

CRÍTICA DE LA RAZÓN SOLITARIA: ACADEMIA Y POLÍTICA*

Por: Héctor Meléndez

INTRODUCCIÓN

Las tesis sobre Feuerbach de Marx sostienen que la práctica tiene preeminencia sobre la teoría, tanto en la conciencia individual como en la vida social. Hasta ahora, añaden, los filósofos se han dedicado a interpretar al mundo; de lo que se trata, sin embargo, es de cambiarlo. Pero hay que agregar, con Gramsci, que la actividad intelectual siempre promueve, explica o justifica una práctica social determinada. Así, además, contribuye a alguna estrategia política. Esta estrategia puede saltar a la vista por ser nueva o ser imperceptible por ser la normal, es decir la dominante, la del Estado: el sentido común actual. Los "filósofos", pues, diariamente "cambian al mundo", aunque el cambio en general se da dentro de la cultura establecida.

En las estructuras académicas, estudiantes, maestros e investigadores laboramos arduamente pero no producimos una cultura nueva que signifique poder popular, sino que operamos bajo la hegemonía de la cultura dominante. Reproducimos por tanto el Estado que nos admite, enriqueciéndolo con la crítica de él mismo desde su propio seno. Ante la crisis actual de los espacios sociales que el pueblo había ganado no surgen propuestas articuladas por las clases populares; las soluciones, pues, son siempre inservibles, venidas desde alguna de las parcelas del mismo Estado que crea los problemas.

En las universidades queremos aportar a un cambio social, pero seguimos confiados en que el mismo sobrevendrá porque sí, necesariamente, por alguna razón misteriosa. Es como si no requiriera organización humana

*(Extracto enriquecido de un texto leído en el seminario de estudiantes graduados del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras, en noviembre de 1990. El autor enseña estudios puertorriqueños y de etnicidades subordinadas en Estados Unidos en los colegios Hunter y John Jay, en Nueva York.)

conciente y fuera traído por un espíritu santo. O simplemente lo delegaríamos en los "políticos". Es una fe. Pero podría no haber cambio, al menos en la dirección deseada. De hecho no lo habrá, si siguen faltando la producción de una hegemonía alternativa y la organización cultural correspondiente.

La recomposición presente del capital a escala global (a costa de un inaudito empobrecimiento de las mayorías populares en todas partes) echa a un lado, sin embargo, todo ilusionismo radical y todo optimismo tonto. Más aún, descompone las formas orgánicas de lo que se solía llamar la izquierda. Y mientras aparece una nueva alternativa, no pocos intelectuales son empujados a un conservadurismo a veces sarcástico o amargo.

La actividad intelectual es por ahora presa de su propia soledad, aislada de los movimientos populares a los que podría contribuir, así como ellos podrían revolucionar la organización del saber. Se precisa un diálogo entre los movimientos populares y la universidad; que los movimientos populares, dentro y fuera de la universidad impacten y conmuevan las estructuras del saber, y que la actividad universitaria ayude a dichos movimientos a articular sus visiones políticas y a enfrentar teóricamente sus problemas locales e inmediatos.

El diálogo entre práctica y teoría es incesante. La realidad de un pensamiento teórico depende, para que aparezca y para que se demuestre, de las prácticas sociales. Asimismo las prácticas sociales implican actividad intelectual —que la costumbre no suele reconocer como tal.

Los sistemas de clases y jerarquías (quizá con la sola excepción del estalinismo) han insistido en la supremacía de la teoría. Ignoran el carácter orgánico de la cultura, es decir la unidad y el diálogo entre todas las relaciones sociales. Mucho se ha difundido la noción de que la teoría es un producto cerebral aislado, propio de "genios". Se crea también la imagen de que los únicos intelectuales son los intelectuales académicos. De estos académicos se oculta su carácter orgánico, "práctico", el hecho de que forman parte de un todo: el Estado (o, potencialmente, otras corrientes socio-políticas) en tanto se adscriben a un orden que requiere una serie de ideas e instituciones, así como discusiones y debates sobre ellas. Por otro lado se oculta el carácter intelectual, "teórico", de las prácticas de "vulgo" y de las culturas populares que a diario reproducen la vida étnica, nacional y colectiva de las mayorías.

Sin embargo es con medios e intelectuales, y de forma concreta e histórica, que se organiza la cultura. La conciencia y la educación son inevitablemente, pues, modos de política y organización. No hay mundo objetivo sin mediación, organizada, de la conciencia —o sea de la ideología.

Puede hacerse una distinción entre el saber humanista o de ciencias

sociales, el saber técnico-científico de los sectores modernizados y más diestros de la clase obrera, y el saber de los movimientos de pobres, comunidades y otros sectores oprimidos que buscan acceso a la cultura moderna y que, en su marginación, pueden hacerse receptivos a las ideas radicales y revolucionarias. Un nuevo balance entre los tres para una crítica intransigente del capital y de jerarquías sería un movimiento francamente enfrentado al Estado, este último entendido como gobierno así como costumbres.

De la lucha por este nuevo balance político-cultural depende que la población haga frente a las enormes estructuras, internacionales, de poder. Pues bien podría ocurrir que pasen muchos siglos más de "esclavitud moderna" sin que surja una repuesta alterna. Después de todo la cultura vigente está anclada no sólo en un Estado local creado hace cuatro o cinco décadas, sino en estructuras culturales mucho más viejas y abarcadoras.

Recomposición cultural y poder

Los pasados antiguos navegan de incógnito en nuestro presente, con la fuerza de un "sub-conciente".

Y en la actualidad atraviesan un lento, pero traumático cambio. Las antiguas culturas hegemónicas como la latina, que dominó en la mayor parte de América sobre las etnicidades indígenas y africanas, reciben hoy el impacto de la ultramodernidad norteamericana. (Piénsese también por ejemplo en el Islam y las viejas culturas orientales o europeas.)

