas, sociales y de carácter histórico, que manifiestan su impacto en la producción intelectual de nuestro autor. Es, por tal razón, que sugerimos dividir tan larga trayectoria intelectual del siguiente modo:

2 Más allá del aspecto que intentamos destacar ahora, hay una ensombrecida referencia a aquél proceder que Marx, en la *Introducción general a la Crítica de la economía política de 1857*, demandaba distinguir entre intuiciones, representaciones y conceptos, justo porque estos últimos y las categorías operan con base en determinaciones, determinantes ellas mismas determinadas, esto es, el pensamiento categorial despliega una dialéctica de co-determinación.

primera etapa: desde su formación temprana hasta 1958

segunda etapa: de 1959 hasta 1972

tercera etapa: de 1973 hasta 1983

cuarta etapa: de 1983 hasta 1993

quinta etapa: de la irrupción zapatista (1 de enero de 1994) hasta la actualidad.

Entre los aspectos que nos llevan a optar por estas unidades temporales de agrupación ocuparían un aspecto de mayúscula importancia las cuestiones relacionadas con las coordenadas sociales y culturales que ciertas realidades de proyección global impactan en el modo de pensar/hacer de un autor bien informado del acontecer internacional y que en cada una de las etapas va fortaleciendo también su red de interacción intelectual y con ello el tamaño de sus preocupaciones teórico-conceptuales.

Es así que *en los trabajos del cierre de la primera etapa* (una vez que nuestro autor se ha entregado de lleno a la sociología) la realidad de la confrontación geopolítica de la Guerra Fría y el modo en que la doctrina Truman y la alianza para el progreso encubren un proceder imperialista (donde esta proyección se pretende invisibilizar, actuando como un “concepto tabú”), que pretende efectuar una incursión de orden técnico, o bajo un deber moral (destino manifiesto) bajo la forma de la bondadosa ayuda técnica que propicie el desarrollo económico, entendido éste como mejoramiento del nivel de vida de las mayorías. Mejoramiento que, para nuestro autor, en esta etapa, todavía sigue siendo determinado por la posibilidad de trastocar “la relación de intercambio”, esto es, desde un enfoque que se mueve en coherencia con las críticas que, para aquella época, se revelan como los más sólidos distanciamientos respecto del discurso del desarrollo, no será sino hasta inicios de los sesenta en que este tono prevalecientemente “cepalino”,³ por decirle de algún modo, se vea superado definitivamente.

3 Por ser desde la Comisión Económica Para América Latina y el Caribe, bajo la conducción de Raúl Prebisch que, desde fines de los años cuarenta y durante los tres lustros siguientes, se consoliden tales enjuiciamientos al desarrollo económico.

Muy al contrario, la *segunda etapa*, está ganada de lleno por la resonancia continental que está teniendo la Revolución Cubana, y que tanto para González Casanova como para otros de los mayores intelectuales de la región significó un verdadero trastocamiento en su quehacer, y en el caso particular que nos ocupa una vocación de alcance continental, en ese trajín que efectúa en el primer quinquenio de los sesenta que lo ponen en relación con los puntos de producción intelectual más significativos, y en los que destacará por una inusitada radicalidad, al optar por criticar la sociología científica prevaleciente, no sólo por no ocuparse de los problemas del subdesarrollo o por concentrarse en las situaciones de dependencia (como fue el caso de otros agrupamientos intelectuales), sino por disputarle el rigor científico tanto a los sociólogos empiristas (que son incapaces de incorporar el marxismo) como al marxismo tradicional (que rechaza el uso de referentes empíricos), al reclamar de ambos una incomprensión del fenómeno sociológico fundamental, el de la explotación y su despliegue cada vez más complejo y nada simplificado.

Es así que, la orientación nueva en sus trabajos de sociología del conocimiento (ya no sólo sobre las inversiones extranjeras norteamericanas, como en la etapa anterior, sino de las “categorías del desarrollo económico”) destaca de mejor manera el problema del compromiso intelectual y la incursión de la política hasta en aquellas interpretaciones que dicen expulsarla de su construcción categorial o de su producción teórica. Los sistemas universitarios de investigación y producción científica experimentan la ofensiva del poder en la modalidad del “Proyecto Camelot”. El impacto del movimiento planetario del 68 y la rebeldía estudiantil fortalecerán sus reflexiones y convicciones con relación al problema de la democracia, situación que se ve reflejada en su propio proceder como Rector de la UNAM. La experiencia ascendente hasta ese momento del gobierno de Allende es también un espacio en que el sentido de lo democrático (una experiencia socialista que llega al gobierno por vía electoral) adquiere una proyección inusitada en la región.

Con relación a la *tercera etapa*, es muy claro que ella está modulada en su inicio y en su cierre por dos tendencias de agresiva

retracción con respecto al ciclo revolucionario de los sesentas, de ahí su interés por estudiar en estos años tanto los procesos abiertamente contrarrevolucionarios como las dificultades y el acompañamiento de la Revolución sandinista. Estos procesos regionales dan expresión a tendencias contrarias y polarizadas, que, al interior de la Universidad, precipitarán su renuncia al rectorado a inicios de diciembre de 1972 (abriendo también años de plomo al interior del *campus* universitario) y, en su proyección regional, al golpe militar que derroca el gobierno de Allende. La etapa se cierra con el inicio de un ciclo de interminable crisis, con una depresión económica y social de proyección continental y global, la crisis capitalista de 1982. De ahí que, en su vuelta al cubículo universitario y a su labor de investigador, con poderosa capacidad de convocatoria y muy abierto a la coordinación del trabajo colectivo, nuestro autor se embarque en la labor de creación y sostenimiento de sendas colecciones de libros sobre la historia de los campesinos, del movimiento obrero, y de América Latina.

En el caso de la *cuarta etapa*, la postración económica de la región y la recesión económica a nivel global, prefiguran las detecciones iniciales, por nuestro autor, de la insuficiente consolidación de la perspectiva socialista, por estar actuando en aquel bloque de países poderosas fuerzas que lo encaminan hacia su petrificación y a la cancelación de toda tentativa que vaya en dirección a la ampliación de la democracia y, por el contrario, que fortalecen la permanencia de realidades de explotación, en el marco de un modelo político, el del socialismo real que construye un modelo teórico en correspondencia (la “nueva metafísica” del socialismo, le llega a decir). No es que se trate, para nuestro autor, de un modelo social que hace implosión, sino de una confrontación geopolítica en que se mueve con más prestancia el capitalismo y será capaz en su momento (1989-1991) de destruir lo que para algunas interpretaciones aparecía como su opuesto, pero que en realidad terminó siendo su reflejo.

