

## LA CULTURA DE LA GLOBALIZACIÓN

Fernando Mires

DOCENTE—INVESTIGADOR, UNIVERSIDAD DE OLDENBURG

### Resumen:

En este ensayo, el autor realiza un recorrido a través de las diversas explicaciones y descripciones que se van dando sobre el cambio epocal en el tránsito de la modernidad a la posmodernidad —o del “modo de producción maquina” (fordismo) hacia otro, llamado por él, “modo de producción electrónico” (postindustrial)—, con el fin de develar los nuevos actores sociales y la nueva cultura que se está produciendo a partir de los procesos de la globalización, donde observa una relación dialógica entre el poder del capital y el del conocimiento.

**Palabras claves:** Globalización, posmodernidad, cultura.

Hay momentos tanto en la vida privada como en la colectiva, en que, como consecuencia de profundas conmociones, cataclísmicas o históricas, los puntos que sirven para orientarnos, cambian. Sucede por ejemplo cuando emigramos, y llegamos a países y ciudades desconocidos; otras costumbres, otros idiomas; otras estaturas. Entonces, ha llegado la hora de aprender de nuevo. El recién llegado a otros países se parece mucho, en ese sentido, a un niño. Al comienzo, sin dudas, el aprendizaje es torpe, hasta que, con el tiempo, los lugares y rostros extraños aparecen más familiares.

Pero hay emigraciones. Unas ocurren, como “éxodos en el espacio”. Otras ocurren, como “éxodos en el tiempo”. Después de profundos cambios históricos, por ejemplo, hay personas que no se adaptan nunca al nuevo orden de cosas y optan por refugiarse melancólicamente en el pasado desde donde maldicen el presente y al futuro. Hay otros que, con los ojos vendados, damos breves pasos, hablando, preguntando, aprendiendo, y algunos, hasta escribiendo, con la esperanza, quizás ilusoria, de encontrar algún camino que nos lleve alguna parte. El “éxodo en el tiempo”, debo confesarlo, es una experiencia más dura que aquellos que ocurren en el espacio. A estos últimos, después de algunos tropezones, he llegado a acostumbrarme. En los del tiempo, en cambio, me siento como un nómada. Quiero decir, si en el éxodo en el espacio se puede encontrar si no una tierra prometida, por lo menos un lugar habitable, en el éxodo a través del tiempo, lo más que nos espera es una larga travesía por el desierto; o la secreta y beduina esperanza de encontrar, tal vez por casualidad, un oasis.

## NÓMADAS DEL TIEMPO

Nómadas, es la metáfora que en su libro *Postmodern Ethics* propone ese buen inventor de metáforas que es Sygmunt Bauman, para referirse a la condición del ser humano en los llamados tiempos de la posmodernidad (Bauman, 1995).

Bauman pertenece a aquella tribu de filósofos pesimistas que ven en la llamada posmodernidad la destrucción de las coordenadas de espacio y tiempo que nos eran habituales, de modo que la metáfora del nómada sirve muy bien para caracterizar a aquel habitante del desierto, en este caso, no geográfico, sino que político y/o cultural, que es, para Bauman, la realidad contemporánea.

Bauman sostiene, en continuidad con anteriores publicaciones, que en el período posmoderno, sobre todo como consecuencia del fin del bipolarismo que caracterizaba a la Guerra Fría, se han venido abajo tres pilares que sostenían al llamado orden mundial. Estos son el militar, el político y el cultural. Pero, y ese es el problema que avizora Bauman, ese orden no sólo era geopolítico, sino que se encontraba además en nuestras representaciones, tanto individuales como colectivas. De este modo, si es que se sigue, con algunas desviaciones, la lógica de Bauman, habría que decir que el principal "malestar de la posmodernidad" es constatar que lo que se ha venido al suelo es principalmente aquel *orden simbólico* consustancial a la vida moderna<sup>1</sup>. Y, si consideramos que el ser humano es un "animal simbólico" (ya que todo lo que aprendemos, ocurre mediante la interiorización de símbolos) estamos enfrentados a un problema bastante grande.

El derribamiento de los pilares constitutivos al orden de la modernidad lleva, según Bauman, a que la economía y su representación posmoderna, el mercado, inunde con sus aguas todas las esferas de la vida cotidiana. Tradiciones, culturas, asociaciones, relaciones políticas, tejidos de solidaridad y, sobre todo, Estados nacionales, son arrastrados por las olas de esa inundación, transformándose, aquello que fue la ordenada campiña de la modernidad, en el árido desierto de la posmodernidad. Perdidos entre las dunas del mercado, el ser humano deja de ser, de acuerdo a la utopía negra de Marcuse, —que hoy continúa la ideología globalista— un "ser unidimensional", pasando a ser, en la utopía aún más negras de Bauman, una suerte de ser sin dimensiones, ni de espacio, ni de tiempo: una especie de entidad extradimensional o, en las palabras del propio Bauman, "extraterritorial" (1995, 357).

---

<sup>1</sup> Ese orden simbólico es para mí un sinónimo de lo que en otro ensayo llamaba "el quiebre de los paradigmas" (Mires, 1996).

En el mundo virtualizado de la posmodernidad global, no hay direcciones asignadas, sólo hay desligamientos y “des-obligaciones” (otra invención semántica de Bauman) (1995, 354). Sin objetivos precisos, ni históricos ni geográficos, las dimensiones de espacio y tiempo que nos eran familiares, se encuentran profundamente alteradas. Vamos de un lado a otro, como sonámbulos, sin saber adónde ni porqué, estableciendo relaciones puramente superficiales, desligados de compromisos y sobre todo de obligaciones morales. Pero no sólo somos nómadas, agrega Bauman, pues continuando con su talento metafórico, inventa dos adjetivos más: *vagabundos* y *turistas*.

### VAGABUNDOS Y TURISTAS

El ser humano de la posmodernidad global (seamos en este punto más sinceros que Bauman: ese ser humano es sobre todo “intelectual”, quizás el propio Bauman) es un nómada que se pierde en interminables e inconclusos relatos, como ya intentó convencernos Lyotard. Y es un vagabundo que transita por tiempos y lugares a los que no pertenece, sin convicción, pasión ni ideal. Pues, “el vagabundo es un peregrino sin objetivos; un nómada sin rutas” (358). ¿Y el turista? A semejanza del vagabundo un ser extraterritorial, pero a diferencia del primero, “vive su extraterritorialidad como privilegio, como independencia; como el derecho a ser libre; como licencia para estructurar al mundo” (359). El vagabundo es un ser sin pertenencia. El turista, en cambio, ha hecho de la falta de pertenencia, una estética, más aún: una ética. Y tiene algunos motivos para ser como es –se agrega aquí– pues el turista, a diferencia del vagabundo, viaja siempre en primera clase. Pero, para ambos, la vida posmoderna no tiene argumentos, sólo un montón de fragmentos, y ellos pueden ser “relatados” de acuerdo al gusto o estilo del narrador: como drama, tragedia, o comedia. La vida en sí no tiene sentido, excepto el que le da su narrador, que es siempre un sentido asignado o superpuesto. No hay historia sin historiador y la historicidad de nuestra existencia no es objetiva sino resultado de la narración del narrador. No hay más historicidad que la que le asignamos a nuestros actos, y ésta, cuando no es consensual, acordada, o por lo menos discursiva, está librada al capricho de los narradores, entre los cuales habría que contar al propio Bauman, si es que nos atuviéramos a su “lógica de fin de mundo”.