La norteamericana es la cultura de circulación de mercancías, producción y dinero por excelencia. De aquí su dinamismo "democrático" y su prioridad en la individualidad, la cual socava las tradiciones colectivas, desde el sindicato hasta cenar la familia junta. El derecho de cada cual a circular individualmente para alquilarse e intercambiar valores es lo más importante, y se asume desde la infancia.

Así la vieja tradición latina de jerarquías, manifestada también en el saber discursivo y universitario, se mezcla con la irrupción de las masas según las entiende el capitalismo de signo norteamericano. En América este capitalismo moviliza sectores étnicos (digamos los de ascendencia africana) y populares oprimidos hacia la búsqueda de ascenso social y competencia moderna que les había negado la rancia latinidad, hispánica en nuestro caso. Estas masas irrumpen, en términos de la cultura dominante, por vía de las tecnologías, de las ciencias aplicadas a la industria y del amor (por seducción) al consumo.

Pero el flamante sistema norteamericano no es sino un tipo diferente de jerarquización social, sólo que fundado en la más perfecta competencia entre mercancías —que nos incluyen a todos nosotros— y en una inaudita

integración de masas de gente. La inmensa mayoría no triunfa sin embargo. A mayor competencia, más poder económico-político concentrado en menos manos y más pobres "marginados" o necesitados de "servicios", y más países en que la miseria convive con bolsones de Cable TV e informática avanzada.

La actual hegemonía cultural lanza a todos a buscar la nueva civilización, el orden yankófilo del mundo. Es una disrupción histórica que conmueve áreas ocultas de nuestra racionalidad y de nuestras concepciones del mundo, adheridas incluso al mismo lenguaje. El siglo 20 se sella con el triunfo pleno del sistema de mercancías bajo liderato norteamericano y entramado con una fuerte ideología fundada en las nuevas tecnologías. Sobreviene entonces una crisis terrible, entre otras, en el viejo humanismo. El milenario divorcio entre pensamiento abstracto (político, histórico) y saber práctico y útil se reitera, pero de modos nuevos. La crítica social de corte científico y filosófico, elaborada sobre todo en Europa, pierde amplio terreno. Venidas a menos en el nuevo orden, las filosofías y ciencias sociales críticas se deben subordinar ahora al saber técnico e industrial tan impulsado hoy por la cultura anglo-americana.

Los que aspiran a un movimiento revolucionario de las capas populares no logran todavía reunir ambos campos de forma alternativa. Muchas veces ni siquiera se percatan del problema. En su movimiento práctico la gente podrá producir nuevas relaciones que hagan germinar todo el saber humano democrática y unitariamente, en vez de separar sus partes con jerarquías y competencia. Pero el asunto es viejo.

Jerarquías latinas

El mundo medieval, donde surgieron las universidades, no fue dirigido por las rudimentarias culturas campesinas del norte de Europa, sino por el sedimento que había quedado de la antigüedad latina y mediterránea. Y he aquí que el mundo romano había glorificado el desprecio por el trabajo manual, asociado especialmente al campo. Había expandido el sistema esclavista como nunca antes, bajo la hegemonía de la ciudad. Había convertido en modelo el espíritu contemplativo y especulativo que cristalizó en la Grecia también esclavista y clásica. El mundo latino, cosmopolita e internacional, desarrolló las letras, el derecho y la política, unificándolas sistemáticamente en la racionalidad del imperio y del Estado. Lo civil o civilizado, pues, viene de civitas, ciudad.

El Estado romano consolidó y exportó viejas tradiciones de la riqueza cultural mediterránea: la tortura, las ejecuciones públicas, los castigos corporales, la diversión y el gusto por el circo y el teatro, la ley, el juzgado, la burocracia administrativa, el militarismo, los sacerdotes, los políticos,

el deseo por el poder. También al poder sobre el deseo lo hizo civilización, y sobre la sexualidad, el trabajo, la riqueza, el lujo, la vida, la muerte, el cuerpo personal, el cuerpo social, la naturaleza.

Todavía hoy tarda el Mediterráneo en adaptarse a la modernidad capitalista industrial de signo norteño, justamente por lo antigua que es su civilización ya en su aspecto iluminado, ya en su cotidianidad lingüística, culinaria, familiar o urbana, ya en su aspecto siniestro y elaboradamente autoritario y brutal (todos estos aspectos son inseparables entre sí).

Si todavía lo latino y lo mediterráneo incluyen, por ejemplo, la participación del hombre común en la política, y si es notable el contraste entre la cultura política del hombre común latinoamericano o latino-europeo y la relativamente pobre información política del hombre común anglosajón, acaso es por el tiempo acumulado desde la época en que el sur era la ciudad y el norte era el rústico campo.

En Atenas los campesinos iban a la plaza a discutir, ilustrarse y votar, y esto civilizaba su supuesta rusticidad. Era posible gracias a la enorme masa esclava, que marcaba la diferencia entre quién era ciudadano y quién esclavo: entre libertad y esclavitud, y entre razón y trabajo. Ser libre era ser ciudadano, aunque se fuera campesino. Ya en aquella antigüedad tenemos pues una suerte de aristocracia obrera.

Pero en el norte europeo las identidades se asentarían sobre todo en el campo, en lo que después se llamó "folklor". La protesta de Lutero en el siglo 16 redundó en un movimiento enorme que brindó organicidad cultural a toda una región. La cultura nacional-popular germánica y rural demandaba sus reivindicaciones ante la civilización latina, que le era ajena. El conflicto se expresó, como es sabido, en la oposición a la iglesia católica romana. Esta última había sido un medio organizador de una vieja tradición burocrática y jerárquica que en el Mediterráneo había sido, en buena medida, en el fondo pagana. En los choques entre las culturas nacional-populares y las cosmopolitas a veces son las primeras las que cargan más elementos democráticos; a veces son las segundas.

En siglos posteriores la ética productivista protestante se relacionó con el espíritu del capitalismo en cuanto a la consecución de fines terrenales: ahorro, empresa individual, esfuerzo propio, racionalización de costos-beneficios en toda la vida social, eficiencia y movilidad social. La aplicación de la ciencia a la producción industrial masiva y el reconocimiento, por las clases altas, del trabajo manual (de los derechos de la fuerza de trabajo para su reproducción) fundaron la modernidad capitalista actual, que ha terminado siendo liderada por la tradición anglo-americana.

