

# LOS INTELLECTUALES EN UNA ÉPOCA DE TRANSICIÓN.\* <sup>1</sup>

---

© Immanuel WALLERSTEIN

([iwaller@binghamton.edu](mailto:iwaller@binghamton.edu))

En uno de mis libros recientes, titulado *The End of the World as we Know It: Social Science for the Twenty-First Century*,<sup>(2)</sup> he argumentado que el moderno sistema-mundo está aproximándose a su fin, y que está entrando en una época de transición hacia algún nuevo sistema histórico, cuyos perfiles no conocemos ahora, y no podemos conocer por adelantado, pero cuya estructura sí podemos ayudar en cambio a construir de manera activa. El mundo que hemos conocido ha sido el de una economía-mundo capitalista, y este mundo está siendo sometido a ciertas presiones estructurales a las que ya no está en posición de controlar.

Aquí solo puedo dar un breve bosquejo de las fuentes de estas presiones y de como ellas están operando. Dichas presiones son básicamente tres. La primera es consecuencia del proceso de desruralización del

---

\* Ponencia presentada en el Coloquio Internacional *Economía, Modernidad y Ciencias Sociales*, organizado por varias Instituciones Académicas de Guatemala y de México, y celebrado en la Ciudad de Guatemala, en Guatemala, los días 27 al 30 de marzo de 2001.

<sup>1</sup> Traducción del inglés al español de Carlos Antonio AGUIRRE ROJAS.

<sup>2</sup> Publicado por University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999. Va parecer en español, editado por Siglo XXI, con título: *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido*.

mundo, que está ahora muy avanzado y que probablemente se habrá completado totalmente dentro de los próximos veinticinco años. Es un proceso que está incrementando inexorablemente el costo del trabajo en tanto que magnitud porcentual del valor total creado. La segunda presión es la consecuencia de largo plazo de la externalización de los costos, que ha sido llevada hasta el agotamiento ecológico. Ello está haciendo aumentar el costo de los insumos dentro del porcentaje del valor total creado. Y la tercera presión es la consecuencia del proceso de crecimiento de la democratización en el mundo, que ha conducido al desarrollo de demandas constantemente crecientes respecto al gasto público en educación, salud y garantías del ingreso de vida. Esto está impulsando hacia arriba los costos de los impuestos en el porcentaje del valor total creado.

La combinación de estas tres presiones está creando una enorme reducción estructural, a largo plazo, de las ganancias derivadas de la producción, hasta el punto de estar transformando al sistema capitalista en un sistema no rentable para los propios capitalistas. No voy a fundamentar estas ideas en este texto, porque ya lo he hecho en otra parte.<sup>3</sup> Aquí parto de asumir estas tesis para usarlas como base de los temas que deseo discutir.

Como parte de la crisis estructural de la economía-mundo capitalista, estamos viendo también el fin del modo en que hemos sabido el mundo, es decir, el fin de la utilidad de las herramientas y de los marcos de trabajo actuales de nuestro sistema de saber. En particular, la idea de que el saber científico de un lado, y el saber filosófico/humanístico del otro, son radicalmente diferentes, y que son modos intelectualmente opuestos de saber el mundo, -una idea que a veces hemos llamado la tesis de "las dos culturas"- se está volviendo, no solamente inadecuada como explicación de la enorme transición social que estamos ahora

---

<sup>3</sup> Para una exposición más detallada de estas ideas véase mi libro, *Utopística, o las opciones históricas del siglo XXI*, Ed. Siglo XXI, México, 1998, en especial el capítulo 2.

viviendo, sino incluso un obstáculo mayor para la capacidad que tenemos de enfrentar inteligentemente esta misma crisis. Y deberíamos recordar que esta idea tiene solamente doscientos años de antigüedad, y que nunca existió en ningún otro sistema histórico.

Esta idea fue inventada como parte de las construcciones ideológicas del moderno sistema-mundo, y habrá de desaparecer junto con la próxima desaparición de este mismo sistema. Porque una transición desde un sistema histórico hacia otro, fruto de una bifurcación en su propia trayectoria, es necesariamente incierta en cuanto a su resultado,<sup>(4)</sup> aunque tome siempre la forma de un torbellino caótico de desestructuraciones de lo que es familiar, exagerando los avances en todas direcciones, y obviamente confundiéndonos a todos nosotros en este mismo proceso. En consecuencia, resulta apropiado preguntarnos cuál es el rol que los intelectuales tienen o podrían tener o deberían tener, en medio de estas rápidas e inciertas pero también muy importantes transformaciones de nuestro mundo, que ahora estamos viviendo todos nosotros.