No obstante, lo que preocupa a Bauman, no es la desintegración de la historia, de la cultura o de la sociedad. No es que los nómadas, turistas y vagabundos, en tanto habitantes de ese espacio vacío que es la posmodernidad, carezcan de lugares o de puntos de encuentro. El problema es que éstos no son sociales sino asociales. El ser de la posmodernidad global, como buen turista, reivindica ideales comunitarios que ya son imposibles de realizar. En ese sentido se deja sentir una aversión en Bauman, no declarada explícitamente, en contra

de las llamadas corrientes comunitarias que defienden y proclaman la existencia de espacios formativos pre-sociales. Pues, en lugar de ser lugares de formación ciudadana, las comunidades actuales no son sino, para Bauman, compartimientos estancados de grupos egoístas que no reconocen otra moral sino aquella que se deduce de su existencia (neo)tribal.

En lugar de salir de la comunidad a la sociedad, las tribus modernas (desde las familias, las bandas callejeras, hasta llegar a las nuevas "protonaciones") se combaten entre sí, disputando espacios que deberían ser compartidos, destruyendo con ello las coordenadas mínimas que requiere la existencia social. Saliendo de las tribus, el ciudadano es, en el mejor de los casos, dicho en las palabras de Bauman, un "cliente satisfecho" (364), quien, como antiguos cazadores tribales, regresa al hogar portando presas de caza (televisores, programadores, videos) desde aquella jungla que en algún momento los sociólogos, llenos de optimismo, llamaron, o quisieron que fuera, "la sociedad".

La metáfora de *la tribu* puede ser entendida como similar a la de aquellas *hermandades perversas* que describía Richard Sennett en su libro *The fall of public man* (1977), las cuales desprovistas de comunicaciones externas, es decir de sociabilidad, se transforman en microunidades autócratas que en nombre de ideales sociales, ponen en práctica verdaderas dictaduras internas, al estilo de las antiguas mafias. Hay en verdad una relación de parentesco entre las tesis de Bauman y las de Sennett, razón que obligará, más adelante, a ocuparnos de los más recientes postulados de este último.

Si la tesis de quienes sostienen la disolución posmoderna de "lo social" fuera cierta, habría que pensar entonces que la historia moderna no es sino un chiste cruel en lugar de ese optimismo a que nos acostumbraron liberales y marxistas, de acuerdo al cual la historia avanza desde fases inferiores a otras más superiores, estaría teniendo lugar el mismo proceso, pero exactamente al revés, igual que un video puesto en *return*. Utilizando el escalafón marxista que aseguraba que del feudalismo ("sociedad tradicional" para el liberalismo) surgiría el capitalismo ("sociedad moderna" para el liberalismo) desde donde surgiría el comunismo ("progreso" para el liberalismo), tendríamos frente a la vista una dialéctica puesta de cabeza según la cual el fin del comunismo permitió el triunfo definitivo del capitalismo el que, después de su descomposición dará origen al (nuevo) feudalismo. El "éxodo en el tiempo", cuyos actores son los nómadas, vagabundos y turistas de Bauman, sería un regreso al pasado, pero no ese pasado que ya existió, sino a otro, impuesto por los imperativos feroces de la propia (pos) modernidad.

Bauman es ya un clásico representante de una especie de sociología de la desintegración que en el últimos tiempo parece renacer con fuerza en las esce-

nas académicas. Desintegración, fragmentación, disolución, son adjetivos que se pueden encontrar a puñados en sus libros y artículos. Bauman puede ser considerado desde ese punto de vista, como un diagnosticador del tiempo posmoderno. Su literatura no pretende avanzar más allá del diagnóstico, del mismo modo que en los hospitales modernos, el diagnosticador se despreocupa del posterior destino del paciente aunque, como ya han habido casos, un mal diagnóstico puede llevar a un tratamiento deficiente e incluso a enfermar a pacientes que antes del diagnóstico se encontraban sanos. Pero Bauman no corre ningún riesgo. De la misma manera que la sociología diagnosticista se ocupa de calificar al (supuesto) orden social (o "sociedad"), Bauman se limita a analizar "períodos históricos", fundamentalmente al que el llama posmoderno, olvidándose de un pequeño detalle: los períodos históricos son vividos por personas y no por sí mismos. Ningún orden social puede ser analizado independientemente a las personas que lo constituyen<sup>2</sup>.

#### PERSONAS, NO ESTRUCTURAS

Precisamente analizar períodos a partir de personas (y no personas a partir de períodos) fue el objetivo del *best seller* de Richard Sennett *The Corrosion of Character* (1988). Pues en el centro de la obra de Sennett (algo muy inusual en trabajos sociológicos) se encuentra una persona, un trabajador moderno, cuyo padre, emigrante italiano a EUA de la primera generación –un trabajador clásico de la sociedad industrial clásica que Sennett tuvo la oportunidad de conocer–, cuyo hijo, el personaje de la obras de Sennett –un trabajador clásico de la sociedad posindustrial norteamericana– cuenta acerca de las relaciones de trabajo y de familia, particularmente acerca de sus hijos. Rico, que es el nombre del personaje, es un "héroe de nuestro tiempo". Habiendo realizado una ruptura cultural y social con los valores que representaba su padre, se ve el mismo superado por la época y los acontecimientos que debe vivir como trabajador "nómada", encontrándose en plena incomunicación con sus propios hijos que, asumiendo la "flexibilidad" (adjetivo que según Sennett da la tónica a la cultura social contemporánea) ya se han adaptado a los "tiempos posmodernos". Rico, en cambio, se siente en sí todo "el malestar de la posmodernidad" (Taylor 1991). Sabe que los ritmos y valores de la sociedad industrial clásica ya no volverán. Pero no conoce, o no ha interiorizado, valores por los cuales se ha de regir el futuro orden. Vive en un permanente estado de difusión, extrañamiento, desolación e infelicidad. No es ni un "vagabundo" ni un "turista", en el sentido asignado por Bauman. Pero quizás lo son, o lo serán, sus hijos. Pese a que posee ingresos aceptables, teme por su futuro y el de su familia. No tiene amigos, apenas conocidos; tam-

---

<sup>2</sup> Esa es una de las ideas centrales de mi libro *El malestar en la barbarie* (1998).

poco conoce lealtades duraderas; poco a poco, en un mundo donde todo ha comenzado a ser "flexible" Rico deja de ser el "mismo" que alguna vez fue. Su Yo se encuentra en franco estado de deterioro y su carácter, no apuntalado por estructuras estables ni por relaciones de pertenencia, comienza a desplomarse sobre sí mismo. La "corrosión del carácter" es el signo de nuestro tiempo, representado por ese personaje —que ya no es moderno pero que todavía no es posmoderno— elegido magistralmente por Sennett.