La tecnología es a la vez la elaboración y la negación del trabajo manual. Ella, también, va de la mano de la moral productiva y del consenso político. En sus notas tituladas "Americanismo y fordismo", Gramsci

apunta que la poderosa hegemonía de la burguesía de Estados Unidos radica en el taller de trabajo y en el sólido vínculo entre ética, tecnología y producción.

Sin embargo el sedimento de la antigüedad greco-latina siguió identificándose con la "alta cultura". Esta identificación ha sido difundida por el planeta en los dos últimos siglos por las burguesías europeas, tal vez delatando su complejo de inferioridad ante la supuesta fuente de la civilización. Adjudicada por los "scholars" ingleses y alemanes del siglo 19 al sur mediterráneo, la alegada fuente de la civilización ha sido copiada mediocrementemente en Europa y Estados Unidos en innumerables estatuas, columnas, portales de universidades, efigies de águilas y leones, arcos de triunfo, uniformes militares, inscripciones en las monedas y armatostes arquitectónicos. Por fortuna nueva información revela que fue en la antigua Africa donde se fundaron muchas tradiciones que se le han adjudicado a "Grecia" y "Roma".

(Para Hegel, cuyo razonamiento sigue informando la organización de las disciplinas académicas, el "espíritu de la historia" empezó en el lejano oriente, se manifestó en Grecia y Roma, pasó a desenvolverse en la Revolución Francesa de 1789 y cobró cuerpo en el Estado moderno y "ético", encarnado en el prusiano. Una versión del mito culmina ahora en Estados Unidos.)

Educación, consenso y crítica

Las estructuras académicas, primero los claustros de monjes y después las universidades, fueron medios formidables para la difusión de la idea de esta "alta cultura", en que un abismo separa la teoría de la práctica. Hoy como ayer, los patrocinadores de la academia —la clase social dirigente— interesan reducir la comprensión del mundo a los análisis de textos e imágenes, como si otras comprensiones no abundaran también en la práctica y en el saber de los barrios pobres, las calles y las fábricas.

Se asumió que el conocimiento acercaba el ser humano a Dios (más recientemente, a algún otro significado trascendente como la nación, o el triunfo individual en cuanto a status social, poder, etc). La actividad universitaria, así, tiene un origen religioso. A la inversa, se asumió además que el conocimiento provenía de Dios, era manifestación divina. Si persona docta es persona culta, luego la cultura se origina misteriosamente.

La vieja división manual-intelectual estaría en adelante sacralizada con dignidad y jerarquía divinas y después místicas. Se institucionalizaría en una estructura específica, la universidad, supuesta isla ajena al mundanal ruido donde se busca la verdad teórica que está misteriosamente encerrada en las cosas.

Desde sus inicios el humanismo albergaba la crítica social. El llamado Renacimiento sugería que el totalitarismo divino debía ceder al ser humano como centro. Así el humanismo nace con la abstracción del hombre, ahora un ser abstracto como Dios. Por siglos la búsqueda del conocimiento, o de la "verdad", girará en torno a esta abstracción antropocéntrica. La modernidad burguesa industrial sacralizará el estudio sobre "el hombre", ahora como camuflaje de una vasta operación del capital: es preciso controlar la gente, conociendo, para penetrarlo, cada intersticio social y humano, desde la macroeconomía hasta el alma, desde la geopolítica hasta la sexualidad.

No obstante, el fervor humanista hace creer que la crítica social dirige a la academia. Pero es al revés. La academia dirige a la crítica y la clase dirigente imparte su hegemonía a la academia. La clase dirigente admite los espacios populares y de crítica. Al admitirlos ejerce sobre ellos su hegemonía, a no ser que las fuerzas populares articuladas le arrebaten esa hegemonía, o sea la dirección. Esto último requiere grandes esfuerzos. Pero ha ocurrido en periodos de auge de luchas universitarias y populares en América Latina y el Caribe (Puerto Rico incluido) y en países donde por breves momentos —que alientan la posibilidad de que en el futuro sean largos— las clases populares han conquistado el poder político.

Debieron fundirse más todavía el capital y el Estado para que entrara en crisis definitiva el humanismo y fuera más evidente que las llamadas disciplinas humanísticas son un reducto en medio de un mar de consenso y regimentación burguesa. Las masas populares progresaron modernamente al adquirir espacios culturales propios como nunca antes, pero a la vez el capital consolidaba su dictadura sobre ellas. La dictadura capitalista aumenta porque, contradictoriamente, se amplía la hegemonía capitalista sobre un espacio cultural cada vez más vasto pues continuamente da cabida a nuevos sectores. La cultura es un espacio dinámico de luchas, negociaciones, contradicciones, tensiones y alianzas que rodea a la dictadura de clase y al régimen de producción. Con este aspecto dictatorial ella interactúa dialécticamente y a él se somete, no sin constante resistencias y diálogos.

El capital hegemoniza las identidades populares—individuales, colectivas, étnicas— que van apareciendo, usualmente demandando sus derechos, o sea, su reconocimiento por el Estado. La educación es vía de acceso a la participación social y al reconocimiento de cada identidad que conforma la sociedad. Es mediante la educación que los individuos "ascienden" y también que se difunden las narrativas de historia, costumbres, etc. y las ciencias modernas con que el país mismo se constituye. Un Estado será más moderno mientras más pueda integrar a individuos, grupos y corrientes culturales, lo cual se reflejará en la cantidad de sus

medios de educación. El hecho mismo de la hegemonía implica que hay una lucha entre grupos y clases dominadas y dominantes que se "suaviza" por la capacidad del sector dirigente para satisfacer y reconocer a los sectores dirigidos. Esta lucha constituye la sociedad misma.

Las culturas nacionales y populares con que el capital se relaciona aspiran, por un lado, a integrarse a la modernidad burguesa. Por otro, sin embargo, se resisten a la opresiva organización modernizante, por el capital, de su vida colectiva y su historia moral-comunitaria concreta.