A muchos autores y pensadores, ya no digamos militantes, este descalabro social los tomó por sorpresa y abrió toda una etapa de necesaria reestructuración en las ciencias sociales y en

el pensamiento humanista en su conjunto, en el marco de una realidad social y cultural que se presentaba como favorable al capitalismo, hasta un punto que, de hecho, llegó a significar hasta su celebración (tanto por liberales, como para ciertos posmodernos), y el establecimiento por decreto del “fin de la historia”. Nuestro autor, a diferencia de otros (organizadores, por su parte, del Encuentro *Vuelta* sobre la libertad, y del Coloquio de Invierno, por los officiantes en turno del pensamiento gubernamental) no se creyó este cuento, y se abocó a una tarea de construcción y participación de redes intelectuales que al tiempo que discuten la llamada crisis de paradigmas y la situación del mundo en aquel momento (se organiza, desde el centro que dirige González Casanova, el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades de la UNAM, en el curso de 1993, el Seminario Internacional “El mundo actual: situación y alternativas”) promueven ya la inclusión de las nuevas alternativas conceptuales, de las nuevas ciencias, para una mejor comprensión del capitalismo contemporáneo.

Ese arsenal de nuevos conocimientos de los que González Casanova viene haciendo incorporación en su trabajo intelectual le significarán, en lo que hemos identificado como la *quinta etapa* de su obra intelectual, estar mejor equipado que en el caso de otras interpretaciones para discernir que la transición que se vislumbra está ocurriendo no es sólo paradigmática, sino que ésta puede ser expresión de una transición de orden social que se anuncia desde las montañas del sureste mexicano y que desde 1994 está manifestando una posibilidad que, para nuestro autor, lo es de una modalidad de revueltas y rebeldías inéditas que anuncian el carácter de la revolución en el siglo XXI, y que tendría por base la construcción de espacios autonómicos en que la defensa de la dignidad humana y la constelación de resistencias que se articulan al modo de redes, con nodos que pueden ocupar al mundo entero, pueden tener el significado de autoconstrucción política y de autoconstitución del poder que pueda competirle y disputarle la lógica de sentido de lo social, a las fuerzas de los conglomerados de poder que buscan imponer por cualquier medio sus estructuras de dominación, apropiación y explotación, que son propias de un capitalismo que se ha

ampliado y diversificado en sus modos de actuación, regulación y acumulación por estar piloteado, justamente, por los complejos corporativos militares-industriales, empresariales y financieros.

Historiografía, sociología del conocimiento y teoría social. La “sociología del don” y el don de la sociología, en la primera etapa

En su muy temprana formación Pablo González Casanova y del Valle, fue dejando su inicial incursión en los estudios de contabilidad y luego de derecho, y fue orientando su interés hacia la historia. Durante aquél tiempo traba amistad con Julio Le Riberend (cubano, de ideas comunistas, quien redactó una de las más ambiciosas presentaciones al clásico de Fernando Ortíz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*) y recibe la influencia de su maestro *ex cathedra* Alfonso Reyes, intelectual líder del *Ateneo de la Juventud*. Habiéndose inscrito al programa de historia que ofrecían la escuela de Antropología, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Colegio de México (cuyo antecedente fue la “Casa de España”), se había beneficiado de la enseñanza de ciertos intelectuales representativos del exilio español, entre ellos, José Gaos (filosofía), José Miranda (historia), José Medina Echavarría (sociología). Estos estudios, de Maestría en Ciencias Históricas, que se impartían contando con la sede de El Colegio de México, en su Centro de Estudios Históricos, que en aquel tiempo dirigía el mexicano Silvio Zavala, los concluirá nuestro autor en 1947 con la calificación más alta, esto es, la *magna cum laude*.

Cuando Pablo González Casanova viaja hacia Europa, más precisamente a Francia, lo hace como un historiador de consistente formación. En aquellas tierras permanece durante tres años (1947-1950), se inscribe en La Sorbona de París, toma clases con gente como Jean Hyppolite, Jean Wahl, Georges Gurvitch, Georges Friedman y Gabriel Le Bras, sigue un breve curso con Etienne Gilson, etc., pero sobre todo lee con detenimiento a Gramsci. De París retornará como el primer mexicano en obtener un doctorado

en ciencias sociales, también con el más alto reconocimiento, *trés honorable*. Habiendo contado como tutor de su tesis al gran impulsor de la segunda etapa de la llamada corriente historiográfica de los *Annales*, Fernand Braudel, escribe su trabajo “Ideología francesa sobre América hispánica”, raramente, no traducida aún al idioma castellano. La relación entre el gran historiador francés y el sociólogo mexicano se puede percibir cuando uno abre las páginas iniciales de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, y nota que la obra en su traducción al español está dedicada, además de a otra personalidad importante de nuestra cultura, justamente, a su alumno, ello explica la propia afirmación de González Casanova en el sentido de que el gran historiador francés detecta sus nuevos intereses (que, paradójicamente, irían en correspondencia incluso con el espíritu de la escuela de *Annales*, al abrir la historia a las otras ciencias sociales) y se muestra “receloso de ver que abandonaba la historia por la sociología”.

En esta etapa se irán combinando, entonces, de manera muy creativa los influjos que en el pensamiento de González Casanova operan al modo de una tensión entre su precedente formación en el terreno de la historia y su definitiva adscripción al campo de la sociología. Sus libros y artículos se ocupan, entonces, de tres temas básicamente: en primer lugar, *la historiografía e historia de las ideas* (con particular interés en la modernidad cristiana del siglo XVIII, la crisis de la Colonia y la incorporación de las ideas ilustradas en el México del siglo XIX); en segundo lugar, el estudio del México de fines de los años cuarenta e inicios de los cincuenta que está viviendo la crisis del modelo nacionalista que le había conferido el gobierno de Cárdenas y su encasillamiento hacia una modalidad estabilizadora y de franca subordinación respecto a los Estados Unidos; en tercer lugar, su ya franca ubicación y preferencia por los estudios de sociología, con un interés destacado en la sociología del conocimiento, en el esclarecimiento del rigor conceptual y también sobre el diagnóstico de la enseñanza de las ciencias sociales en el país.