Siempre hemos sabido que el ejercicio del saber social implica no solo cuestiones intelectuales, sino también cuestiones morales y políticas. En el mundo moderno, ha habido no obstante extensas discusiones acerca de cómo estas diferentes cuestiones mencionadas se vinculaban entre sí. Más en particular, en los últimos dos siglos, el debate se centró en torno del tema de hasta dónde cada uno puede y debe separar radicalmente, unas de otras, estas mismas cuestiones intelectuales, y morales, y políticas. Y las pasiones se elevaron bastante en torno a este debate.

En las múltiples culturas que preceden a la construcción del moderno sistema-mundo existió mucho menos debate al respecto. Siempre se aceptó que estos tres tipos de cuestiones eran inseparables y que, en caso de que surgieran conflictos entre ellas, las consideraciones mora-

---

<sup>4</sup> Cfr. Ilya Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.

les deberían tener la primacía para determinar las posibles soluciones. La idea de que uno debe ver a estas cuestiones como separadas, como en el caso de la tesis de las dos culturas, es una invención del moderno sistema-mundo. Y es claro que estas dos concepciones se encuentran lógicamente vinculadas. En el mundo moderno aquellos que se autodenominan científicos han asegurado que la ciencia es el (único) dominio de búsqueda de la verdad, relegando a la filosofía/las letras/las humanidades al papel de ser el dominio de la búsqueda de lo bueno y de lo bello. En su conjunto, esta división de objetivos epistemológicos ha sido aceptada de parte de los dos lados, e incluso, este conjunto de creencias ha sido mencionado regularmente como uno de los grandes logros, como una de las conquistas más altas de la modernidad.

Qué tan diferente es esta tesis, de las anteriores concepciones del mundo, puede percibirse si miramos hacia la antigua Grecia. Los pensadores occidentales modernos afirman frecuentemente que la cultura griega es su fuente intelectual, y en cualquier caso es bastante similar en su metafísica, en virtud de la centralidad del "racionalismo" dentro del pensamiento griego. De todas las civilizaciones premodernas, la antigua Grecia es reivindicada como la que se encuentra más cercana al moderno mundo occidental. Y por tanto, ¿cuál es el gran momento simbólico dentro de la historia de la cultura griega que se vincula con este tema de la separación de la búsqueda de la verdad respecto de la búsqueda de la bondad o de lo bueno? Es Sócrates, en el momento de beber la cicuta por haber sido acusado de corromper a la juventud ateniense. Y no solo se le exige que beba la cicuta, sino que él lo hace sin resistencia, reconociendo así en un cierto sentido la legitimidad de esta exigencia. En el itinerario cultural del occidente, la Santa Inquisición puede ser considerada como la continuación de la concepción del mundo que remonta al juicio ateniense de Sócrates. Ya que los intelectuales fueron uno de los blancos favoritos de esta Inquisición.

En los hechos, en el mundo moderno, y a pesar de la "modernidad", los intelectuales son requeridos frecuentemente a beber cicuta; igual que todavía siguen siendo quemados en la hoguera. Pero hoy, este tipo de represión no es ya aceptada por las víctimas como algo legítimo,

como no lo es tampoco por la mayoría de la gente. El tema de la tolerancia intelectual se ha implantado fuertemente dentro del imaginario del mundo moderno. Y los intelectuales han tratado de utilizar esta validación teórica de la tolerancia para ganar un poco más de espacio propio. Pero hay mucha hipocresía en este imaginario, puesto que la práctica actual está muy lejos de la teoría. De hecho, los intelectuales han estado bajo constantes presiones por parte de quienes detentan el poder. En los últimos quinientos años, y especialmente en los últimos ciento cincuenta años, ha habido dos diferentes maneras en las cuales los intelectuales han luchado en contra de la represión de su propia expresión, dos muy diversos modos que reflejan también dos distintas posturas políticas.

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

A pesar de que la definición exacta de neutralidad valorativa está sujeta a un intenso debate, su idea fundamental es que la tarea de recolección de datos y la interpretación de su significado debe ser realizada haciendo caso omiso de si sus resultados validan o no, o se contraponen o no por sí mismos, a los valores aceptados por el investigador, por la comunidad más amplia o por el Estado. El hecho de si una descripción es correcta o verdadera, no tiene nada que ver con la situación de si lo que se describe es o no es algo deseable; es decir que *lo que es*

y lo que debería ser son concebidos como dos cosas muy distintas. Existe, no obstante, el subargumento de que, por encima de esto, hay el deber *moral* del académico de presentar claramente al público los resultados de su investigación, sean cuales fueren las implicaciones que estos puedan tener para los asuntos públicos. Y del lado opuesto, es el rasgo de una sociedad liberal, el hecho de que ella no impide para nada el descubrimiento de los resultados alcanzados por los intelectuales/académicos/científicos, aún cuando otras personas podrán encontrar esos resultados como perturbadores, en razón de sus implicaciones morales o políticas.