El debate entre conformarse con la civilización capitalista y la crítica de ella surge con intensidad, día a día, en el momento educativo, así como las aulas académicas deben abrirse a las luchas populares.

En la actualidad el estudio impetuoso de las nuevas tecnologías ha puesto en crisis al humanismo académico y a la idea misma de la universidad. Pero el elitismo academicista se mantiene en pequeños reductos sitiados. Más aún, se renueva con la ayuda de ideas radicales que vienen formando parte de los currículos. Por la enseñanza de estas ideas se luchó duro en el pasado, pero la ausencia de un movimiento de pueblo que continuara los logros radicales redundó en que estos cayeron bajo la hegemonía del Estado, que no puede suprimirlos por decreto pero sabe que no hay fuerza alternativa real detrás de ellos. Así se reproducen las viejas dignidades teóricas ahora revestidas también de crítica radical de la sociedad.

La modernidad capitalista se ha especializado en recluir la reflexión crítica en la academia. Exhibe como piezas de museo las teorizaciones de crítica social que, por no hacerse conciencia de movimientos sociales de envergadura, se reducen a discursos inofensivos y a literatura.

Modernidad y multipolaridad

La modernidad de Estados Unidos no sólo imparte dirección a nivel mundial sino que, con respecto al resto del hemisferio americano, ha representando el sentido civilizatorio a seguir. En el Caribe y América Latina procede, sin embargo, perseguir una nueva civilización bajo hegemonía popular que derrote al liderato ideológico burgués europeo tanto como al yanqui.

Según la tradición "occidental", la modernidad es una sola: la nacida en cierto momento en Europa, una era brillante que culminó un progreso ascendente y lineal e inició otro, etc. Si por modernidad entendemos la admisión de las clases populares en el Estado y la creación de espacios de crítica, lo justo entonces es relativizar la noción de lo moderno. Ha habido períodos de hegemonía, consenso y riqueza crítica relativos a otros contextos históricos. La Grecia antigua, por ejemplo, expresó una "moderni-

dad" en sentido de una relativa armonía social y política gracias a cierto grado de integración de las clases subordinadas, y a un inusitado interés en el hombre y el ciudadano. La alta sistematización de su filosofía clásica fue también un llamado optimista a una civilización nueva y perdurable.

La modernidad burguesa tiene similitudes con la antigua. El idealismo filosófico europeo a partir del siglo 18 reconoce la cultura nacional-popular. Es el espíritu del pueblo lo que exaltarán los románticos. Rousseau, Hegel, Goethe y Beethoven admiran la irrupción de las masas del pueblo en la historia.

Pero ignoran, como Platón y Aristóteles, que la modernidad de su tiempo y su región era posible además gracias al trabajo esclavo de los indígenas y los africanos en América, el nuevo y aún desconocido continente. La modernidad de "occidente" fue posible por el trabajo esclavo (y su secuela, el "cheap labour" o mano de obra barata) ya dentro, ya fuera de sus fronteras. No hubiera existido grandeza inglesa sin explotación de Irlanda, azúcar antillana y colonialismo en India; ni arte y moda parisinas sin sometimiento de partes de Africa y el Caribe; ni libertad de expresión, credo y actividad científica en Holanda sin tráfico comercial de esclavos y dominación en ultramar; ni gloria hispánica sin la destrucción de las civilizaciones originales americanas; ni ilustración liberal e innovación tecnológica en Nueva York, Boston o California sin los esclavos negros del sur y sin la semi-esclavización de millones de indígenas, chicanos y asiáticos.

Gramsci señala que el llamado Renacimiento italiano resultó de un esfuerzo fallido hacia una modernidad que se concretara en la unidad nacional. El humanismo, pues, resultó originalmente de la lucha de clases, pero su imagen fue puesta, por los intelectuales de las clases dirigentes, por encima de los conflictos sociales. Fue idealizado, y así se reprodujo el idealismo mismo. Con ello cobró impulso la noción de que la cultura "moderna", (es decir aquella cierta riqueza de modos, formas, estilos; diversidad de contenidos, subjetividades, ideas, etc.) es ajena al conflicto social y a la práctica productiva, es decir la producción de valor día a día en el trabajo, de los mortales.

Dante, por ejemplo, fue poeta de las clases nobles, medias y populares anti-papales. Pero su poesía fue cooptada eventualmente por las clases aristocráticas que se beneficiaban de la división de la península en estados pequeños. Siglos después reclamaría la literatura del poeta, una burguesía de hipócrita y espumosa retórica nacionalista y aire snob, presta a vender a Italia como moda en el mercado de ropa, turismo o automóviles, o como base militar.

Saber, mercado, Estado

Reto fundamental de un movimiento popular revolucionario será producir una nueva coherencia cultural y superar la fragmentación entre saberes, y entre el saber y la vida social, que ha construido la sociedad burguesa.

Fin estratégico del Estado actual es mantener las ciencias y artes separadas de las clases populares, o más bien de las articulaciones culturales que los sectores populares generen en la lucha social. Igualmente necesario le es mantener separadas las artes de las ciencias, las ciencias naturales de las sociales, y las luchas populares de la ciencia y la filosofía, sobre todo si éstas adquieren matices radicales. Le conviene que la crítica teórica y el análisis social sean incontaminados de la irreverencia plebeya surgida en la práctica y la experiencia. La verdad tiene su método y es el oficial, se nos sugiere. Al Estado le conviene que el saber se encapsule en pequeños grupos ilustrados con espíritus de casta que compitan mezquinamente entre sí, chismeen ferozmente sobre sus privilegios y status, y se contenten con que la clase dirigente y la gerencia de la academia les escuche de vez en cuando.

Para el sistema vigente ha sido importante la brecha entre los ilustrados poseedores de "capital cultural" y las demás masas populares, cuyo progreso se reduce muchas veces a aprendizaje de las tecnologías (como parte del trabajo asalariado) y a consumo (como parte de la reproducción de la fuerza de trabajo).