En lo que sí tiene razón Marcos Roitman, y que es una afirmación que habría que tomar muy en cuenta para medir los alcances

de sus trabajos históricos de la primera etapa, es en señalar que, muy en específico, en su trabajo doctoral

“podemos encontrar una primera versión de los estudios que hoy se conocen como *colonialidad del saber*. En él se analizan los enfoques y las ideas que la historiografía francesa y europea utiliza para explicar la realidad hispanoamericana de los siglos XVI [XVII] y XVIII.”

La apreciación de Roitman va en un camino diferente (pero no por ello menos importante) a la que, de la obra de la misma etapa nos ofrece Françoise Perus, quien se aboca a señalar que nuestro autor ensaya “una perspectiva que conjuga la sociología del conocimiento, la historia de las ideas y la historia de las mentalidades”. En una prosa muy generosa que, conforme a su prurito de respeto a la lengua original citará, en todo su comentario, en francés, Perus remata su señalamiento teniendo en vista la tesis doctoral, y afirma que ahí las consideraciones y distinciones metodológicas revisten tal importancia que aquellas tres “disciplinas” que concurren en la investigación de nuestro autor se anudan y articulan en una muy peculiar síntesis (precedente remoto, quizás, de sus preocupaciones más recientes con los enfoques interdisciplinarios):

“Muy sensible desde el inicio de su investigación a la distinción entre ‘pensamiento general’ (o abstracto) y ‘pensamiento concreto’, el autor –espíritu renacentista al fin, formado en la escuela de Alfonso Reyes– permanece sumamente atento a la distinción entre ‘mentalidades’ e ‘ideas’, entre conjunto de imágenes, símbolos y representaciones por un lado, e ideologías por otro”.

En la línea de lo señalado por Roitman y que abriría una interpretación muy original de la obra temprana de nuestro autor tendríamos que colocar como referencia un trabajo en muchos sentidos precursor, “El pecado original de América” (1955), en él su autor, Héctor Álvarez Murena, integrante del grupo literario que publicaba la Revista y la colección editorial *Sur*, primer

traductor de Adorno, Horkheimer y Benjamin en América Latina, y ensayista consagrado, llegó a sostener lo siguiente: “Frente a los intelectuales se levantó siempre la realidad terrible y aniquiladora de lo colonial”.

Esto fue enteramente así, sin embargo, fueron pocos los que lo explicitaron y lo llegaron a avizorar, y es lo que pretende señalar el nuevo enfoque epistemológico emergente al interior de la ciencia social latinoamericana al ligar la modernidad con la colonialidad. Por tales razones, hay que otorgarle todo el mérito que corresponde al planteamiento al que arriba, Pablo González Casanova, en un trabajo en que se ocupa del pensar/hacer (entre romántico y utópico) de un ingeniero y pensador mexicano del siglo XIX, Juan Neposmuseno Adorno (que no tiene nada que ver con el filósofo de Frankfurt). En dicho trabajo (publicado el año 1953) el sociólogo mexicano llega a sostener que “un pueblo colonial sólo es capaz de hacer utopías generales en el momento que se rebela, y en ese momento empieza a no ser colonial” (González Casanova, 1953: 119).

Será, sin embargo, muy posteriormente a estas pioneras formulaciones y radicalizando el fondo del debate sobre la crisis de la modernidad que emerja lo que, al paso de una o dos décadas, puede ser visto como una de las innovaciones intelectuales más importantes, en el globo entero y que va en la línea subrayada por Roitman, la de la *colonialidad del saber*. Nuestro autor, pudo –sin llamarle de ese modo– hilvanar un estilo de pensamiento que caminaría por esa senda.

A muchos analistas sorprende que en su escrito de mediados de los años sesenta *La democracia en México* (1965), sin duda una de sus obras de mayor difusión (traducida a cuatro lenguas) González Casanova se aventure a establecer dos conexiones inusitadamente significativas, la de la economía (desarrollo económico) con la política (democracia), y la posibilidad de analizar esta última en coordenadas que van más allá de su nivel jurídico legal, trasladando su consideración hacia la persistencia de relaciones jerárquicas de poder que imposibilitan alcanzar niveles aceptables de desarrollo social. Puede sorprender aún

más que este tipo de cuestiones las haya trabajado nuestro autor aproximadamente con dos lustros de anticipación en una serie de artículos que preceden y son algo posteriores al libro que, como integrante de la comunidad académica del Instituto de Investigaciones Económicas (en el cual es contratado como investigador en 1955) publica con el título de *La ideología norteamericana sobre inversiones extranjeras* (1955).

En esta obra, según sus propias palabras, nuestro autor se ocupa de analizar “los documentos de las sesiones del Congreso de los Estados Unidos de Norteamérica y otras fuentes que exponían las perspectivas de los Estados Unidos sobre la materia”, y lo hace con el fin de destacar que por encima de funcionar como una salida a los problemas de sobreproducción de la economía estadounidense, que se expresarían en la sobre liquidez de dólares que pudiera propiciar inflación, los impulsores de la inversión extranjera (tanto de los países inversionistas como de los receptores) esquivan el uso de “un concepto tabú” (1955: 153), el de imperialismo, el cual es “emocionalmente negado por la ideología norteamericana” (1955: 153-154).

Por el contrario, para nuestro autor hasta los fondos que se promueven como “ayuda técnica” para el desarrollo, y que se pretenden legitimar por su sentido intergubernamental y hasta antieconómico, funcionan con un sentido económico, de ganancia, y político, de afianzamiento del poder, de ahí que sostenga que este proceso “obedece a un motivo económico –a las veces político–... establecen el mismo objetivo –las ganancias– en distintas correlaciones” (1955: 89). Llama la atención que de esta constatación González Casanova extraiga “la importancia que puede tener el estudio psicoanalítico del concepto reprimido de imperialismo... [y] la repercusión indirecta y directa que tiene en la comprensión norteamericana del concepto ‘inversiones extranjeras’” (1955: 161-162), conclusión que, hasta en tiempos recientes, sorprendería de ser formulada en nuestras escuelas de economía, tan ganadas por la parametralización y separación disciplinaria.