Uno de los más influyentes planteamientos de esta perspectiva básica dentro de las ciencias sociales, y que es regularmente citado, es el de Max Weber, en sus discusiones sobre la "neutralidad valorativa" y sobre la "objetividad":

Paréceme, sin posibilidad de duda, que en el ámbito de las valoraciones práctico-políticas (en especial también de las de política económica y social), en cuanto deban extraerse de ellas directivas para una acción plena de sentido, lo único que una disciplina empírica, con sus recursos, puede mostrar son: 1) los medios indispensables; 2) las repercusiones inevitables, y 3) la concurrencia recíproca, de este modo condicionado, de múltiples valoraciones posibles, en cuanto a sus consecuencias prácticas. Las disciplinas filosóficas, pueden, con sus recursos conceptuales, ir más lejos y determinar el "sentido" de las valoraciones, esto es, su estructura última así como sus consecuencias provistas de sentido...

Menos todavía puede nuestra ciencia, que es estrictamente empírica, pretender ahorrar al individuo semejante elección, y por lo tanto, tampoco debe suscitar la impresión de que puede hacerlo<sup>(5)</sup>.

---

<sup>5</sup> Max Weber, "El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas" en el libro *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Ed. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1997, pág. 239.

Nótese el lenguaje que usa Max Weber: la ciencia social no puede salvarle a uno de la dificultad de llevar a cabo una elección. El mismo ve con plena conciencia cuan desquiciante es esta autodenegación ascética para el científico. En su célebre discurso a los estudiantes de Munich, pronunciado inmediatamente después del fin de la primera guerra mundial, y al discutir el tema de la ciencia "como vocación", Weber nos recuerda la afirmación de León Tolstoi, quien decía que "la ciencia carece de sentido, porque ella no nos da respuesta a nuestra pregunta, a la única pregunta realmente importante para nosotros, que es la de ¿qué deberíamos nosotros hacer y cómo deberíamos vivir?" Y Weber reconoce "que la ciencia no nos da una respuesta sobre esto, es algo indiscutible".

Pero ¿qué es lo que nuestro autor concluye en consecuencia?"

El destino de este tiempo [es] racionalizado, intelectualizado, y por encima de todo desprendido del mito del mundo.... A quienes este destino de nuestros tiempos les resulte insoportable, hay que aconsejarles que se remitan silenciosamente, con toda sencillez, despojados de la amarga proclama del renegado, al vasto y misericordioso seno de las antiguas iglesias, las cuales habrán de acogerlos sin dificultad alguna... Tal honradez "intelectual" nos exige comprobar que la situación de quienes aguardan la aparición de nuevos profetas y salvadores es semejante a la que se percibe en el hermoso cantar del centinela endomita, de los tiempos del destierro, inspirada en las profecías de Isaías:

*Una voz me llega de Seir, en Edem:*

*-Centinela, ¿cuánto durará la noche aún?*

*El Centinela responde:*

*- La mañana ha de venir, pero es noche aún.*

*Si queréis preguntad, volved otra vez"*

El pueblo al que se le dijo esto ha formulado la pregunta y sigue en la espera desde hace más de dos mil años. Y no hay quien no conozca su conmovedor destino. Aprendamos en este ejemplo la enseñanza de

que no es suficiente atenerse a la espera y sentir el deseo vehemente. Es preciso algo más.<sup>(6)</sup>

Este es un texto sobrio, incluso pesimista. Pero Weber insiste en mantenerse en su visión de un mundo "desencantado", aún frente a cualquier adversidad, a la vez que mantiene en alto el ideal de una ciencia objetiva.

Naturalmente, una mirada más detenida de lo que dice Weber, muestra la complejidad de su posición, y no solo de su posición personal, sino de dicha posición en general. Como lo señala Runciman:

Weber, a pesar de su posterior defensa de la ciencia social libre de valores, continúa usando su influencia, en donde puede, en asuntos de política social... aunque esto no es una inconsistencia...: como él... lo ha escrito en la editorial de 1904, la objetividad científica y la carencia de convicciones personales, son dos asuntos muy diferentes.<sup>(7)</sup>

No obstante, sean cuales fueren las complejidades de la propia argumentación de Weber, su posición básica se aparece al final muy claramente:

Enjuiciar la validez de tales valores es asunto de la fe, y, junto a ella, quizá tarea de una consideración e interpretación especulativas de la vida y del mundo con respecto a su sentido; con seguridad no es objeto de una ciencia empírica... respecto de esta diferenciación no tiene - en contra de lo que a menudo se cree - peso decisivo el hecho, empíricamente demostrable, de

---

<sup>6</sup> Max Weber, "La ciencia como vocación", en el libro *El político y el científico*, Ed. Colofón, México, 2000, pp. 119-120.