A través del personaje elegido, Sennett intenta ejemplificar las relaciones laborales que tendencialmente comienzan a imperar en nuestro tiempo (no sólo en EUA). "El trabajador flexible" de Sennett, que realiza un trabajo flexible, en un tiempo flexible, frente a empresarios flexibles, no sólo es símbolo, sino también realidad, de radicales modificaciones en los procesos de producción y de trabajo.

En cierto modo, el ensayo de Sennett se enriela en el análisis del, por tantos autores constatado, declive del "modo fordista de producir", caracterizado por el estilo (taylorista) de producción especializada y en cadena + consumo de masas + sindicalismo organizado + consenso con el sector empresarial + apoyo (keynesiano) del estado + distribución (socialdemócrata y/o laborista y/o social liberal) de ingresos y salarios. Está de más decir que el "modo fordista de producir" nunca se dio de modo definitivo en ningún país, siendo, en la mayoría de los casos, un ideal (o utopía) de un desarrollo jamás alcanzado (pero al que todavía aspiran algunos ilusos de países del mal llamado "Tercer Mundo").

La demolición de estructuras industrialistas tradicionales que tiene lugar en EUA como "pivote" del resto del mundo o, lo que es parecido, el pasaje del "modo maquinal" al "modo electrónico de producción" (Mires, 1996), acelera el carácter destructivo de las por Marx llamadas "fuerzas productivas". Pero no sólo relaciones sociales son destruidas, sino además, el propio carácter de los individuos que las constituyen.

Según Sennett, la por Schumpeter denominada *destrucción creativa* que caracteriza al capitalismo ha entrado en una fase que contiene mucha más destructividad que creatividad, pareciéndose nuestra época a la de los albores de la Revolución Industrial, cuando fue destruida en Europa Occidental —y después con mucha mayor ferocidad en la del Este, con la implantación del "modo industrial comunista de producción" (a mi juicio: una radicalización del "fordismo")—, el llamado mundo tradicional agrario. En ese punto es posible establecer una cierta conexión entre las últimas tesis de Sennett y las formuladas, hace ya más de veinte años por André Gorz y su ya legendario libro, *Adiós al Proletariado*. Vale la pena, en ese sentido, recordar a Gorz para volver a Sennett.

André Gorz tiene el innegable mérito, desde su punto de vista marxista, de haber extraído radicales deducciones de la llamada “crisis de la sociedad industrial” proclamada durante los años sesenta por autores como Daniel Bell, entre otros, y algo después por autores marxista que hicieron del fin del “fordismo” uno de sus temas favoritos. Pero a diferencia de éstos últimos que diagnosticaban la disolución de relaciones capitalistas tradicionales, sin cuestionar en lo más mínimo la existencia de actores sociales como eran “la burguesía” y “el proletariado” (si lo hacían se quedaban sin teoría política como al fin ocurrió) Gorz se atrevió a ir más allá. Así pudo deducir que si el orden económico industrialista declinaba, tenía que ocurrir lo mismo con sus actores. En ese sentido, el *Adiós al proletariado* se deja entender desde una doble perspectiva. Por un lado, significaba la disolución de un símbolo de la “izquierda mundial”: el agente histórico anticapitalista por excelencia; por otro lado, significaba la disolución real y no simbólica de estructuras sociales a las que pertenecía el trabajador fabril y, por supuesto, de aquellas relaciones sociales y culturales donde se encontraba articulado.

No obstante, quizás sin proponérselo, André Gorz degradaba al marxismo a la categoría de ideología de una era industrial que ya estaba siendo históricamente superada; o dicho en la propia terminología marxista: a ser simple “superestructura”. Quizás su libro fue parte de un proyecto intelectual por construir una especie de “marxismo posindustrial”. Ese proyecto, empero, no ha sido realizado, ni por Gorz, ni por ningún post o neo-marxista.<sup>3</sup> El marxismo no puede vivir sin la idea del “proletariado” del mismo modo que las religiones judaicas y posjudaicas no pueden vivir sin la idea del “Mesías”. El proletariado, por lo tanto, si seguimos esa analogía, no habría sido una clase “mesianica”, sino apenas “profética”. Los revolucionarios de hoy deben seguir esperando al Mesías.

Analogías aparte, es preciso hoy destacar la valentía de Gorz al haber detectado a tiempo la disolución de un orden socioeconómico (y cultural) así como de su agente histórico principal: el “proletariado” como idea y como “clase”. Ese camino es hoy continuado, en fase mucho más avanzada de la disolución del “viejo capitalismo”, por Sennett, quien, con menos *pathos* ideológico que Gorz, muestra como esa disolución no sólo hace desaparecer estructuras, sino que también corroe, en lo más íntimo, el alma de las personas.

---

<sup>3</sup> La llamada “crisis del marxismo” no fue tanto un producto del derrumbe de los sistemas comunistas de la URSS y Europa Oriental. Más bien fue al revés. Las dictaduras comunistas, a la hora de su caída, carecían de una ideología de legitimación pues, la que tuvieron, el “marxismo”, no eran correspondientes con el período posindustrial (Mires, 1995). El stalinismo de Stalin, en cambio, erigido en medio del apogeo del período industrialista, había contado con esa ideología de legitimación lo que explica, en parte, el apoyo que recibió de tantos intelectuales occidentales.

El “nuevo capitalismo” como llama Sennett a las relaciones que hoy imperan en los procesos de producción y trabajo, amenaza con derrumbarse aún antes de haber sido consolidado históricamente, pues ningún orden social puede reposar sobre seres humanos interiormente desgarrados. Queda por tanto la duda si aquello que se está disolviendo es “un” capitalismo o “el” capitalismo, entendiendo en este caso –y como Sennett– por capitalismo, no tanto un orden económico, sino que una “civilización”, o quizás “un modo de vida”, pero sobre todo, una “cultura”.

### EL CAPITALISMO VOLÁTIL

Sennett, al analizar al capitalismo como proceso cultural, vincula sus tesis con las de autores como Max Weber, Norbert Eliás, y Albert O. Hirschman quienes en sus estudios sobre los orígenes del capitalismo han subrayado que éste orden social nunca surgió como “necesidad histórica”, sino que como proceso no planificado, discontinuo en su curso, y reactivado en sus contenidos y formas, por las propias negaciones y conflictos que eran producidos en la medida en que se realizaba. Quizás es por esa razón que Sennett renuncia, al igual que Bauman, a postular la existencia de un orden “superior” que seguirá a la actual fase disolutiva (o corrosiva) que él describe. Y es evidente: ese orden “superior” o “inferior” será resultado de múltiples procesos interactivos entre diversos actores y espacios. Pues, sólo al final de tantas experiencias ya lo sabemos: las supuestas “necesidades” históricas no son sino proyecciones en el tiempo de los productores de teorías, o si se prefiere, proyectos destinados a producir una sistematización que entrega, por lo menos ficticiamente, la idea de que el futuro existe antes de ser vivido. Dicha idea es, por lo demás continuación (por otros medios) de una arcaica percepción religiosa, relativa a la existencia de un tiempo absoluto que existe antes que sus espacios configurativos. Quizás esa es la razón que inhibe a Sennett a centrar su trabajo en la temática del “futuro”, y preocuparse más bien de “lo que se fue”. En ese sentido plantea abiertamente que aquello que no existe más es la cultura capitalista del trabajo que fue la que permitió el surgimiento del que el llama, “viejo capitalismo”.