La otra preocupación de que se ocupa por estos años, y que es una especie de adelanto a la correlación de factores que involucra

al juzgar el estado de la democracia en México, está constituido por los problemas de la autodeterminación y persistencia de los valores que dan sentido a México como nación independiente. El punto neurálgico de la cuestión no tiene duda en colocarlo en aquel aspecto que se le presenta como el de mayor importancia y que exige la más inmediata solución: “el ascenso del nivel de vida de la población mayoritaria de México” (1958: 51). Este objetivo solo puede ser alcanzado, en el artículo que nos ocupa, a través de una mejoría en la “relación de intercambio”, que se presenta como una especie de concreción de una “lucha nacional”, todo lo contrario a buscar solucionar estos problemas “mediante inversiones extranjeras irrestrictas” que “lejos de allanar obstáculos los aumenta y fortalece”.

He aquí la diferencia entre el modo de concebir las inversiones extranjeras por los círculos de poder norteamericano y el modo en que debieran ser asumidos por el pueblo mexicano. Un mismo concepto, dos acepciones distintas, una abstracta (ideológica), otra muy concreta (perjudicial al desarrollo con sentido nacional, y que va en sentido contrario al aumento de la soberanía). Es así que nuestro autor sugiere que “para comprender el desarrollo de México y el problema nacional, resulta necesario comprender que existen estos dos grupos de mexicanos, unos que participan del desarrollo y otros que son marginales al desarrollo” (1958: 60). Si bien es cierto que González Casanova acude a una exposición dualista, el uso que hace de este término, según lo señala para su obra posterior, es de carácter “descriptivo, no un concepto explicativo” (Kahl: 168).

Si hay una aporía en el análisis que se nos ofrece para pensar el problema del desarrollo, en este escrito, ese límite está colocado al nivel de lo político y tiene que ver con que la noción de autonomía a la que se acude se resuelve en el nivel de la autodeterminación de la nación en su conjunto, de esa peculiar articulación entre gobierno, empresarios y trabajadores que libran “la gran batalla por la soberanía nacional” (1958: 74). De ahí que, hasta en este último sector haya conciencia, para nuestro autor, “de la necesidad que tiene el país de una unidad nacional en torno al gobierno,

a la política, al candidato que es del pueblo y del partido en el gobierno” (1958: 73).⁴

En una línea de franca oposición a esta muy temprana apreciación de tales tópicos, la obra más reciente de nuestro autor confiere a la cuestión de la autoconstitución del poder un sentido en que la autonomía se realiza y es realización de lo comunitario, y el espacio en que hay una mayor condensación para ese despliegue es el de las comunidades indígenas como sujetos que no sólo han comprendido el pensar universal sino que están creando sus propios conceptos en el proceso experimental de sus luchas. La realización de su desarrollo (si es que todavía consintieran en que es ésa una de las metas a alcanzar, pero hasta ese concepto se halla en actual reestructuración), no requiere o exige de la mediación del gobierno, ni de los partidos o el Estado, sino de la práctica genuina del autolegislar como “junta de buen gobierno”.

De 1957 procede la edición del que quizás sea, en el curso de esta primera etapa, el texto sintético de mayor elaboración en el terreno de la teoría social por parte de nuestro autor, ello va en una fatídica correspondencia al grado de desconocimiento que hasta los propios especialistas en la obra de González Casanova exhiben con respecto a ese denso artículo (de sólo 25 páginas) publicado en la colección de Cuadernos del *Seminario de problemas científicos y filosóficos*, espacio de creación intelectual que había sido fundado en 1955 por Eli de Gortari, Samuel Ramos y Guillermo Haro, el cual tenía por principal finalidad “lograr la colaboración entre los investigadores de la filosofía y los investigadores de la ciencia en una empresa común”, entidad institucional que se mantiene, hasta la fecha, en funciones. El objetivo que perseguía el seminario es muy loable y de permanente actualidad, no sorprende que vaya en estricta correspondencia a las preocupaciones más recientes de nuestro autor.

4 No es ninguna casualidad que la publicación desde la que se difunde este escrito sea precisamente *Cuadernos Americanos*, la revista fundada en 1942 por intelectuales de la talla de Alfonso Reyes y Jesús Silva-Herzog, y bajo la dirección de este último, durante toda su primera época.

Pablo González Casanova expone en el Pabellón Van de Graaff, en la antigua sede del Instituto de Física de la UNAM, el 5 de diciembre de 1955, su trabajo “El don, las inversiones extranjeras y la teoría social”. En tan apretado escrito se despliegan niveles de análisis que no se habían subrayado en el libro de 1955, y que sólo se vislumbran en el *Estudio de la técnica social*, cuya primera edición es de 1958. En ese trabajo, González Casanova (1957: 15-39) establece una muy creativa interlocución y crítica con el afamado “Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas” de Marcel Mauss, y se permite, a tres décadas de haber sido publicado aquél, un despliegue de consideraciones que dirigen el concepto que está de base en el trabajo del antropólogo francés (el análisis de “los fenómenos sociales totales”) hacia el más amplio terreno de la teoría social, bajo una estrategia de investigación analógica y comparativa “de dos fenómenos similares: los donativos de las sociedades ágrafas y las inversiones extranjeras de la sociedad capitalista” (1957: 15).