<sup>7</sup> W.C. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Ed. Cambridge University Press, 1972, pp. 6-7, nota de pie de página num. 7.



que aquellos fines últimos varían y han sido cuestionados históricamente.<sup>(8)</sup>

Considero, como ya he dicho, que la posición que aquí se argumenta representa una postura en contra de la represión intelectual. Esto es de lo más claro, desde sus expresiones más tempranas dentro del moderno sistema-mundo. La disputa respecto de la neutralidad valorativa no se originó entre los científicos sociales, sino entre los científicos naturales y otros filósofos, que estaban rebelándose contra el pesado control de la teología cristiana sobre sus vidas y sobre sus trabajos. El héroe clásico de esta rebelión es Galileo, que fue obligado por la Inquisición a arrepentirse de su argumento científico acerca del movimiento de la Tierra alrededor del sol, aunque se diga de manera romántica, y sin duda también apócrifa, que terminó con su arrepentimiento murmurando al final la frase "*Eppur si muove!*" (Y sin embargo se mueve!). Y las ciencias naturales hasta hoy, continúan con el sentimiento de que tienen que pelear en contra de lo que ellas piensan que es una intromisión política dentro de su propia tarea.

Así, para el caso de Weber, Runciman señaló en 1972 que, si para esta última fecha, los puntos de vista de Weber eran quizá el punto de vista aceptado y ortodoxo para la "gran mayoría", eso no era para nada el caso en la época de la propia vida de Max Weber:

Es verdad que muchos lectores del ensayo sobre "el significado de la neutralidad valorativa" pueden haber sentido, como lo hizo Halbwachs, que Weber estaba haciendo, innecesariamente, un énfasis demasiado grande sobre algo que era obvio. A esta idea, sin embargo, puede responderse inmediatamente que, por obvio que pudiera pensarse que esto es, Weber estaba del lado perdedor, y no del lado ganador en la reunión de clausura de la

---

<sup>8</sup> Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en el libro *Ensayos sobre metodología sociológica*, cit., pp. 44-45.

*Verein für Sozial Politik* [Asociación para la política social], para la cual este ensayo fue inicialmente escrito.<sup>(9)</sup>

Quiénes eran los blancos inmediatos de Weber, ha estado sujeto a muchas interpretaciones. El blanco más obvio fue Treitschke, y todos aquellos profesores derechistas de las universidades alemanas, que sentían que su fidelidad primera no era con la verdad científica en abstracto, sino con el gobierno alemán.<sup>(10)</sup> Y obviamente, los marxistas fueron un segundo blanco, frecuentemente explícito.

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

---

<sup>9</sup> Runciman, *op. cit.*, pág. 49.

<sup>10</sup> Véase Arnold Brecht: "Los relativistas alemanes originales fueron académicos de inclinaciones democráticas, liberales o socialistas, que vivieron en un país gobernado por un gobierno monárquico y semiautoritario. Ellos estaban rodeados por una gran mayoría de otros académicos, que aceptaban este tipo de gobierno como algo ideal y que frecuentemente incluían el patriotismo emocional y el conservadurismo en sus conferencias y en sus escritos académicos. En cambio, muy poco proclives a reverenciar los valores y las formas autoritarias en su propio trabajo, estos relativistas fueron llevados, en una actitud de autodefensa, a estudiar esa misma relación de la ciencia con las valoraciones políticas de un modo más cuidadoso que lo que hicieron sus colegas que vivían en países gobernados democráticamente", en el libro *Political Theory*, Ed. Princeton University Press, Princeton, 1959, pág. 239.

expresar compromiso con los valores del consenso, es considerado algo normal, e incluso hasta obligatorio.

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

La segunda postura posible en lo que concierne a la represión intelectual es bastante diferente, dado que ella rechaza el concepto de neutralidad valorativa. Este punto de vista proviene históricamente tanto de la izquierda como de la derecha política, y constituye un reclamo en el sentido de que esa neutralidad valorativa no es más que una hoja de parra que encubre el dominio del liberalismo centrista dentro de la esfera de las ideas. La versión más influyente de esta posición fue la de Antonio Gramsci. Gramsci arguye que los intelectuales están necesariamente arraigados de manera total en su compromiso/afiliación de clase. E incluso, algo más importante, el hecho de que las clases sienten la necesidad de crear, dentro de sí mismas, un grupo que Gramsci llama el de los "intelectuales orgánicos":

Cada grupo social, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales, que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no solo en el campo económico sino también en el social y en el político.