En otras palabras: el “nuevo capitalismo” de Sennett no se sustenta ni en una ética luterana, ni calvinista, ni católica, ni socialista del trabajo. El problema es que no se sustenta en ninguna ética. A fin de fundamentar dicha tesis, Sennett abandona por unos momentos la biografía de *Rico* y desarrolla algunos postulados que se encuentran en consonancia con otros análisis del “nuevo capitalismo”, particularmente con los de múltiples autores que se refieren al capitalismo en la era de la globalización. Pero en vez de hablar de un capitalismo global Sennett inventa un nuevo concepto: *capitalismo volátil*.



A primera vista “volátil” parece ser un sinónimo de “global”. Pero leyendo con atención, aparece una diferencia. Se trata de un concepto más específico pues se refiere únicamente a la autonomía alcanzada por el sistema financiero mundial respecto a instancias nacionales y estatales. En ese punto hay un hilo de continuidad entre el análisis de Sennett y las tesis que una vez sostuvo Rudolf Hilferding, a mi juicio, un teórico prematuro de la globalización quien, ya en 1910, manifestaba la opinión relativa a que el capitalismo en su proceso de desarrollo, y de acuerdo a su tendencia a su creciente concentración, llevaría a una etapa denominada como “capitalismo financiero”, conformándose así una suerte de “superimperialismo”, ya no ejercido por unas naciones sobre otras, sino por el capital sobre el propio planeta (Hilferding 1974). El capitalismo, en virtud de la concentración financiera portaría en sí los genes que llevan a su propia disolución, de la misma manera que en la vida se contiene el gen de la muerte (Hilferding no era economista sino –dato importante– médico).

Para Hilferding, y ésta era la deducción política de sus tesis económicas que hicieron suya la mayoría de las socialdemocracias europeas, el socialismo estaba contenido en el desarrollo capitalista (posición que sostuvo el propio Marx). Por lo tanto, el capital financiero llevaría a una suerte de “socialización negativa” de los medios de producción. La socialización capitalista preparaba el momento gloriosos de la disolución del sistema mundial. Saber reconocer ese momento sería tarea “científica” de los revolucionarios, a fin de llevar a cabo la toma definitiva del poder por el “proletariado”.

No exagero. Simplemente recuerdo, quizás con algo de nostalgia, largas discusiones sostenidas durante mi “período militante”. El tema más insistente de dichas discusiones era si “las condiciones objetivas” estaban dadas para que se produjese el quiebre revolucionario. Con el correr del tiempo, y después de múltiples experiencias, pude advertir que la determinación de las llamadas “condiciones objetivas” no tenía nada de “objetivas”, ni mucho menos de “científicas”. Era casi siempre el resultado de una relación de poder. No obstante, recuerdo también que durante ese período, un tema aparecía con insistencia cada cierto tiempo. Ese, era el del “carácter de la burguesía latinoamericana”. ¿Eran realmente nacionales las burguesías nacionales? ¿O eran simplemente agentes locales al servicio del capital extranjero? Los argumentos que durante los años sesenta sostuvieron André Gunder Frank y otros “teóricos de la dependencia”, parecían otorgar aval científico a esta última tesis. Y el tema no era irrelevante: si las burguesías latinoamericanas no eran nacionales, quiere decir que no había que esperar a que el capitalismo estuviese lo suficientemente “desarrollado”, ni mucho menos que las contradicciones que separaban al “capital nacional” respecto al imperialista fueran agudizadas, sino que la revolución era siempre actual, como proclamaba el Che Guevara desde Cuba primero, desde Bolivia después.

¿Por qué recuerdo esos momentos que a muchos lectores han de parecer curiosas antigüedades? Por una ironía simplemente: la discusión está recién siendo resuelta por los teóricos de la globalización, aunque estos ignoren el trasfondo ideológico de sus propias teorías. Dicho simplemente: de acuerdo a las teorías de la globalización, no hay ningún lugar para la existencia de burguesías nacionales. Pero, en contraste con las tesis dependentistas y guevaristas de los años sesenta y setenta, que suponían que las burguesías de los llamados "países imperialistas", a diferencias de la de los países "periféricos" si eran nacionales, hoy en día, en la era de la globalización, supuesta fase superior del imperialismo, no hay burguesías nacionales en ninguna parte del mundo.

La burguesía se ha transformado, en virtud de su propia globalización, en una clase extranacional, extraterritorial, espacial, intergaláctica, en fin: global. Es por eso, que sin conocer tal vez la teoría de Hilferding (o sino lo habría citado) Sennett repite, como si fuera un invento reciente, pero casi noventa años después, uno de sus principales postulados, a saber: hoy está teniendo lugar una *concentración del capital* sin centralización. Es decir, como ya había profetizado Hilferding, el capital ha alcanzado su condición más abstracta posible: su globalización. Ya no obedece dictámenes nacionales ni estatales; es un capital deslugarizado. En consecuencia, la "clase" del capital, la burguesía, también ha entrado en un proceso de transformación y, las que ayer fueron impetuosas clases nacionales, también se han globalizado. La burguesía ya no tiene burgo.

## LA TRANSFORMACIÓN DE LA BURGUESÍA

Una burguesía sin burgo ya no es burguesía. Es otra cosa. El burgo fue el lugar que la burguesía creó para reproducirse a sí misma. De ahí que el burgo anidara a la burguesía en su doble expresión: como habitantes de la ciudad (*Bürger*) y como artesano, industrial o comerciante (*Bourgeois*). Que casi siempre la ciudadanía económica coincidiera con la política, no inhabilita hablar de ambas como prácticas diferentes. Eran esas prácticas las que conferían vida al burgo, que sin ellas habría sido sólo lo que fue durante el período medieval: un simple castillo (*Burg*) rodeado de empalizadas.

Ciudad, comercio y política, eran tres "personas" distintas de una sola modernidad. La posmodernidad puede ser entendida entonces como la disolución de esa unidad trinitaria. La "clase" que substituye a la burguesía, en el período de la globalización, no es el "proletariado" (que ha dicho "adiós") sino otra que no tiene nombre, y lo andaba buscando. Sennett, que en indirecta sintonía con Hilferding propone el concepto de "capitalismo volátil", estaría de acuerdo, seguramente, si se hablara de "un empresariado volátil", o algo parecido. No sería mala idea pues que los institutos de sociología se pusieran de acuerdo y llamaran a

un “concurso internacional” a fin de encontrar un nombre adecuado para “la clase dominante” en los tiempos de la globalización. Hay, empero, un sociólogo que ya se anticipó. En *Le Monde Diplomatique* Denis Duclos sugiere el nombre de *hiperburguesía* para designar a la “nueva clase” (Duclos, 1998).

Independientemente a que *hiperburguesía* sea sólo una fotocopia del concepto de *superburguesía* que se deduce del supercapitalismo de Hilferding, más interesante que el concepto, es la caracterización de ese nuevo sector social internacional que lleva a cabo Denis Duclos. Pues, según el autor, estaríamos en presencia nada menos que de una nueva “formación social” que sólo puede ser entendida desde una perspectiva globalista.