Sorprende que, a lo largo de estas páginas, se desarrolle un muy bien estructurado empeño por esclarecer diversos niveles del análisis social que le han de colocar en una senda que solo en la siguiente etapa de su pensamiento habrá de capitalizar. El paso de la antropología a la economía, de la densidad histórica de larga duración a los problemas actuales, del intercambio a la producción económica, no hacen sino expresar los alcances de un trabajo que va en dirección a ocuparse de la totalidad, de la articulación entre la parte y el todo, lo que le permitirá sospechar de que prevalezca el sentido de reciprocidad en el marco de los intercambios capitalistas, y que más bien estarían ocultando la realidad que expresa otro “concepto tabú”: la explotación. La importancia de relacionar el asunto del don con la teoría social en su conjunto, a nuestro juicio, ofrece elementos que obligarían a dedicarle otro ensayo, razón por la cual cerramos hasta aquí nuestra exposición, que no es sino el anuncio de un proyecto de biografía intelectual aún en ciernes.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *et al.*
1972 *La disputa del positivismo en la sociología alemana.* Barcelona: Grijalbo.
- Agamben, Giorgio
2006 *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos.* Madrid: Trotta.
- Amin, Samir
1981 *La acumulación en escala mundial: Crítica de la teoría del subdesarrollo*, 5ta. ed. México: Siglo XXI.
2008 “Transiciones y alternativas en debate”, entrega especial de *América Latina en movimiento*, año XXXII, 2da. época, núm. 436, septiembre.
- Anders, Günders
2007 *Filosofía de la situación.* Madrid: La Catarata.
1975 “Tesis para la era atómica” en *Prometeo. Cuadernos de teoría de la técnica*. núm. 2, diciembre, traducción de Eduardo Saxe-Fernández.
- s/f “Reflexiones sobre la bomba H” en Fromm, Erich *et al.* *La soledad del hombre.* Caracas: Monte Ávila, pp. 223-239.
- Aziz Nassif, Alberto
1999 “La ciencia política: empirismo, fortaleza vacía, hibridación y fragmentos” en Pablo González Casanova

- (coord.) *Ciencias Sociales: algunos conceptos básicos*. CEIICH-UNAM. México: Siglo XXI.
- Barnett, Ronald (ed.)
2008 *Para una transformación de la Universidad. Nuevas relaciones entre investigación, saber y docencia*. Barcelona: Octaedro.
- Bartra, Armando
2008 *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*. UAM-X, UACM, México: Ítaca.
- Bauman, Zygmunt
1997 *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Bégout, Bruce
2010 *Sobre la decencia común*. Barcelona: Marbot.
- Benjamin, Walter
2008 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca-UACM.
1994 “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Berger, John
2012 *El cuaderno de Bento*. Madrid: Alfaguara.
2006a *Puerca tierra*. Buenos Aires: Suma de Letras Argentina.
2006b *Con la esperanza entre los dientes*. México: La Jornada-Ítaca.
2004 “Unos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible” en *El tamaño de una bolsa*. Buenos Aires: Taurus.
- Bernal, Martin
1993 *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Crítica.
- Bonß, Wolfgang
2005) “¿Por qué es crítica la Teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos” en Leyva, Gustavo (ed). *La Teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona: Anthropos-UAM-Iztapalapa.
- Borón, Atilio
2002 “Sobre mercados y utopías: la victoria ideológico-cultural del neoliberalismo” en *Memoria*, núm. 155, enero.

- Bologna, Sergio
2006 *Crisis de la clase media y posfordismo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre
2008 [1984] *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Braudel, Fernand
1997 *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 4ta. reimp. México: FCE.
- Bloch, Ernst
2005 *Huellas*, Madrid: Tecnos-Alianza.
2004 *El principio esperanza*, tomo I, Madrid: Trotta.
1993 “Cambiar el mundo hasta su reconocimiento. Entrevista con Ernst Bloch” en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, núms. 146-147, julio-agosto. Barcelona.
- Brockman, John (ed.)
2000 *La tercera cultura: Más allá de la revolución científica*. Colección Metatemas. Libros para pensar la ciencia, 2da. ed. Barcelona: Tusquets.
- Bronowski, Jacob
1993 *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, Cornelius
2001 *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.
- Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (comp.)
2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Césaire, Aimé
2006 [1950] *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Ceceña, Ana Esther
2008 *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*. México: CLACSO-Siglo XXI.
- Collins, Randall
2005 *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona: Hacer.

- Cooper, David
2007 *Filosofías del mundo. Una introducción histórica*. Madrid: Cátedra, Colección Teorema.
- Damasio, Antonio
2006 *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- De Cusa, Nicolás
1981 [1440] *La docta ignorancia*. Buenos Aires: Aguilar.
- De Sousa Santos, Boaventura
2012 “Introducción: Epistemologías del Sur” en CIDOB (org.), *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Ediciones.
- 2010 “Para una pedagogía del conflicto” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 8, núms. 49-50, enero-abril.
- 2009a *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO-Siglo XXI.
- 2009b “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias” en *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO-Siglo XXI.
- 2008 “El foro social mundial y la izquierda global” en *El Viejo Topo*, núm. 240, enero.
- 2004 “Tesis para una universidad pautada por la ciencia posmoderna” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 3, núm. 18, enero-febrero.
- 2003a *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Afrontamento.
- 2003b *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. vol. 1: Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. Bilbao: Desclée.
- 2003c *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*.
- 1998 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Ediciones UNIANDES-Siglo del Hombre Editores.

- 1996 *Introducción a una ciencia posmoderna*. CIPOST-FACES-UCV, Caracas.
- s/f “¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una Teoría crítica?” en página web de la revista *El viejo topo*, sección Otros documentos.
- de Sousa Santos, Boaventura; Rodríguez, César
2006 “Para ampliar el canon de la producción” en de Sousa Santos, Boaventura *et al.*, *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal*. Ministerio para la Economía Popular, Caracas.
- de Sousa Santos, Boaventura; Meneses, María Paula (eds.)
2014 *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.
- Deleuze, Gilles
2008 *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- 1994 *Lógica del sentido*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Derrida, Jacques
2002 *Universidad sin condición*. Madrid: Trot
- Descartes, René
1984 *Discurso del método*, 2da. ed. Madrid: Alianza.
- Dewey, John
2004 *Democracia y educación*. Madrid: Morata.
- Díaz Barriga, Ángel
2007 “Políticas de deshomologación salarial y carrera académica en México” en Cazés, Daniel *et al.* (coord.). *Disputas por la Universidad. Cuestiones críticas para confrontar su futuro*. CEIICH-UNAM, México.
- Dickson, David
1978 *Tecnología alternativa*. Madrid: H. Blume.
- Dubiel, Helmut
2000 *La Teoría crítica: Ayer y hoy*. UAM-Iztapalapa. México: Plaza y Valsés.
- Dufour, Dany-Robert
2007 *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Buenos Aires: Paidós.