Se puede observar que los intelectuales "orgánicos", que cada nueva clase crea junto a ella, y forma en su desarrollo progresivo, son en general "especializaciones" de aspectos parciales de la actividad primitiva del tipo social nuevo, que la nueva clase ha dado a luz.<sup>(11)</sup>

Subrayemos lo que ha hecho Gramsci. Ha cuestionado la neutralidad de los valores neutros de los intelectuales, insistiendo en que estos últimos están vinculados a su afiliación de clase, orgánicamente. Esto, naturalmente, pone en pie la pregunta de qué, si es que algo, representa el valor verdadero, y sobre todo, quién representa este valor de verdad. Como sabemos, este modo de definir el rol del intelectual fue utilizado por los partidos comunistas de todo el mundo, para insistir en el hecho de que los intelectuales tenían que subordinar sus análisis personales a los de la colectividad, la que después fue identificada con el partido, dado que este último reclamaba ser el representante de los intereses de la clase trabajadora. Los académicos posmodernos han retenido, en lo esencial, los elementos nucleares del reclamo gramsciano de organicidad, pero extendiéndolo hacia grupos que están más allá de las "clases", al mismo tiempo que rechazan reconocer la existencia de grupos políticos que tendrían el derecho de controlar su expresión.

---

<sup>11</sup> Antonio Gramsci, "La formación de los intelectuales", en el libro *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972, pp. 9-10. En una nota de pie de página correspondiente a esta cita, Gramsci explica lo que entiende por la última frase citada, mencionando el ejemplo de Mosca: "Los *Elementi di Scienza Política* de Mosca... deben ser consultados sobre este tema. La llamada 'clase política' de Mosca no es otra cosa que la categoría intelectual del grupo social dominante: el concepto de 'clase política' de Mosca es vecino del concepto de *elite* de Pareto... El libro de Mosca es una enorme mezcla de carácter sociológico y positivista, con el agregado de la influencia tendenciosa de la política inmediata, que lo torna menos indigesto y literariamente más vivaz", (Gramsci, *op. cit.*, p.10).

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

Y entonces el debate se ha mantenido, a través del siglo XIX y especialmente del siglo XX, como un verdadero diálogo de sordos, en medio de cada vez más ásperos enfrentamientos, como nos lo demuestra la reciente "guerra de las culturas".<sup>(12)</sup> Este tipo de disputa intelectual fue un reflejo natural de las tensiones sistémicas de un sistema histórico en marcha, pero esa misma disputa se vuelve algo de poca ayuda para nosotros, cuando estamos frente a una transición sistémica, llena de incertidumbre respecto a su resultado, pero completamente cierta en cuanto a que vivimos en medio de una bifurcación caótica, que podría significar la desintegración y/o la desaparición de nuestro sistema-mundo existente. Pero nosotros necesitamos mejores asideros sobre lo que es posible y lo que no lo es, sobre lo que es deseable y lo que no es deseable, si es que queremos lograr los resultados óptimos de esta transición.

El moderno sistema-mundo posee un rasgo característico particularmente curioso. Este sistema propone una serie de análisis teóricos de

---

<sup>12</sup> Véase sobre esto el libro de Lingua Franca (editor), *The Sokal Hoax: the Sham that Shook the Academy*, Ed. University of Nebraska Press, Lincoln, 2000.

sí mismo, que se supone son descripciones realistas, y al mismo tiempo son prescriptivas, pero que sin embargo son inexactas. Así, decimos que el capitalismo está basado en la concurrencia dentro de un mercado libre, y que así debería ser. Decimos que los Estados, nuestros marcos políticos obligatorios, son soberanos, y que así debería ser. También decimos que la ciudadanía se basa en la igualdad de derechos políticos, y que es así como debería ser. E igualmente, decimos que los académicos/científicos practican la neutralidad valorativa, y que así debería de ser. Cada uno de estos asertos es una descripción, y cada uno es también una prescripción. Sin embargo, ninguno de ellos está cerca de ser una descripción exacta. Y la mayoría de la gente en el mundo, e incluso de las elites defensoras del sistema, muy raramente practican lo que se predicán. Revisemos cada una de estas descripciones/prescripciones.

El mercado libre (o competitivo) es el gran blasón (*shibboleth*) de la economía-mundo capitalista, su supuesta característica definitoria. Pero como lo sabe cada capitalista que trabaja, si el mercado fuese verdaderamente libre en el sentido en que Adam Smith definió dicha libertad -como una multitud de vendedores, y una multitud de compradores, junto a una total transparencia de las operaciones (incluyendo un conocimiento total de todos los compradores y vendedores del verdadero estado del mercado)-, si ese mercado fuese libre, sería absolutamente imposible para cualquiera obtener algún beneficio del modo que fuese. Porque los compradores podrían siempre obligar a los vendedores a bajar el precio, hasta muy poco por encima del costo de producción, si no es que aún más abajo (al menos durante un cierto tiempo).