El carácter de la formación social globalista estaría determinada, según Duclos, por sus sectores hegemónicos, y el más hegemónico parece ser, tendencialmente, la que él llama *hiperburguesía*. Pero en qué se diferencia la hiperburguesía de la burguesía? Hay cuatro diferencias fundamentales: la primera ya está señalada: la hiperburguesía no tiene patria. Es en cierto modo la realización póstuma de aquel dictamen que Marx avanzaba en su manifiesto: *El Capital no tiene Patria*. Pero los capitalistas, por lo menos, la tenían. Hoy, en cambio, los capitalistas, corriendo detrás de sus capitales, han perdido también la patria. La nueva burguesía es, en cambio, una burguesía deslugarizada.

La segunda diferencia, que parece ser decisiva para Duclos, es que la hiperburguesía ha trazado como objetivo de su existencia, la acumulación de poder en lugar de la acumulación de dinero. Pero entendamos bien a Duclos: no se trata que a esa (neo)burguesía no le interese el dinero; por el contrario, le interesa tanto o más que a la antigua. Pero le interesa, fundamentalmente, como *dinero-medio* y no como *dinero-fin*. El dinero no es para ella un objeto de acumulación en sí, sino es un medio para la acumulación de poder, el cual es ejercido de preferencia en organismos internacionales, donde como managers, consejeros, especialistas, financistas, accionistas, e incluso políticos (Duclos nombra como lugar de formación de esa hiperburguesía al propio Parlamento europeo) controlan la economía mundial más por medio de redes y relaciones, que por medio de las decisiones que provenían de la estructura vertical y jerárquica de las tradicionales empresas.

Podría decirse entonces, que el concepto hiperburguesía, al menos como lo entiende Duclos, representa la condensación en una “clase” de dos actividades que históricamente habían estado separadas: la acumulación de dinero como medio para lograr el poder y la acumulación de poder para lograr el dinero. Se trataría de una clase que es económica y política a la vez.

La tercera diferencia se deduce de la segunda. La nueva burguesía ocupa, para Duclos, un lugar distinto al que había ocupado la “vieja burguesía” en el proceso de producción social. El antiguo presidente de empresa (las empresas eran estados dentro del Estado y a veces conformados a su imagen y semejanza) ha cedido su lugar hegemónico a sistemas de relación pública internacional. Es decir: el poder de la “nueva clase” ya no sólo es abstracto, sino que además, como también profetizó Hilferding, anónimo y, por lo mismo, extremadamente despersonalizado. A diferencias del presidente de empresa cuya principal función era negociar con agencias nacionales, incluyendo al propio Estado, los “sistemas de relación” operan en círculos transversales, dentro y fuera de los propios estados al mismo tiempo. En breve: el lugar de inserción del relacionador público internacional no es la “sociedad”, es si se quiere una “sobresociedad”.

La cuarta diferencia, y tiene que ver con la temática que preocupa a Sennett, es cultural: la antigua burguesía que no ocultaba su animadversión a los sectores intelectuales, manifiesta hoy una clara tendencia a “adquirir” cultura. Y no se trata sólo de adquirir una cultura racionalista o funcional, como aprender idiomas, o nuevas técnicas de comunicación. Se trata además del cultivo de nuevos estilos de vida. En cierto sentido, ese nuevo interés representa una rebelión en contra del capitalista luterano y calvinista del pasado, amarrado a una empresa lugarizada y regulada mediante un rígido control del tiempo. La nueva burguesía, en cambio, rinde cierto culto a los placeres, a la elegancia, a las ofertas turísticas, a los buenos vinos y a la gastronomía. Cuida las formas. En lugar de ser políticamente reaccionaria, tiende al cosmopolitismo y a la tolerancia. Como habita generalmente en las afueras de esas zonas de conflicto que son las ciudades, posa de multicultural y democrático; el racismo se lo deja a los “viejos capitalistas”, a los sectores medios y al glorioso proletariado. Incluso, hace suyas, de vez en cuando, posiciones ecológicas e incluso feministas.

A fin de cuentas, si siguiéramos la lógica de autores como Duclos hasta las últimas consecuencias, estaríamos nada menos que frente a una suerte de toma invisible del poder por parte de nuevos sectores hegemónicos automatizados de las relaciones de espacio y tiempo que imponía el modo maquina (o fordista) de producción. Son estos nuevos sectores, la vanguardia abstracta, anónima e interestadual de nuestro tiempo. De acuerdo a la lógica de Sennett, serían también los principales responsables de la corrosión del carácter del ser humano posmoderno. Han destruido los valores de la sociedad industrial y los que ofrecen como substitutos no han logrado enclavar al interior de las almas de aquellos nuevos agentes de la producción, que como ese *Rico* del libro de Sennett, viven el drama de no ser más modernos, sin ser todavía, posmodernos.

La “cultura del nuevo capitalismo” –ése es en buenas cuentas, el tema central de Sennett– comienza a ser como constata Duclos, la cultura de sus secto-

res hegemónicos en el caso del postulado del mismo autor, de la *hiperburguesía*. Los tejidos y relaciones contraído al interior de esa nueva cultura tienen que afectar necesariamente muchos roles asignados, entre ellos, el que les correspondía a los productores oficiales de cultura, en este caso, a los intelectuales. En este sentido no es falso pensar que estamos asistiendo a un momento caracterizado por la recuperación de los intelectuales por parte de las nuevas agencias de poder. Ese proceso es el que lleva a plantearme a continuación, atravesando ya la línea trazada por Sennett, el problema de la producción cultural en los tiempos de la globalización o, lo que es parecido: ¿existe una cultura de la globalización?

### LOS NUEVOS MECENAS

El tema de la *recuperación de los intelectuales* no es inapropiado. No siempre los productores oficiales de ideas han mantenido relaciones tensas con los detentores del poder empresarial y político. El nacimiento de la democracia moderna, recordemos, es inseparable de la institución del “mecenas” particularmente del italiano, y dentro de éste, de los florentinos, genoveses y venecianos. Los “mecenas”, es decir, las clases dominantes de las ciudades, protegían a sus intelectuales si es que ese rol no era asumido directamente por ellos. De la misma manera que en la antigua Grecia, podría decirse de las ciudades italianas del renacimiento, que el cultivo de las artes, de las ciencias y de las letras, iba unido a la existencia de la producción de excedentes que permiten salir de los marcos que imponen las economías de la subsistencia, es decir, va unido a aumentos no sólo en la producción sino en la productividad. Y si hoy en día aumenta como consecuencia sobre todo de la incorporación de innovaciones microelectrónicas, es la productividad, hasta el punto que en algunos países posindustrializados, la productividad se ha autonomizado tanto de la producción que, por primera vez en la historia, la productividad en el sector productor de medios de producción aumenta mucho más rápido que en el sector productor de medios de consumo.