Dussel, Enrique

- 2009 “Una nueva edad en la historia de la filosofía: El diálogo mundial entre tradiciones filosóficas” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 7, núms. 43-44, enero-abril.
- 2009 *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- 2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- 2006 *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI-CREFAL.
- 2005 “Desde la exclusión global y social: algunos temas para el diálogo sobre la Teoría crítica” en Leyva, Gustavo (ed). *La Teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. UAM-Iztapalapa. Barcelona: Anthropos.

Draper, Hal

- 1970 *La revuelta de Berkeley*. Barcelona: Anagrama.

Driebe, Dean J.

- 2000 *La sabiduría de la incertidumbre*. CEIICH-UNAM, Colección Conceptos, México.

Echeverría, Bolívar

- 1998 *La modernidad de lo barroco*, México: Era.
- 1995 *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM-El equilibrista.
- 1986 *El discurso crítico de Marx*. México: Era.

Einstein, Albert

- 2007 *Sobre el humanismo. Escritos sobre política, sociedad y ciencia*. Buenos Aires: Paidós.

Enzo del Búfalo

- 2003 “La Universidad: El mercado de los saberes” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 3, núms. 16-17, septiembre-diciembre.

EZLN

- 1996 *Crónicas intergalácticas. Primer encuentro intercontinental por la Humanidad y en contra del neoliberalismo*. Chiapas.

- Fanon, Frantz
2009 [1952] *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
1999 [1961] *Los condenados de la tierra*. Navarra: Txalaparta.
- Fernández González, Joseba; Urbán Crespo, Miguel; Sevilla Alonso, Carlos (coords.)
2013 *De la nueva miseria. La Universidad en crisis y la nueva rebelión estudiantil*. Madrid: Akal.
- Ferrater Mora, José
1999 *Diccionario de filosofía*, 4 vols. Barcelona: Ariel.
- Follari, Roberto A.
2008 *La selva académica. Los silenciados laberintos de los intelectuales en la Universidad*. Rosario: Homo Sapiens.
- Foucault, Michel
1970 *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Fukuyama, Francis
1992 *El fin de la historia y el último hombre*: México: Planeta.
1989 "The End of History?" en *The National Interest*, 16 (verano).
- Funtowicz, Silvio O.; Ravetz, Jerome R.
2000 *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente*. Barcelona: Icaria.
- Freire, Paulo
2012 *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fromm, Erich
2012 *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich: un análisis psicológico-social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gandarilla Salgado, José G.
2012 *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. CEIICH-UNAM. Barcelona: Anthropos.
2003 *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*. CEIICH-UNAM. Buenos Aires: Herramienta.

Gandarilla Salgado, José G. (coord.)

2014 *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*. México: CEIICH-UNAM.

García, Rolando

2006 *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

2004 “Las confusiones del caos y los malentendidos de la complejidad” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 4, núms. 21-22, julio-octubre.

2000 *El conocimiento en construcción: de las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*. Barcelona: Gedisa.

1994 “Interdisciplinariedad y sistemas complejos” en Leff, Enrique (comp.), *Ciencias sociales y formación ambiental*. CEIICH-UNAM. Barcelona: Gedisa.

Gentili, Pablo

2004 *Pedagogía de la exclusión. Crítica al neoliberalismo en educación*. México: UACM.

Gilly, Adolfo

2010 “Lo que existe no puede ser verdad” en *New Left Review* (en español), septiembre-octubre. Madrid: Akal.

Giroux, Henry

2003 *Pedagogía y práctica de la esperanza. Teoría, cultura y enseñanza*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gómez, Ricardo J.

1995 *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Guattari, Félix

2004 *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños.

González Casanova, Pablo

2008 “La construcción de alternativas” en *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*, núm. 6, marzo.

2004 *Las nuevas ciencias y las humanidades: De la academia a la política*. IIS/UNAM-Editorial Complutense. Barcelona: Anthropos.

- 2002a “El neoliberalismo de guerra y los retos del pensamiento crítico” en *América Latina en movimiento*, n° 351, abril.
- 2002b “La dialéctica de las alternativas” en *Casa de las Américas*, vol. 62, núm. 226, enero-marzo.
- 2001 *La Universidad necesaria en el siglo XXI*. Ciudad de México: Era.
- 1999 “La comunicación en ciencias sociales y los conceptos profundos”, en González Casanova, Pablo y Marcos Roitman R. (coord.), *La formación de conceptos en ciencias y humanidades*. Madrid: Sequitur.
- 1986 [1953] *Un utopista mexicano*. SEP, Lecturas mexicanas, segunda serie, México.
- González Rojo, Enrique
2007 *En marcha hacia la concreción. En torno a una filosofía del infinito*. México: UACM.
- Goldmann, Lucien
s/f “Introducción general” en Lucien Goldmann *et al.* *Las nociones de estructura y génesis. Tomo I. Proceso y estructura. Filosofía, fenomenología y psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 1974 “Piaget y la filosofía” en Busino, G. *et al.* *Jean Piaget y las ciencias sociales*. Salamanca: Sígueme.
- Glissant, Édouard
1973 *El lagarto*. México: Era.
- Harmut, Rosa
2011 “Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada” en *Persona y sociedad* (Universidad Alberto Hurtado), Santiago, vol. xxv, núm. 1.
- Hinkelammert, Franz J.
2008 *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. México: Dríada.
- 2003 *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA.

- 2002 “El sujeto negado y su retorno” en *Pasos*, núm. 104, noviembre - diciembre.
- 2001 *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: LOM.
- 1990 *Crítica a la razón utópica*, 2da ed. San José: DEI.
- 1978 *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme.
- Honneth, Axel
- 1991 “Teoría crítica” en Giddens, Anthony; Jonathan Turner *et al. La teoría social, hoy*. México: Ediciones Partria.
- Horkheimer, Max
- 2002 *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- 2000 [1937] *Teoría tradicional y Teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- 1931 “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social”, disponible en <http://santiagocastrogomez.sinismos.com/blog/wp-content/uploads/2012/01/LA-SITUACION%20ACTUAL-DE-LA-FILOSOFIA%20SOCIAL-Y-LAS-TAREAS-DE-UN-INSTITUTO-DE-INVESTIGACION%20SOCIAL2.pdf>
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.
- 2001 *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Horowitz, Irving Louis (comp.)
- 1964 *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, tomo II. Contenido y contexto de las ideas sociales. Buenos Aires: EUDEBA.
- Ibarra Colado, Eduardo
- 2005 “Origen de la empresarialización de la universidad: el pasado de la gestión de los negocios en el presente del manejo de la universidad” en Romo Beltrán, Rosa Martha. *Políticas globales y educación*. Universidad de Guadalajara, Jalisco.
- Ingenieros, José
- 1957 *La Universidad del porvenir y otros ensayos sobre filosofía, educación y cultura*. Buenos Aires: Meridion.