Pero la academia también tiene su aire de fábrica. Bien mirada, la actividad universitaria parece absurda: estudiantes, profesores e investigadores preparan innumerables estudios y análisis que se quedan engavetados o son finalmente echados a la basura. Son simples puntuaciones con que se accede al mercado de trabajo y al propio mercado académico.

El valor de cambio que el capital asigna a la actividad universitaria socava, de entrada, el valor social de todos los esfuerzos. Promueve la auto-subestimación personal como contraparte necesaria de la jerarquía institucional del saber. Da rienda suelta a la competencia egoísta en que las ideas y aportes son propiedad privada y "assets" para el ascenso y el status individuales.

Finalmente, de las incontables monografías, tesis y estudios que se preparan semestre tras semestre, el pueblo no se entera. A no ser indirectamente, si el Estado capitalista difunde este conocimiento como parte de alguna estrategia suya, o si surgen medios culturales alternativos que, superando todas las dificultades, integren ese saber a luchas tales como ecológicas, femeninas, barriales, de solidaridad con otros pueblos, de información sobre la historia social, por mejores condiciones de trabajo, derechos, etc.

La academia, pues, estimula el teoricismo y el practicismo, que vienen a oponerse. El académico humanista se instala en su isla de ideas mientras el "vulgo" condenado a manipular máquinas se despreocupa de la lectura y de la reflexión consciente, para las cuales no tiene casi tiempo, habida cuenta de la forma en que se ha organizado la vida cotidiana.

La universidad refleja la cultura de competencia en el mercado laboral. La lucha denodada por obtener un grado académico es preámbulo del carácter proletarizado que vienen teniendo las "profesiones". Habla asimismo del trabajo asalariado que espera al estudiante. Salario y competencia matizan la compenetración entre academia y máquinas. Por ende las tecnologías se aplican al saber igualmente hegemónicas por el capital y sus sistemas de salario, dinero y filosofía de sálvese quien pueda. Atrás queda el viejo quehacer de descubrir verdades para trascender la realidad heredada. Se achatan las metas. Aprendemos sólo para tener un salario (siempre decreciente) en el futuro; conocemos las máquinas para hacernos como ellas, eficientes; medimos la transformación del mundo con nuestra promoción individual y nuestras tarjetas de crédito.

Luego, la especialización técnica inunda toda la actividad educativa y profesional (muy al estilo norteamericano) con la estrechez y "narrow mindedness" propias de quienes son forzados a la esclavitud y la obediencia, y a la vez a hacerse pequeños capitalistas. Así el psicólogo no tiene que ver con política, la socióloga ignora la física, el médico es insensible a la literatura, el músico no tiene idea de la mecánica de un motor, la educadora no tiene tiempo para saber de agricultura, el ingeniero es indiferente a la ecología, al gerente no le importa la historia, etc. El saber se hace estrechamente técnico, útil para ascender en la carrera desesperada para agarrar la vida.

Radicalismo teórico

Contra la formalidad institucional lanza su mordaz crítica el radicalismo teórico, pero se queda sólo en eso: en crítica teórica producida a partir de los propios moldes institucionales de la cultura dominante.

El idealismo humanista ha sido uno de los modos de la crítica teórica radical de la sociedad. Hay también teoricismo materialista. Un viejo ejemplo es el de Feuerbach, quien denunciaba que el ser humano es víctima de sus condiciones sociales y de la religiosidad que de ellas emana. No veía, sin embargo, que el ser humano hace religión —o cualquier otro saber— también como práctica creadora; que los signos, mitos, símbolos e iconos conllevan un esfuerzo por lo moral —comunitario y por lo bello que busca satisfacer necesidades espirituales y materiales; que la religión no es sólo producto del sometimiento, sino a la vez

contribución positiva, cultura popular, un modo de lucha y afirmación.

Los seres humanos, indicó Marx en su crítica de Feuerbach, no son simples víctimas pasivas sino productores tanto de sus circunstancias como de sus formas de conciencia: de su cultura, podemos decir.

La noción de hegemonía desarrollada por Gramsci deja ver que el problema consiste en que dicha producción cultural es dirigida por una clase dirigente. El Estado es una mediación (en manos de la clase en el poder) que expresa el balance de la "negociación" entre los grupos en pugna y la correlación de fuerzas culturales. La cultura, pues, es esta lucha viva, lejos de ser la prisión que cierto estructuralismo nos pinta para deprimirnos a más no poder.

Es el teoricismo materialista el que más de moda está hoy en la academia. Habiendo las ciencias sociales echado fuera a la divinidad como causal histórica, echan fuera también toda significación trascendental, con la cual identifican el concepto de ideología. Su error, entre otros, es que pretenden ellas mismas estar por encima de las ideologías. Pero la ideología es más real por entretenerse con la verdad objetiva aprendida y con las prácticas cotidianas y productivas de grandes grupos humanos, que por proclamarse en una conferencia. De modo que el sentido común, la normalidad (la certeza científica, la institucionalidad de su verdad, la clase para unos créditos, etc.), encierra una poderosa ideología.

He hablado de moda literalmente, o sea sistema de gustos mercadeado internacionalmente desde ciertos centros europeos y norteamericanos. La moda, no nos equivoquemos en esto, no dice falsedad: dice de la realidad social y humana y expresa verdades. Ahora bien, si la moda del vestido se monta sobre la industria de la aguja, la moda de la tristeza pos-estructuralista se montó sobre la industria editorial de producción de libros para el mundo académico, donde ya hay una masa ávida esperando el último debate o la más reciente iluminación. Es la demanda del mercado.

Pero si la moda del vestido estimula los deseos, la de la inhibición "cool" pos-moderna se encarga de evadirlos, acaso racionalizando el miedo a que, si nos rebelamos, fracasemos. Así acabamos imitando a las obedientes poblaciones de los países industriales del norte, moldeadas por el capitalismo "avanzado" y sujetadas por la propia modernidad de que disfrutaban. En el Caribe y América Latina, claro está, no hay por qué ceñirse a la disciplina fabril de aquellas latitudes (sobre todo porque es imposible).