La sobreproducción de excedentes ha creado así condiciones para que sea posible una resurrección del mecenas, sólo que bajo formas distintas a las que se dieron durante el período del renacimiento italiano. Los mecenas de hoy ya no son ni potentados, ni papas, ni príncipes; son instituciones financieras, empresas, bancos. Tiene lugar de este modo una recuperación de los intelectuales por parte del “capital”, intelectuales que en período de la modernización industrial clásica vivieron, en su gran mayoría, en abierta hostilidad con los poderes establecidos, ya fueran económicos, políticos, clericales y militares. La hostilidad en algunos casos fue tan aguda que por momentos, los intelectuales, en algunas naciones, lograron autonomizarse, organizar su poder de modo partidario y, como jacobinos y bolcheviques, en nombre de “ideas superiores” y en

autorrepresentación de otras clases (a veces tan ficticias como “el proletariado), arrebatarse el poder a las por ellos llamadas “clases dominantes”, e imponer, a sangre y fuego sus ideales y utopías. Habría que averiguar cuántas revoluciones políticas sólo fueron posibles debido a la incapacidad que ofrecieron determinados órdenes socioeconómicos para integrar a “sus” intelectuales. En todo caso, nunca ha sido posible una revolución política en contra de una democracia. Hoy en día, en cambio, asistimos a una suerte de procesos de reincorporación de los intelectuales y otros sectores ideológicamente hostiles al proceso de producción social, gracias entre otras cosas, a la resurrección de la institución del mecenazgo en sus posmodernas expresiones. Y si los intelectuales están dentro del palacio (sea éste de invierno o de verano), ya no necesitan tomarlo desde afuera. La “toma del poder” sólo es posible si se está afuera del poder.

Las clases empresariales que dieron origen al capitalismo moderno han tenido siempre una actitud ambivalente frente a los intelectuales. Por una parte, su formación fundacional tenía un carácter conservador y religioso. El espíritu calvinista y luterano (como también el del catolicismo reformado) del trabajo, no es el más apropiado para aceptar fácilmente innovaciones en los estilos de vida y en las formas de pensar, de tal modo que los intelectuales como fueron siempre considerados, y con razón, por los primeros empresarios, como agentes disociadores pero, en última instancia, necesarios para la educación y la cultura. Si se quiere, un mal menor. Más necesarios fueron todavía en aquellos países en que se hizo necesario arrebatarse la tuición del poder a iglesia y sectores clericales pues los intelectuales proveían a tales procesos de ideologías sustitutivas, a cambio, por cierto, de recibir cuotas de poder.

Fue precisamente en el marco del proceso de secularización europeo cuando se produjo el primer atisbo de alianza entre la “clase del pensamiento” y la “clase de los negocios”. Dicha reconciliación no tardaría en reflejarse en el ámbito de la propia producción intelectual.

Las teorías socialistas, herederas radicales del proceso de secularización antifeudal, antiabsolutista y anticlerical, que afectó a muchos países europeos desde el siglo XVII al XIX, incorporarían en sus registros muchos elementos constitutivos al imaginario ideológico de las burguesías calvinistas y luteranas. Recordemos que los primeros igualitaristas (los pre-socialistas) condenaron en las clases nobiliarias el “ocio” que lleva al deterioro de las virtudes ciudadanas, de las cuales la principal es la del trabajo. ¿Y quién podría ser el más digno portador de la idea del trabajo que el trabajador? Los que más trabajaban deberían ser los dueños del poder, en una sociedad cuya cultura ya empezaba a definirse como “cultura del trabajo”. El proletariado, representación simbólica singular de trabajadores plurales fue en ese sentido, el representante radical de aquella ética del trabajo que en sus orígenes había debido ser fundamentada

religiosamente del mismo modo que en tiempos seculares, hubo de ser fundamentada ideológicamente.

## EL PODER Y EL SABER

La actitud ambivalente de las burguesías tradicionales frente a los intelectuales se han reflejado, sobre todo, en sus relaciones con la Universidad. De pronto, siente la presencia de los "propietarios del saber" como algo amenazante; pero no puede dejar de presentir que el "saber" y el "poder" no son, como captó Foucault, entidades antagónicas. Por una parte, La Universidad es el sitio del saber, y por lo mismo, del "deseo de poder", como diría Lacan. Pero por otra, la Universidad da prestigio a la ciudad, mucho más que museos, paseos y avenidas; y de esa ciudad el burgués se siente dueño, si es que, efectivamente, no lo era. Sin la Universidad, la ciudad es un centro puramente mercantil o una fortificación militar. Pero a su vez, la burguesía debe aceptar que la Universidad escape por momentos a su control y, lo que es peor, sus ocupantes ya sean los catedráticos de toga, ya sea el trasnochado estudiante, no hacen nada por ocultarlo. El primero con su petulancia y orgullo intenta probar día a día al burgués que el verdadero poder está en las ideas. Los segundos, con sus borracheras y estilos bohemios de vida, con sus asonadas callejeras –intentos infantiles para apoderarse de la ciudad de los padres– y sobretodo con la sexualidad que irrumpe de tantos cuerpos juveniles agrupados, constituyen una permanente amenaza al orden: al orden de las calles y al orden de las almas.

La universidad, desde sus momentos precapitalistas, se constituyó tanto social como arquitectónicamente en una ciudad dentro de ciudad. Los "barrios universitarios" de las grandes ciudades y de las que quieren serlo, o los "campus", como son catedrales, son símbolos que escapan a la ocupación total de la ciudad por los empresarios comerciantes y/o industriales. Las catedrales simbolizan el paseo clerical, cuando el orden elevaba sus cruces y torres hacia el cielo. Las universidades en cambio, pretenden simbolizar el futuro, pues, como decía Ortega y Gasset, lo que se discute en sus antros, será mañana discutido en plazas y calles. Y como las iglesias y conventos, las universidades y sus institutos llegaron a ser, en algunas ciudades, entidades independientes y autónomas.

La autonomía que en muchos países latinoamericanos todavía gozan algunas instituciones universitarias, tiene un carácter ambivalente. Por una parte fue conquista de movimientos democráticos y populares (especialmente en la década de los treinta) de los cuales los estudiantes universitarios eran protagonistas activos. Pero, y eso pocas veces se ha dicho, fue el proyecto estudiantil, tal vez inconsciente, de defenderse mediante la construcción de subciudades, no tanto

del Estado y de sus policías armadas, sino también de marcar diferencias con los grupos subalternos urbanos como los sectores intermedios y los trabajadores. La universidad, por lo tanto, era odiada y al mismo tiempo deseada por los demás habitantes de la ciudad, algo que, todavía como tenue resto del pasado, se observa en algunas ciudades tradicionales.

### **LAS PALABRAS Y LAS ARMAS**

Los primeros comerciantes e industriales de las ciudades posmedievales (y poscoloniales en América Latina) debían elegir entre enviar sus hijos al clero o al ejército. La Iglesia y el Cuartel eran los pilares de la reproducción ciudadana. La función de intelectual estaba reservada a ciertas actividades clandestinas de hombres con sotana (en el caso fabuloso de Sor Juana Inés de la Cruz, también de mujeres veladas), a profesores de escuelas, y a repentinos iluminados que hundían sus narices en libros llenos de telarañas. Con la fundación de universidades, surgió la tercera alternativa: convertir a los hijos en propietarios no sólo de dinero, sino además, del saber. Pues, originariamente, el saber no era un polo antagónico al poder, sino sólo su complemento.