- Jay, Martin
2007 *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX.* Madrid: Akal.
- 003 *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural.* Buenos Aires: Paidós.
- Jonas, Hans
2004 *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica,* 2da. ed. Barcelona: Herder.
- Jones, W.T.
1976 *Las ciencias y las humanidades. Conflicto y reconciliación.* México: FCE, (edición original en inglés, 1965).
- Kant, Emmanuel
1993 *Filosofía de la historia.* México: FCE.
- Kolakowski, Leszek
1970 [1959] *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista.* Madrid: Alianza.
- Kozlarek, Oliver (coord.)
2007 *De la Teoría crítica a una crítica plural de la modernidad.* Buenos Aires: Biblos.
- Lanz, Rigoberto (comp.)
2005 *La Universidad se reforma III.* IESALC-UNESCO, UCV, MES, ORUS. Caracas.
- Lapierre, Georges
2001 *El mito de la razón.* Barcelona: Alikornio.
- Latapí Sarre, Pablo
2009 “El derecho a la educación superior en México: ¿real o metafórico?” en *Este País. Tendencias y opiniones*, núm. 216, marzo.
- Leff, Enrique
2002 “La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza” en Ceceña, Ana Esther y Emir Sader (coords.), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial.* Buenos Aires: CLACSO.

- Lefebvre, Henri
2013 *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Legendre, Pierre
s/f *El tajo. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Levinas, Emmanuel
2002 [1934] *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: FCE.
- Lilley, Samuel
1967 *Hombres, máquinas e historia*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Lukács, Georg
2007 *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
1969 *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Maheu, René
1976 “Prefacio” en Jean Piaget et al. *Tendencias de la investigación en ciencias sociales*, 3ra. ed. Madrid: Alianza-UNESCO.
- Magris, Claudio
2006 *A ciegas*, Barcelona: Anagrama.
- Martí, José
1983 “Escuela de electricidad” en *La América*. Nueva York, noviembre.
- Martínez Mekler, Gustavo y Germinal Cocho
1999 *Al borde del milenio: caos, crisis, complejidad*. CEIICH-UNAM, Colección Aprender a Aprender. México.
- Marx, Karl
1989a *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, tomo I, 12ª ed. México: Siglo XXI.
1989b *El capital*, tomo III, vol. VI, 6ta. ed. México: Siglo XXI.
1984 *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
1973 “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” en Marx, Karl y Arnold Ruge. *Los anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich
2008 *El manifiesto comunista*. Buenos Aires: Herramienta (traducción de Miguel Vedda).

- 1987 *La ideología alemana*. México: Grijalbo (traducción de Wenceslao Roces).
- 1962 *Escritos económicos varios*. México: Grijalbo.
- Massé Narváez, Carlos E.
- 1994 “Del uso crítico de la teoría a la propuesta de una metodología. A propósito y con base en la obra de Hugo Zemelman” en *Regiones*, vol. I, n° 3, diciembre 1993-marzo 1994.
- Mészáros, István
- 2008 *El desafío y la carga del tiempo histórico. El socialismo en el siglo XXI*. Caracas: Vadell Hermanos editores-CLACSO.
- 2001 *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Caracas: Vadell Hermanos.
- 1986 “La industria de la destrucción. Último camino del capitalismo” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXXII, nueva época, octubre-diciembre, núm. 126.
- Michéa, Jean-Claude
- 2009 *La escuela de la ignorancia y sus condiciones modernas*. Madrid: Acuarela-Machado Libros.
- Michel, Henry
- 2008 [1988] *Vér lo invisible. Acerca de Kandinsky*. Madrid: Siruela.
- 1996 [1987] “La destrucción de la Universidad” en *La barbarie*. Madrid: Caparrós.
- Murena, Héctor A.
- 2006 [1955] *El pecado original de América*. México: FCE.
- Negt, Oskar
- s/f *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*. Madrid: Trotta.
- Nicola Abbagnano
- 1996 *Diccionario de filosofía*, 13ª reimp. México: FCE.
- Nietzsche, Friedrich
- 2009 “El nacimiento de la tragedia” en *Nietzsche I*. Madrid: Gredos.
- Neurath, Otto
- 1973 *Fundamentos de las ciencias sociales*. Madrid: Taller de Ediciones.

- Nussbaum, Martha C.
2001 *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Santiago: Andrés Bello.
- Noble, David F.
2000 *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo*. Barcelona: Alikornio.
- Orwell, George
2013 *Ensayos*. Barcelona: Debate.
2001 *Escritos (1940-1948). Literatura y política*. Barcelona: Octaedro.
- Pasolini, Pier Paolo
2009 “El canto popular”, fragmento del poema “Las cenizas de Gramsci”. Madrid: Visor Libros.
- Panikkar, Raimon
2007 *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder.
- Pérez del Corral, Justo
1993 “Ernst Bloch: imágenes del hombre, claves del pensamiento” en *Suplementos. Materiales de trabajo intelectual*, núm. 41, noviembre. Barcelona.
- Pérez Gay, José María
2000 *Tu nombre en el silencio*. México: Cal y Arena.
- Pessoa, Fernando
2005 *Libro del desasosiego*, 7a. ed. Buenos Aires: Emecé.
- Piaget, Jean
1970 *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Barcelona: Península.
1976 “La situación de las ciencias del hombre dentro del sistema de las ciencias” en Jean Piaget *et al. Tendencias de la investigación en ciencias sociales*, 3a. ed. Madrid: Alianza-UNESCO.
- Pierano, Marta; Gómez, Sonia
2009 *El rival de Prometeo. Vidas de autómatas ilustres*. Madrid: Impedimenta.
- Postone, Moisehe
2007 *Marx reloaded. Repensar la Teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- 2006 *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la Teoría crítica de Marx*. Barcelona: Marcial Pons.
- Platón
- 2008 “Apología de Sócrates” en *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle
- 2002 *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Quijano, Aníbal
- 2014 *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: CLACSO.
- 2002 “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, vol. II, nº 11, noviembre-diciembre.
- 1992 “Colonialidad y modernidad/racionalidad” en Heraclio Bonilla (comp.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las américas*. Santa Fe de Bogotá: Tercer Mundo Editores-FLACSO.
- 1991 [1988] “Modernidad, identidad y utopía en América Latina” en Lander, Edgardo. *Modernidad & Universalismo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Rama, Ángel
- 2009 *La ciudad letrada*. México: Fineo-UANL.
- Reygadas, Pedro; Shanker, Stuart
- 2007 *El rizoma de la racionalidad. El sustrato emocional del lenguaje*. México: Cenzontle.
- Ribeiro, Darcy
- 1982 *La Universidad necesaria*, México: UNAM.
- Ripalda, José María
- 2005 *Los límites de la dialéctica*. Madrid: Trotta.
- 1996 *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Roig, Arturo Andrés
- 2002 *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Royo, Simón