Althusser, el clásico teorista materialista, sostiene que la ciencia nos salvará de la contaminación ideológica. Ignora que la ciencia (y la tecnología) es también ideología, sobre todo en el contexto cultural norteamericano actual. El marxismo althusseriano pretendió ser exclusivamente ciencia y filosofía, instancia incontaminada de las ideologías, y para ello

se instaló, diciéndolo abiertamente, en el plano teórico. Reprodujo la noción (común a la burguesía y al estalinismo) de que ser marxista consiste en leer una serie de tratados y libros y, acaso, hacerse experto en ellos. Es demasiado difícil para un simple trabajador común, según esta concepción, ser intelectual revolucionario. Se trata de un academicismo teórica y formalmente materialista que porta las dignidades jerárquicas de la Universidad de Paris (a la cual emulaban desde la Edad Media otras universidades prestigiosas, como las de Oxford y Praga).

La producción estructuralista francesa será seminal, y bien vendida y exportada. Barthes sugiere la reducción del sujeto a las estructuras en que burguesamente se satisface, como los mitos de la sociedad de consumo o las fotografías que el vulgo toma de sí mismo ordinariamente, acaso buscando significados vitales que le brindan las camaritas Kodak. Foucault reducirá nuestros cuerpos, pensamientos y deseos a ser prisioneros de las estructuras del poder, de las que, sencillamente, no hay salida. Irónicamente casi concluye, con Sartre, no exit. Coincide con la frustración de Rousseau por no poder regresar al buen salvaje, pues a mayor civilización, más sometimiento. El arzobispo de la pos-modernidad, Baudrillard, nos sugiere que el triunfo mundial de la estructura de la mercancía termina toda estrategia de transformación práctica y colectiva de la realidad social. Parece que con la muerte de los significados muere también la solidaridad. Mueren asimismo sujeto y objeto, y no hay diferencia entre las cosas y nosotros. Somos meramente Kentucky Fried Chicken, Walgreens, Heineken, Pueblo Extra, Marlboro. Ya casi, también, hemos fenecido.

Un hilo que parece unir a estos doctos varones es el concepto de que el proletario europeo (piénsese en el glorificado proletariado francés) ha muerto como sujeto revolucionario. Ha vendido su alma al diablo. Con su consenso se hace parte del sistema burgués de mercado. Se contenta con videos, "compact disc", carros, centros comerciales, etc. No podrá, pues, subvertirse el orden establecido. Y con la muerte de la crítica y la trascendencia del pedestre hoy también muere la historia. Aquí el ser humano es, otra vez, una abstracción que no ha dado el grado que teóricamente se le solicitaba.

Véase que se trata de un refinamiento teórico nada menos que del humanismo idealista, esta vez recubierto de envidia científica y materialista. Pues está implicado que el ser humano es abstracto e ideal, tristemente sometido por la dura realidad. No se ve —quizá por un elitismo que lo ignora— que lo humano real y concreto participa de la cultura burguesa también a causa de los espacios populares ampliados como resultado de luchas sociales y democráticas. El balance que quedó volvió a someter a las clases populares de un modo nuevo. El problema básico sigue presente.

El medio orgánico en que se difunde este nuevo occidentalismo académico (que, en su discurso explícito fustiga al occidente tradicional) son justamente las universidades. Perry Anderson ha advertido que a partir de los años 50 (en coincidencia con el Plan Marshall) el marxismo en Europa occidental fue enclaustrado en la universidad, quebrándose tradiciones que venían desde el siglo 19, de vínculos entre dicha corriente y movimientos obreros y populares.

Nostalgia de Europa

Es interesante la idea pos-moderna de la muerte de la historia, pues supone que la historia debía ser, y era, europea (tal vez especialmente francesa). Esta suposición en realidad ha sido difundida durante largo tiempo. Ahora está en grave crisis a causa de los profundos cambios de fin de siglo. De fondo está el hecho actualísimo de que hoy Europa cede a Estados Unidos su puesto como dirigente cultural del mundo. El propio surgimiento del hemisferio americano, o sea su aparición en la "historia universal" y su desenvolvimiento posterior, rompieron los esquemas dominantes europeos sobre lo que eran la historia, la nación, la civilización, el saber, la estructura social. Aún hoy América sigue subvirtiendo a Europa.

Pero todavía es difícil para muchos admitir que la historia no es sino lo concreto y específico, la lucha entre fuerzas sociales matizada por la cultura nacional-popular, y no un proceso lineal ni el acontecer en un "centro". No faltan dificultades, pues, para construir una identidad americana que se salga del marco mental fabricado originalmente en Europa, limitación que afecta no sólo a los intelectuales europeos sino también a los del hemisferio americano.

Aún está por verse la posibilidad de una modernidad original latinoamericana, en cuya dirección deberán estar las clases populares. Por otro lado, Estados Unidos fundó una modernidad singular. Diseñado desde el principio como país para la circulación de mercancías, Estados Unidos ha expandido al máximo la lógica del capital sobre un enorme terreno, social y físicamente reciente. Habida cuenta del exterminio de los indígenas, parece que no hubiera "historia" allí: el pasado fue liquidado y todo parece un presente organizado a fuerza de dólares. La cultura que Estados Unidos creó, de libertad individual inédita en tanto circulación de mercancías y libre del peso de modos de producción anteriores (a diferencia de Asia, Africa y Europa), seduce a millones de seres alrededor del planeta deseosos de liberarse del pasado entrando en la modernidad burguesa. Lo cual crea crisis de identidad por doquier.

Hobbes, Locke y Rousseau fundaron la teoría social moderna europea

contrastando a sus sociedades con la salvaje América. Sugerían que el suyo sería el destino del mundo; por Europa entendían humanidad.