La disociación del saber respecto al poder es un producto neto de las fases más avanzadas de los procesos de modernización. No obstante, los propietarios urbanos nunca perdieron la esperanza de recapturar el saber que se ocultaba en los recintos universitarios, de la misma manera que a las armas que se escondían en los cuartelarios. En ese, pero quizás sólo en ese punto, la Universidad y el Cuartel tienen algo en común. Ambos son objeto del deseo de los propietarios del dinero. Ambos se niegan a someterse plenamente a su imperio. Ambos anhelan, en el fondo, ocupar el poder que ostenta la burguesía civil. En vano cree la burguesía adinerada que enviando a sus hijos como caballos de Troya a los cuarteles y a las universidades, éstos pasarán a ser suyos. Tardarán en darse cuenta que no siempre los hijos aman a los padres y que su más profundo deseo es sustituirlos, no sólo frente a la madre, sino que en todos los demás aspectos de la vida.

Desde la vida gris de los cuarteles, o desde el bullicio del campus, esos dos extremos de la ciudad (sociedad), el militar, propietario de las armas y el intelectual, propietario de las ideas, esperan sórdidamente, el momento de la violencia final que los llevará al poder, ya sea en nombre de la revolución o de la contrarrevolución.

El poder está ahí, siempre deseable, sugerente, insinuante, ofreciéndose obsesivamente a ser tomado por el primero que sea capaz de quebrar las leyes que lo sustentan. Razón de más para que entre el militar y el intelectual se esta-



blezca una relación de odio–amor. No son, pienso, sólo razones ideológicas las que llevan a los militares, en los múltiples y sangrientos golpes militares cometidos a lo largo de criminal historia latinoamericana, a arrasarse con universidades y bibliotecas y que después, ya en el poder, se repartan entre sí títulos de rectores y doctorados, e incluso, aunque sean semialfabetos, escriban libros y memorias. A la inversa, los intelectuales revolucionarios, apenas llegan al poder, se ponen uniforme y se hacen llamar “comandantes” –aunque en América Latina opten por el título antes aún de ocupar el palacio de gobierno–. Es que entre las armas y las letras –ya lo sabía Cervantes (y su Quijote) que era escritor y militar a la vez– hay una mal oculta relación. Ambas pueden ser instrumentos de poder. Ambas sirven para disuadir. Ambas sirven para matar.

Sintetizando modo grueso, podría decirse que la ciudad moderna alberga cuatro propiedades que quisieron y quieren dominarla. Los propietarios del cielo o los curas. Los propietarios de las armas o soldados. Los propietarios del dinero, o burgueses. Y por último, los propietarios del saber o intelectuales. En la ciudad premoderna, el poder era controlado desde el cielo y sus sucursales, las Iglesias. Las Iglesias eran dueñas del dinero, de las armas y del saber. La revolución democrática que da origen a la modernidad resulta de una alianza de los tres poderes por ellas marginados. El contrato social, que según Rousseau y Locke es ficticio, no fue en la realidad tan ficticio. Fue más bien un contrato político para, en nombre del Estado de origen social, desmontar al Estado de origen divino. Desde entonces, el poder eclesiástico es sólo uno más dentro de un cuarteto que para mantener cierto equilibrio entre sí hizo necesario el renacimiento de la política y de sus elementos reflexivos y conciliadores. Hoy la Iglesia parece estar fuera del juego, aunque el Papa viaje por todo el mundo en busca de consolidar un poder espiritual que se le escapa por todas partes.

Por cierto, los propietarios del saber han pretendido, cada cierto tiempo, usurpar con sus producciones teleológicas (ideológicas) el control del “más allá” reservado a las Iglesias. La caída de los regímenes socialistas de Europa del Este, marca quizás el fin del proyecto de los propietarios del saber para construir teológicamente a lo político a partir de ese intelectual colectivo (Gramsci) que era, supuestamente, el Partido–Estado. Con el fin de la Guerra Fría también los propietarios de las armas se encuentran en dificultades para disparar a enemigos que ya no aparecen como tales.

En verdad, los pensadores latinoamericanos no han sacado todavía las consecuencias del hecho de que la caída de los regímenes comunistas europeos coincidió en el tiempo con el declive de las dictaduras militares que asolaban el continente, coincidencia que no es de ningún modo casual. Desde que el proyecto intelectual teleológico de ocupar la ciudad se ha venido al suelo, el proyecto de control militar de lo social, carece de fundamento estratégico. Bauman,

tiene en parte razón, desde ese punto de vista, al señalar que en la posmodernidad global, el único poder que permanece incólume es de los propietarios del dinero. Pero si retomamos los análisis sociológicos de Sennett, referentes a la "volatización del capitalismo" y el invento semántico de Duclos referente a la formación de una hiperburguesía, tenemos que los propietarios del dinero también han experimentado un profundo proceso de transformación interna, e incluso de disolución. El mismo Duclos, un innegable posmarxista, aventura la posibilidad, también profetizada por Hilferding en 1910, relativa a un capitalismo sin capitalista. ¿Pero que capitalismo sería ese? O mejor: ¿sería ese un capitalismo? Dejemos esa pregunta inconclusa. Después de todo, ese no es el tema de este ensayo.

### **LA INTELLECTUALIZACIÓN DE LA BURGUESÍA**

La por Duclos llamada hiperburguesía está, efectivamente, consumando una sutil toma del poder de espacios intelectuales, aún a costa de pagar el precio de tener que intelectualizarse a sí misma. Ya, sobre esa materia, había recibido algunas lecciones de la "vieja burguesía" la que después de consumado el período de lucha antiabsolutista, intentó "ennoblecerse" comprando títulos de nobleza a nobles sin tierras, y por tanto, sin dinero. Fue esa misma burguesía cuando, en países en que los títulos de nobleza bajaron su cotización, compraron a manos llenas títulos académicos. Sospechosamente, casi todos los directores de bancos portan títulos académicos, de preferencia, doctorados. Los más baratos son posibles de adquirir en algunos países del llamado "Tercer Mundo". Hay otros de más alto precio que otorgan, muchas veces en calidad de honorarios, universidades europeas y norteamericanas. En Suiza, el comercio de títulos académicos alcanza cifras escandalosas. Por supuesto, también han aparecido en el curso del proceso de academización de la burguesía, subprofesiones, como los "escribidores" de diplomas, maestrías y disertaciones. Y me han contado que algunos trabajos de "escribidores" no son tan malos, o que hay otros peores aunque hayan sido escritos con medios más lícitos.

La degradación de los títulos académicos puede ser comparada con la que ayer experimentaron los títulos de nobleza. El noble empobrecido no tenía más alternativa, si es que quería sobrevivir, que vender su título a algún comerciante con ínfulas de grandeza. Hoy, como consecuencia de la superproducción de académicos, el título de doctor ya no sirve ni para entrar al mercado ocupacional, pues muchos empresarios ven en el "doctor" más bien una dificultad (representa un pasado estudiantil, a sus ojos, parasitario) que un mérito. La universidad no puede, desde luego, absorber toda su inmensa producción. De modo que tendencialmente tiende a formarse una suerte de "aristocracia intelectual" que como su congénere del pasado, la nobiliaria, que poseía títulos sin

tierras, la de hoy posee títulos, pero sin posibilidades ocupacionales. Pero a diferencia del aristócrata nobiliario, el académico no puede vender su título (de eso se encargan otras instituciones). Sólo le queda como alternativa, ponerse al servicio, o ser miembro, de la "hiperburguesía" que como toda clase en formación, se encuentra ansiosa por reclutar nuevos talentos.