2002 “Del materialismo histórico a la ontología hermenéutica: anomalías de la dialéctica ser-devenir” en *A parte rei. Revista de filosofía*, núm. 19, enero.

Sacristán, Manuel

1983 “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia” en *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona: Icaria.

Sartre, Jean-Paul

1999 “Prefacio” en Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Navarra: Txalaparta.

Serra, Francisco

1998 “Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch” en *A Parte Rei*, núm. 2, febrero, disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/%7ecmunoz11/utopia.html> Serra cita de *Experimentum mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

Schaff, Adam

1974 *Historia y verdad*. México: Grijalbo.

Shiva, Vandana

2007 [1993] *Los monocultivos de la mente. Perspectivas sobre la biodiversidad y la biotecnología*. Monterrey: Fineo-UANL.

Schrödinger, Erwin

1998 [1951] *Ciencia y humanismo*, 2da. ed. Barcelona: Tusquets.

S. Slaughter y Leslie, L. L.

1997 *Academic Capitalism: Politics, Policies, and the Entrepreneurial University*. Baltimore: Johns Hopkins.

Torres, Carlos Alberto

2006 *Educación y neoliberalismo. Ensayos de oposición*. Madrid: Popular.

Torres, Carlos Alberto; Schugurensky, Daniel

2001 “La economía política de la educación superior en la era de la globalización neoliberal: América Latina desde una perspectiva comparatista” en *Perfiles Educativos*, vol. XXIII, núm. 92.

- Tortosa, José María
2006 “La agenda hegemónica, amenaza a la universidad intercultural” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, año 5, núms. 27-28, marzo-junio.
- Thayer, Willy
2007 “La crisis no moderna de la Universidad moderna” en *Educación Superior: Cifras y hechos*, Año 6, núms. 35-36, septiembre-diciembre.
- Therborn, Göran
2007 “Después de la dialéctica” en *New Left Review*, núm. 43, marzo-abril.
- Thompson, E. P. *et al.*
1983 *Protesta y sobrevive*. Madrid: Blume.
- Valery, Paul
1987 *Los principios de anarquía pura y aplicada*. Barcelona: Tusquets.
- Vázquez Montalbán, Manuel
1995 *Escritos subnormales*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Vega Cantor, Renán
2007 *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar: Las transformaciones mundiales y su incidencia en la enseñanza de las Ciencias Sociales*, vol. I: Imperialismo, geopolítica y retórica democrática. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Wallerstein, Immanuel
2004 *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Akal.
2001 *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México: Siglo XXI.
1996 *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wagensberg, Jorge
1998 *Ideas sobre la complejidad del mundo*, 4ta. ed. Barcelona: Tusquets.

- Wiener, N.
1958 *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Wolf, Eric R.
2000 *Europa y la gente sin historia*, 2da. ed. Buenos Aires: FCE.
- Zavaleta Mercado, René
1988 *Clases sociales y conocimiento*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- 1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
- Zemelman, Hugo
1999 “Epistemología y política en el conocimiento socio-histórico” en Maerk, Johannes y Magaly Cabrolié (coords.). *¿Existe una epistemología latinoamericana?*. México: Plaza y Valdés -Universidad de Quintana Roo.
- 1998 “Acerca del problema de los límites disciplinarios” en *Encrucijadas metodológicas en Ciencias Sociales*. México: UAM-X.
- 1996 “Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento” en *Jornadas 126*, Colegio de México, México.
- 1995 “La esperanza como conciencia (un alegato contra el bloque histórico imperante: ideas sobre sujetos y lenguaje)” en Zemelman, Hugo, (coord.), *Determinismo y alternativas en las ciencias sociales de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad-CRIM.
- 1992 *Los horizontes de la razón*, El Colegio de México. Barcelona: Anthropos.
- 1992 *Los horizontes de la razón. Vol. II. Historia y necesidad de utopía*. Colmex. Barcelona: Anthropos.
- 1987 *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad*, Universidad de las Naciones Unidas - El Colegio de México, México.

El libro *Universidad, conocimiento y complejidad. Aproximaciones desde un pensar crítico*, de José Guadalupe Gandarilla Salgado, reúne un conjunto de reflexiones que parten de la necesidad de reconocer la complejidad multidimensional de la dinámica social contemporánea, incluyendo consideraciones sobre los ritmos y procesos espaciales y temporales (o planos de la realidad, como dice el autor) que abarca la diversidad del mundo. A partir de ello, propone “rebasar la inercia del conocimiento” que nos legara la ciencia social de la modernidad, anclada en los parámetros de validez de la racionalidad cognoscitiva instrumental. Con ese propósito, incide en cuestiones epistemológicas, históricas y políticas que se gestan alrededor del conocimiento y su institucionalización en la Universidad pública, llamada a trabajar por alternativas de carácter ético y político, habida cuenta su pertinencia como conciencia crítica de la sociedad, fundada en los principios de la autonomía intelectual.

Cecilia Salazar, directora de CIDES-UMSA



ISBN: 978-99954-1-597-6



9 789995 415976