Continuadores suyos en la academia creen hoy que la europea ha sido la única modernidad posible, y que en ella se fundó la historia. Al morir la modernidad europea, pues, muere la historia de todos. Los puertorriqueños y americanos en general tenemos seria dificultad para comprender el trauma terrible que provoca en la cultura dominante europea la actual ascendencia de lo americano, que pone en cuestión toda su razón aprendida por siglos. Este impacto proviene tanto del capital estadounidense como de las culturas populares latinoamericanas, caribeñas y norteamericanas. Estas culturas, por otro lado, aún buscan su propia civilización, y se debaten en una crisis permanente agravada por la pobreza económica y la super-explotación.

Sin embargo la cultura no debería reducirse a su dimensión presente ni a la dominante, ni omitirse la fuerza cultural "antigua" que late en todas las etnicidades. La comunidad étnica tiene un potencial de cambiar el presente, si liderada por la clase social capaz de subvertir el sistema presente, a causa de su propia fuerza histórica, que precede por mucho la actualidad capitalista. El error de ver lo histórico sólo en el régimen presente se agrava cuando se aplica a los países —que son la mayoría— donde la modernización capitalista vino muy recientemente, impuesta por el imperialismo. Con justeza, Baudrillard contrasta a Nueva York, expresión somera de la cultura de mercancías, con las "culturas fuertes", según dice, manifestadas en el Islam, en México y en la belleza de las mujeres negras y puertorriqueñas en las calles niuyorquinas.

Debe examinarse si el teoricismo que desde el escritorio académico descarta las posibilidades de la lucha revolucionaria aduciendo el triunfo global de las estructuras de poder y las imágenes del mercado, es resultado del violento sometimiento que sufrieron las etnicidades del noroeste de Europa durante la industrialización originaria. Es decir, que éstas fueron aprisionadas en Estados industriales y pos-industriales, arrancándoseles las esperanzas de una reivindicación distinta a la modernidad impuesta. O sea, que los europeos estén convirtiendo en virtud su tragedia y su necesidad (copiadas también en la URSS) y encima exportándolas.

Lucha por la hegemonía

Son incuestionables las contribuciones —llenas de significado— de los intelectuales estructuralistas, posestructuralistas, pos-marxistas y pos-modernistas para comprender el mundo de fin de siglo, sobre todo en tanto herramientas políticas para las clases populares. Pero son los movimientos populares y obreros de cada país particular los que deben impartir su

hegemonía a estas teorizaciones, y no éstas a esos movimientos, como suelen exigir los académicos. Para que esto último ocurra tiene que haber intelectuales y medios orgánicos (diálogos, puntos de encuentro y difusión, publicaciones, periódicos, escuelas alternativas) de las luchas populares (obreras, de mujeres, pobres, religiosos, jóvenes, comunidades, ambientales, étnicas) que den cohesión a nuevas tradiciones en que la crítica teórica esté sujeta a la crítica práctica del orden social, esta última afilada por un proyecto político de cambio social real.

Tiene además que reconocerse el carácter multipolar de la realidad y echarse a un lado el eurocentrismo y las periodizaciones unilineales y unilaterales de la historia.

No hay luchas sin ideologías que las medien ni sin fuerzas que impartan hegemonía a la solución de cada contradicción e incluso a cada relación. Podrá creerse, si se prefiere, que todas las relaciones sociales y humanas son de poder; pero depende qué persigamos. Pues también pueden ser de solidaridad. Pensar las relaciones como mediadas por la hegemonía, en cambio, nos ayuda a ver no sólo el hiperreal y triste mundo de las innumerables oposiciones y negociaciones entre poderes, sino además la riqueza en la creación de significados que surge de los esfuerzos de los oprimidos por articular sus querencias. Si la historia no es sino lucha, siempre hay posibilidad de que las capas subalternas avancen, si trabajan para producir modos alternativos de relacionarse con los problemas.

Hoy la cultura de mercancías parece componer la totalidad del mundo. Capital y Estado se funden más evidentemente, sobre todo por vía de la sociedad civil. El poder se concentra como nunca antes y a nivel transnacional. El sistema de mercado somete a masas humanas crecientes a una progresiva ausencia de poder sobre sus vidas. Parte de este proceso son las privatizaciones que experimentamos por doquier, las ideologías de neoliberalismo, monetarismo, racismo, militarismo, y competencia egoísta renovada, y el indisimulado matrimonio —allí donde se había disimulado— entre universidades e industrias.

Pero al estimular identidades nacionales y populares para que aparezcan y compitan como mercancías, el mercado estimula a la vez, contradictoriamente, energías que podrían tomar rumbos inesperados si producen hegemonías nuevas que se plasmen en movimientos políticos que vuelquen lo nacional y lo popular contra el Estado capitalista mismo. Esta es la contradicción que es justo apreciar. Se manifiesta hoy en todas partes, y es más clara allí donde el capital margina, más que integra, a las masas populares.

Ni en República Dominicana ni en Jamaica ha muerto la historia, ni en Brasil ni en los Andes ha fallecido la posibilidad contestataria de la cultura popular, ni en los negros norteamericanos ni en los puertorriqueños del sur

del Bronx ni en los chicanos del suroeste de Estados Unidos. La historia no ha muerto en las "sweat shops" del Caribe oriental, ni en las fábricas maquiladoras de la frontera México-estadounidense, ni en los bailes de merengue, salsa o cumbia, ni en los enormes barrios pobres de Managua o Bogotá, ni en las poblaciones indígenas de Guatemala, Perú o Ecuador, ni en la tensa y extraña crisis cubana, ni en los estudiantes de Santiago de Chile o San Juan de Puerto Rico, ni en la esperanza de los movimientos populares rebeldes de El Salvador o Haití. A veces luce, por así decir, que en estos lugares la historia sólo comienza.

En realidad la historia no ha muerto para nadie: lo que está muriendo es la hegemonía de la ideología humanista europea.