Lo que es necesario para poder tener alguna ganancia, es la existencia de algún tipo de restricción, por lo menos parcial, del mercado, de algún grado de monopolización. Y la magnitud de la restricción/monopolización, nos da la magnitud del beneficio potencial disponible para los vendedores. Sin duda los monopolios tienen sus aspectos negativos, que son regularmente señaladas a nosotros. Pero lo que termina los monopolios no es la conciencia social de sus aspectos

negativos, sino el hecho de que los mismos monopolios invitan a su propia destrucción, a través de los esfuerzos racionales e inevitables de nuevos productores/vendedores para entrar en los mercados altamente rentables. Estos esfuerzos triunfan tarde o temprano, aunque en ese mismo proceso, ellos reducen la rentabilidad del mercado particular en el cual estos nuevos productores/vendedores han entrado.

Así que el mercado realmente juega un papel importante en el funcionamiento del capitalismo, pero solo en tanto que un mecanismo por medio del cual algunos productores/vendedores buscan constantemente anular el monopolio de otros productores/vendedores. El resultado último de esto, de cualquier modo, es que aquellos que habían estado ganando dentro de un mercado monopolizado, frente a la perspectiva del fin de su ventaja, toman sus ganancias adquiridas y se mueven (o intentan moverse) para encontrar otro (y frecuentemente nuevo) mercado monopolizado. Y en este va y viene, el papel de los Estados es central para las maniobras de cada uno - los Estados como garantes y/o creadores de los monopolios, tanto como legitimadores "neutrales" de las prácticas monopolistas, aunque también los Estados como destructores de los monopolios. Teniendo al Estado del lado de uno mismo es la vía regia para la obtención de beneficios en gran escala. Pero si el Estado no está del lado de uno, sino del lado de algún otro, la primera necesidad de uno como empresario es la de cambiar la política del Estado. Los capitalistas necesitan de los Estados para obtener ganancias serias, pero de Estados que estén de su lado y no del lado de algún otro.

La soberanía, por su parte, es el blasón del sistema interestatal. Cada Estado en el mundo moderno afirma su propia soberanía. Y cada Estado proclama respetar la soberanía de los otros. Pero como sabemos, y como cualquier promotor de la *Realpolitik* puede decirnos, no es esta la manera en que las cosas funcionan realmente. Existen Estados fuertes y Estados débiles, siendo esa fuerza y esa debilidad la medida de las relaciones recíprocas entre los Estados. Y los Estados fuertes regularmente intervienen en los asuntos internos de los Estados débiles, mientras que esos Estados débiles intentan regularmente conver-

tirse en Estados más fuertes, así como resistir a dicha intervención. Pero incluso los Estados débiles, pueden insertarse por sí mismos dentro de la política de los Estados fuertes, aunque sea con grandes dificultades. Y todos los Estados, incluso el más fuerte de todos, están limitados por las operaciones de esa colectividad que es el sistema interestatal. El concepto del balance de poder se refiere precisamente a estas limitaciones.

Si todos los Estados fueran verdaderamente soberanos, ninguno de ellos tendría o necesitaría un servicio de inteligencia, ni tampoco unas fuerzas armadas. Pero es obvio que todos los Estados tienen estas fuerzas y servicios, y que los necesitan, si es que esperan mantener un mínimo de control sobre lo que sucede dentro de sus fronteras. Y no es que el *slogan* de la soberanía carezca de significado. El establece un límite normativo, en cuanto al grado y a los tipos de intervención (o interferencia), y puede por lo tanto ser utilizado por los Estados débiles - hasta un cierto punto - para limitar los daños provocados por los Estados fuertes. Las Naciones Unidas, son uno de los principales vehículos a través de los cuales estas limitaciones se ejercen. Aunque ¿qué tan seriamente son tomadas las Naciones Unidas en los Ministerios del Exterior en todo el mundo?

Desde la Revolución Francesa, cada Estado ha tenido "ciudadanos" y no ya "súbditos". Los ciudadanos tienen derechos. Y son participantes iguales en la toma de decisiones políticas de sus Estados. Excepto que, desde que el concepto fue lanzado, prácticamente cada Estado ha tratado de limitar duramente la aplicabilidad de dicho concepto en la realidad. Una de las formas de hacer esto último, ha sido la de que el sistema-mundo ha reificado toda una serie de distinciones binarias, dándoles importancia política hasta un grado desconocido anteriormente: burguesía-clase media/proletariado-clase trabajadora; hombre/mujer; blanco/negro (o persona de color); el que gana el pan/ama de casa; trabajador productivo/persona improductiva; sexualidad dominante/sexualidad aberrante; los educados/las masas; los ciudadanos honestos/los criminales; normal/retrasado mental; de edad adul-



ta/menor de edad; civilizado/incivilizado. Y obviamente hay muchas más.