El reclutamiento de talentos es una de las prácticas más sutiles de nuestro tiempo. Ya no sólo grandes empresas financian proyectos de investigación académica, sino que crecientemente comienzan a sumarse bancos y otras instituciones financieras. Y no se trata sólo de proyectos investigativos funcionales a los objetivos de la empresa.<sup>4</sup> En síntesis: mediante la reactivación del mecenazgo está siendo recompuesta hoy, en los tiempos de la llamada globalización, una suerte de alianza histórica entre intelectuales y empresarios. Dicha alianza es ya tan estrecha que gran parte de los proyectos investigativos en las más diferentes universidades del mundo occidental funciona en base a dineros no estatales. A su vez, el personal que no recibe salario estatal es tendencialmente más numeroso. Poco a poco, la universidad será sólo su edificio. En su interior albergará a múltiples equipos de investigación y docencia dependientes económicamente de mecenazgos exteriores.

Naturalmente, la nueva alianza descrita, lleva a una suerte de reconstrucción de los saberes. El saber construido sobre la base de relaciones que se suponían antagónicas, no puede ser el mismo que se produce como consecuencia de relaciones cooperativas. De ahí que no es casual que el saber de la modernidad haya sido tendencialmente dialéctico (es decir, basado en la oposición de los contrarios) y el de la posmodernidad sea, tendencialmente, dialógico (es decir, basado en la unidad de los contrarios, que reivindica como positiva y no como defectuosa la ambivalencia discursiva). Dicho en otros términos, con la modificación de las relaciones entre los poderes del saber y el del dinero tiene lugar una mutación del "Homo academicus" (Bordieu, 1984).

---

<sup>4</sup> En este sentido, siempre me había preguntado qué interés podría tener la Ford o la Volkswagen (por ejemplo) para financiar proyectos destinados a estudiar la revolución en Nicaragua, la democratización en Chile, o al movimiento zapatista de Chiapas, para poner algunos ejemplos. Un día hice esa pregunta a un colega cuya habilidad para redactar programas de investigación y conseguir financiamientos cruza ya casi todas las fronteras. Me contestó simplemente: "Ninguno". "Pero quizás ahorrar impuestos y obtener ganancias" –insisti: "quizá algo; pero no puede ser mucho"– agregó. Y luego dijo: "quizás lo único que les interesa es tener buenas relaciones con nosotros, los investigadores". "Ahí está el secreto", pensé más adelante: "El fin es el medio". Se trata de un proceso de acercamiento a los propietarios del saber.

Fuera de la Universidad, el proceso que lleva a la nueva alianza histórica es mucho más evidente. Por doquier aparecen microinstitutos investigativos, algunos con el nombre de “universidades”, sobre todo en el área de las ciencias naturales, dotados de las más modernas infraestructuras. Y por si fuera poco están las famosas ONG de las cuales sólo una extrema minoría es autosubsistente.

La mayoría de las ONG dependen, como es sabido, de financiamientos externos y son, en primer lugar, agrupaciones profesionales que buscan por ese medio la percepción de ingresos para sus miembros que ya no pueden ser obtenidos mediante vía estatal. Que además las redes de las ONG contribuyan a la creación de nuevas formas de sociabilidad, demuestra la ambivalencia del proceso de acercamiento entre los propietarios del dinero y los del saber. Y la ambivalencia rige para ambos lados. Del mismo modo como el saber es empresarializado, tiene lugar cierta intelectualización del sector empresarial, aspecto que no deja de ser relevante, sobre todo si se considera que los sectores más incivilizados de la sociedad moderna han sido por lo general, el militar y el empresarial. Todo proceso que tienda a aportar mayores grados de civilidad a ambos sectores, debe ser considerado como un importante paso en la profundización de las relaciones democráticas. Lejos se está, por lo tanto, en este trabajo, de condenar puritanamente el “acercamiento” que hoy tiene lugar entre el dinero y el saber. Tampoco debe, por cierto, ser aplaudido “a priori”. Muchas son las deudas que los intelectuales tenemos con la vieja Universidad y no hay muchos motivos para alegrarse de su desaparición. Simplemente estoy tratando de procesar un dato histórico, computarlo y extraer de ahí algunas consecuencias que tiene que ver con los procesos políticos de nuestro tiempo. Pero así como se nos fue el “proletariado”, así como la burguesía de la modernidad se encuentra en disolución, así se nos está yendo la vieja Universidad, incluso sin que, los que somos ya veteranos profesores, nos demos cuenta. Pero quizás esos jóvenes académicos que de vez en cuando nos miran con curiosidad pasar en los corredores, piensan que nosotros (algunos todavía visten y se peinan —si es que pueden— como en los sesenta) los de antes, no somos más que, como dice el tango: “fantasma de un viejo pasado que no volverá”.

Richard Sennett avanzaba la tesis de que aquello que hoy está teniendo lugar en los procesos financieros es una “concentración sin centralización”. Quizás lo mismo se puede decir de los procesos intelectuales. Como nunca, la acumulación de saber, en todos los niveles, ha alcanzado la magnitud que hoy tiene. Pero al igual que lo que ocurre con las finanzas, dicha acumulación lejos de estar centralizada, aparece ante nuestros atónitos ojos, como algo extremadamente fraccionado. El fraccionamiento del poder parece ser proporcional al fraccionamiento del saber. Dentro de todas las desventajas que ahí se derivan, tratemos sin embargo, de rescatar algo positivo.

El fraccionamiento del saber ha hecho tabla rasa con toda tentativa para restaurar la idea del Saber Único. Así como la burguesía es una clase segmentada, al menos en dos fracciones, la local y la internacional, el saber también ha alcanzado la misma condición. Hoy podemos percibir que hay una interminable producción de saberes que se entrecruzan entre sí pero que rara vez se convierten en antagónicos. Y si mal no recordamos, ese Saber Único fue durante el período de la modernidad, la base sobre la cual fue sustentada la nefasta idea del Poder Único.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Sigmunt (1993), *Postmoderne Ethik*, Hamburger Edition, Londres.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Homo Academicus*, Les Éditions de Minuit, París.
- Duclos, Denis (1998), "Die Internationale der Hiperbourgeoisie", *Le Monde Diplomatique*, No. 5608, 14 de agosto, París.
- Hilferding, Rudolf (1974), *Das Finanzkapital*, Euro. verl. Anstl, Frankfurt.
- Mires, Fernando (1998), *El malestar en la barbarie*, Nueva Sociedad, Caracas.
- (1995), *El orden del caos*, Nueva Sociedad, Caracas.
- (1996), *La revolución que nadie soñó*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Sennett, Richard (1988), *The Corrosion of Character*, W.W. Norton, New York.
- (1977), *The Fall of Public Man*, Vintage Books, New York.
- Taylor, Charles (1991), *The Malaise of Modernity*, Anansi Press, Ontario.