REFERENCIAS

- Abercrombie, Nicholas et al. 1987. **La tesis de la ideología dominante**, Madrid, Siglo XXI.
- Amin, Samir. 1989. **Eurocentrism**. Londres, Zed.
- Anderson, Benedict. 1983. **Imagined communities**. Londres, Verso.
- Anderson, Pery. 1977. **Consideraciones sobre el marxismo occidental**. México, Siglo XXI.
- _____. 1977. **Passages from antiquity to feudalism**. Londres, Verso.
- _____. 1987. **On the tracks of historical materialism**. Londres, Verso.
- _____. 1988. "Modernity and revolution", en C. Nelson; L. Grossberg, **Marxism and the interpretation of culture**. Londres, Macmillan.
- Althusser, Louis. 1981. **La revolución teórica de Marx**. Mexico, Siglo XXI.
- _____. 1974. **Para una crítica de la práctica teórica**. México, Siglo XXI.
- _____. 1971. **Lenin and Philosophy and other essays**. Londres, New Left Books.
- Barthes, Roland. 1988. **Mitologías**. Mexico, Siglo XXI.
- _____. 1982. **Camera Lucida**. Londres, Flamingo.
- Bartra, Roger. 1978. **El poder despótico burgués**. Mexico, Era.
- Baudrillard, Jean. 1988. **Selected writings**. Oxford, Basil Blackwell.
- _____. 1989. **América**. Londres, Verso.
- _____. 1990. **Cool memories**. Londres, Verso.
- Broccoli, Angelo. 1981. **Gramsci y la educación como hegemonía**, Mexico, Nueva Imagen.
- Buci-Glucksmann, Christine. 1977. **Gramsci y el Estado**, Mexico, Siglo XXI.
- Coriat, Benjamín. 1988. **El taller y el cronómetro**, Mexico, Siglo XXI.

- Cueva, Agustín et al. 1987. **Tiempos conservadores; América Latina en la derechización de occidente.** Quito, El Conejo.
- De Felice, Franco. 1982 "Revolution and production", en Ann S. Sasson, editora, **Approaches to Gramsci.** Londres, Writers and Readers.
- Fiske, John. 1989. **Reading the popular.** Londres, Unwin Hyman.
- Foster, Hal, editor. 1987. **Postmodern culture.** Londres, Pluto Press.
- Foucault, Michel. 1984. **The order of things; an archaeology of human sciences.** Londres, Tavistock.
- _____. 1986. **Vigilar y castigar.** México, Siglo XXI.
- _____. 1984. **Power/Knowledge.** New York, Harvester Press.
- _____. 1987. **Historia de la sexualidad.** México, Siglo XXI.
- García Canclini, Néstor. 1989. **Las culturas populares en el capitalismo.** Mexico, Nueva Imagen.
- Gramsci, Antonio. 1979. **Quaderni dal carcere.** Turin, Riuniti. (Vea las secciones, publicadas en español, "La formación de los intelectuales", "En busca del principio educativo", "Americanismo y fordismo", "El materialismo histórico", "Literatura y vida nacional" y "Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno".)
- Hall, Stuart; Jacques, Martin, editors. 1989. **New Times; the changing face of politics in the 1990's.** Londres, Lawrence and Wishart.
- Hegel, J.F. 1980. **Filosofía del derecho.** México, Juan Pablos.
- _____. 1946. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.** Buenos Aires, Revistas de Occidente.
- Hobbes, Thomas. 1987. **Del ciudadano y Leviatán.** Madrid, Tecnos.
- Hobsbawm, Eric. "Gramsci and Marxist Political Theory", en Ann S. Sassoon, op cit.
- Kant, E. 1981. **Filosofía de la historia.** México, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal. 1989. **Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics.** Londres, Verso.

Larrain, Jorge. 1986. **A reconstruction of historical materialism.**
Londres, Allen and Unwin.

Lenin, V.I., "Sobre la cooperación"

_____. "Nuestra revolución"

_____. "Sobre el significado del materialismo militante"

_____. "Acerca de la significación del oro ahora y después de la victoria completa del socialismo".

_____. "Páginas del diario"

_____. 1969. "Más vale poco y bueno", en **Obras escogidas.**
Moscú, Progreso.

Locke, John. **Two treatises on Civil Government.**

Lyotard, Jean-Francois. 1984. **La condición postmoderna.** Madrid,
Cátedra.

Martín Barbero, Jesús. 1987. **De los medios a las mediaciones.**
Barcelona, Gill.

Marx, C. 1983. **Capital**, Volumen I, Parte I ("Commodities and money")
y Parte VIII ("The so-called primitive accumulation"), Londres,
Lawrence and Wishart.

_____. **Tesis sobre Feuerbach.**

_____. y Engels, F. **Manifiesto del partido comunista.**

_____. 1974. **La ideología alemana** (primer capítulo), en **Obras
escogidas.** Moscú, Progreso.

Poulantzas, Nicos. 1987. **Estado, poder y socialismo.** México, Siglo XXI.

_____. 1981. **Las clases sociales en el capitalismo actual.** México, Siglo
XXI, (Primera parte: "La internacionalización de las relaciones capitalista
y el Estado-nación")

Puiggrós, Adriana. 1980. **Imperialismo y educación en América Latina.**
México, Nueva Imagen.

Rousseau, J.J. **Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los
hombres.**

_____. **Del contrato social.**

Sánchez Vázquez, Adolfo. 1978. **Ciencia y revolución.** Madrid, Alianza
Editorial.

- _____. 1970. **Rousseau en México**. México, Grijalbo.
- Touraine, Alain. 1988. **América Latina, política y sociedad**. Madrid, Espasa.
- Trotsky, León. 1986. **Results and Prospects**. New York, Pathfinder.
- Vacca, Giuseppe, "Intellectuals and the Marxist theory of the State", en Ann S. Sassoon, op cit.
- Weber, Max. 1958. **The protestant ethic and the spirit of capitalism**. New York, Scribner.
- Williams, Raymond. 1977. **Marxism and Literature**. Oxford, Oxford University Press.
- _____. 1980. **Problems in materialism and culture**. Londres, Verso.
- Wood, Ellen Meiksins. 1986. **Peasant citizen and slave**. Londres, Verso.
- Worsley, Peter. 1984. **The Three worlds, culture and development**. Londres, Weidenfeld and Nicolson.