Lo que uno percibe respecto de estas distinciones binarias, elaboradas todas teóricamente con gran detalle en el siglo XIX, es que ellas se han construido sobre antiguas distinciones, pero otorgándoles un carácter sobresaliente, una intercomunicabilidad y una rigidez que ellas tuvieron antes solo muy raramente. Lo que es necesario también hacer notar, es que la consecuencia de cada una de estas distinciones binarias que es remarcada, es la restricción de la ciudadanía efectiva. La ciudadanía es un concepto que teóricamente incluye a todos. Pero las distinciones binarias reducen este "todos" a una relativamente pequeña minoría de la población. Esto puede medirse fácilmente mirando los derechos del sufragio, y todavía más el grado de aceptabilidad de la participación política real.

Finalmente, llegamos a la neutralidad valorativa. Este es un concepto creado para limitar a ese grupo exuberante, difícil y pseudointeligente que son los intelectuales. En teoría, todos los académicos/científicos son devotos de la verdad abstracta, y nos cuentan la historia de lo que sucedió realmente, en tanto que sus investigaciones les permiten a ellos comprender el mundo. Ellos declaran que escogen sus temas de investigación solo en atención de sus intereses intrínsecamente académicos/científicos, seleccionando sus métodos de investigación solo en términos de su validez y de su confiabilidad. Ellos no esbozan conclusiones válidas para la arena pública y no temen ninguna presión social. Y no tienen conciencia de ninguna presión, financiera o política, que quisiera rectificar sus resultados o los reportes de sus resultados.

Es un bello cuento de hadas, pero cualquiera que haya frecuentado una universidad o un instituto de investigaciones durante un cierto periodo de tiempo, y aún crea en este cuento, es alguien que es consciente o inconscientemente ingenuo. Las presiones materiales son enormes, las presiones de la carrera son casi igual de grandes, y las presiones políticas están siempre disponibles si los otros no hacen su trabajo. Lo

cual no significa que ya no existan Galileos a nuestro alrededor. Existen muchos y algunos hacen más que murmurar "Eppur si muove". Pero disentir es todavía algo valiente, incluso en el más liberal de los Estados.

Uno podría explicar fácilmente por qué estos cuatro mitos -el mercado libre, los Estados soberanos, los derechos iguales de todos los ciudadanos, y la neutralidad valorativa del académico/científico -, son necesarios para el funcionamiento del moderno sistema-mundo, y por qué ellos son propagados tan ruidosamente y creídos tan extensamente (al menos en un nivel superficial). Pero este no es mi interés aquí. Mi interés es discutir qué sucede cuando el sistema histórico en el cual uno vive llega a una crisis estructural y comienza su bifurcación, una situación en la cual yo creo que estamos actualmente. Y en particular ¿qué pasa con la neutralidad valorativa del académico/científico, y que tendría que pasar con este último/última?

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

difícil. Pero si por ello no estamos interesados en asumir esta tarea, entonces quizá deberíamos estar dedicándonos a otro oficio.

¿A dónde estamos dirigiéndonos? Para responder a esta pregunta es necesario que uno tenga una cierta cronosofía,<sup>(13)</sup> una determinada unidad de análisis y una perspectiva analítica. Las mías son muy claras. Mi perspectiva analítica es la que yo llamo "análisis de sistemas-mundo". Mi unidad de análisis es un sistema social histórico. Y mi cronosofía se basa en la asunción de la existencia de una flecha del tiempo, con bifurcaciones en cascada, que hace que sea posible, lo que no significa que sea inevitable, el progreso (que es un concepto moral). Llamo a esto una teoría del progreso posible. Permítanme traducir más específicamente todo esto a un lenguaje más concreto.

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

---

<sup>13</sup> Sobre lo que es la cronosofía, y sobre cómo se vincula a otras formas de asumir el tiempo, véase el artículo de Krzysztof Pomian, "The Secular Evolution of the Concept of Cycles", en *Review*, vol. II, No. 4, Spring 1979, pp. 563-646.

cipan en toda esta transición. Y es exactamente la situación en la que estamos ahora, como ya lo he dicho antes.

El papel del académico/científico es el de aportar sus habilidades para que podamos comprender la naturaleza de esta transición, y todavía más importante, para mostrarnos las opciones históricas que esta transición nos ofrece a todos, individual y colectivamente. Dado que este período es caótico y que es intrínsecamente imposible predecir su resultado, la labor intelectual de analizar la transición y las opciones que ella ofrece no es nada fácil ni evidente. Personas que trabajan de buena fe pueden diferir y diferirán, quizá profundamente, en sus análisis intelectuales. Y esto implica un debate intelectual, que se realiza utilizando las reglas que gobiernan los debates intelectuales. Por mi parte he buscado entrar en este debate,<sup>(14)</sup> como lo han hecho también, naturalmente, muchos otros.

¿Es esta la única cuestión intelectual que podemos plantearnos? No, pero durante una transición sistémica, si es probablemente la más crucial para nuestro futuro colectivo. Así que es al mismo tiempo deseable, y eventualmente inevitable, que esta cuestión se convierta en el centro de nuestras preocupaciones intelectuales colectivas. Obviamente, afirmar esto presupone que la cronosofía, la unidad de análisis, y la perspectiva analítica que he elegido, proporcionan un punto de partida básicamente correcto. Quizá algunos negarán esto, quizá muchos lo harán. Y entonces, una cierta cantidad de nuestro esfuerzo deberá dedicarse a hacer frente al debate sobre lo que pudiera ser denominado este conjunto de problemas previos a nuestro análisis. Pero francamente, no demasiado esfuerzo. Porque aquellos de nosotros que estamos razonablemente convencidos de que estamos utilizando el con-

---

<sup>14</sup> Véase mi artículo "Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World-System", en *International Sociology*, vol. XV, No. 2, junio de 2000, pp. 249-265. Véase también el libro coordinado por Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein, *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*, Ed. Zed Books, Londres, 1996.

junto correcto de premisas, no podemos darnos el lujo de pasar tanto tiempo justificando estas premisas subyacentes que no podríamos conseguirnos a aquellos intrincados problemas de la realidad contemporánea que queremos diagnosticar con la base de estas mismas premisas.

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

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

Esta es naturalmente una cuestión para todo el mundo, no solamente, o incluso primariamente, para los académicos/científicos. Pero no es una cuestión que los académicos/científicos puedan eludir, afirmando que es una tarea de los "ciudadanos" o de alguna otra figura social que estaría fuera del campo del intelectual. Y esto, porque las elecciones que hacemos indican la manera en lo cual continuamos con las tareas intelectuales. Estas tareas y esas opciones están ineludiblemente interconectadas. Nuestras elecciones determinan lo que es formalmente racional, el dominio profundo del académico/científico. Lo que ello significa es que tenemos que ampliar el número de factores que tenemos que tomar en cuenta en nuestros análisis, lo mismo que en nuestras prescripciones. Si, por ejemplo, una particular política ecológica o industrial tiene sentido, si podríamos decidir que es o no racional, depende en parte del alcance de sus consecuencias, y de qué tanto nosotros estamos colectivamente dispuestos a pagar el precio de estas políticas. E inmediatamente surge la pregunta de ¿quiénes son esos "nosotros" que estarían pagando ese precio? Y tenemos que abrir el abanico de la gente que se incluye en este "nosotros", en términos de abarcar a todos los grupos sociales dentro del sistema, de abrirlo geográficamente, y de abrirlo también en términos de las generaciones (incluyendo a aquellos que todavía no han nacido) ¡No es una tarea sencilla!

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

será(n) un(os) sistema(s) relativamente democrático(s) y relativamente igualitario(s)?

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

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

Y si, por suerte, navegamos exitosamente el punto de conexión entre las decisiones morales e intelectuales, dando a cada una lo que le corresponde, estamos todavía frente al obstáculo más grande de todos, el de las decisiones políticas. Porque no es suficiente ver claramente lo que está en juego en términos intelectuales, ni medir claramente las implicaciones morales y hacer valer las preferencias morales, sino que también debemos comprender qué es lo que está pasando en la esfera política y cómo podemos de hecho ser racionales materialmente, es decir, cómo podemos realmente implementar nuestra visión de lo verdadero y de lo bueno. Lo que el fascismo fue, y es, en tanto que ideo-

logía, es el rechazo tanto de las exigencias intelectuales como de las morales, en nombre de los derechos de la fuerza. "Siempre que oigo la palabra cultura, busco un revolver", decían los líderes nazis. Y existen todavía quienes tienen revólveres y actúan de esta manera. Las elecciones históricas no son fiestas de jardín, y pueden acarrear cosas muy feas, que no tienen que ver con lo racional de los análisis de los académicos/científicos.

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

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



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

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

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

muy abierta a la infiltración y a la desorganización desde su propio interior.

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

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

El resultado de la lucha es muy incierto. Pero en las épocas de transición, nadie puede darse el lujo de quedarse sentado, para no participar en el combate. ■