



VOL: AÑO 10, NUMERO 27
FECHA: ENERO-ABRIL 1995
TEMA: ACTORES, CLASES Y MOVIMIENTOS SOCIALES I
TITULO: **¿El fin de qué modernidad?**
AUTOR: *Immanuel Wallerstein* [*]
TRADUCTOR: José Hernández Prado
SECCION: Artículos

RESUMEN:

Este artículo traza la historia simbiótica de una "modernidad de la tecnología" y otra "de la liberación", a través de la historia misma del moderno sistema mundial. Ambas modernidades han conformado la principal contradicción cultural de ese sistema, que no es otro que el del capitalismo histórico. Se trata de una contradicción que nunca ha sido tan aguda como lo es ahora y que ha conducido a una importante crisis moral e institucional de aquel sistema mundial.

ABSTRACT:

The End of What Modernity?

This article designs the symbiotic history of a "modernity of technology" and another "of liberation", through the history itself of the modern world system. Both modernities have given shape to the main cultural contradiction of that system, which is not another but the one of historical capitalism. It is about a contradiction which has never been so sharp as it is today and which has led us to an important crisis of that world system.

TEXTO

I

Cuando hice mis estudios universitarios a finales de los años cuarenta, aprendí acerca de las virtudes y los riesgos de ser moderno. Ahora, casi medio siglo después, se nos habla de las virtudes y los riesgos de ser posmodernos. ¿Qué le sucedió a modernidad?; ¿por qué ya no es más nuestra salvación y en lugar de ello se ha convertido en nuestro demonio?; ¿es idéntica la modernidad de la que hablábamos entonces a aquella a la que nos referimos ahora?; ¿de cuál modernidad estamos presenciando un final?

El Diccionario Oxford de la lengua inglesa (que es siempre una primera referencia a consultar en estos casos) nos dice que un significado de "moderno" es historiográfico y que es algo "...comúnmente aplicado (en oposición a antiguo y medieval) a ese tiempo que siguió a la Edad Media". El mismo diccionario cita a un autor que utiliza ya la palabra "moderno" en dicho sentido hacia 1585 y nos informa, además, que "moderno" significa también "perteneciente a, u originado en los tiempos o el período que corren", en cuyo caso "posmoderno" se transformaría en una paradoja (oxymoron) que supongo que habría que deconstruir.

Hace unos 50 años la palabra "moderno" tenía dos connotaciones claras. Una era positiva y esperanzadora. "Moderno" significaba la más avanzada tecnología. El término se situaba en el marco conceptual de la presumible infinitud del progreso tecnológico y, por ende, de las innovaciones constantes. Aquella modernidad era consecuentemente huidiza, porque lo que hoy era moderno, mañana era ya obsoleto. Y además era bastante material en su forma, porque tenía que ver con aviones, aire acondicionado, televisión, computadoras, etcétera. El atractivo de este tipo de modernidad no se ha agotado aún. Sin duda, puede que haya millones de niños de la nueva era que afirmen su rechazo a esta gesta eterna por la velocidad y por el control del ambiente como algo poco saludable y en verdad, infame. Pero también hay billones (y no millones) de personas en Asia y Africa; en Europa del este y en Latinoamérica; en los barrios bajos y ghettos de Europa occidental y de Norteamérica, que anhelan disfrutar por completo de este tipo de modernidad.

Pero asimismo había una segunda connotación primordial para el concepto de moderno: una que era más contestataria que afirmativa, y que podía caracterizarse como menos esperanzadora que militante (y también menos autocomplaciente), o como menos material que ideológica. Ser moderno significaba en este segundo sentido ser antimodieval, en una antinomia en la que el concepto de medieval encarnaba la estrechez de criterio, el dogmatismo y, sobre todo, las restricciones de la autoridad. Modernidad significaba Voltaire gritando "Ecrasez l'infame", o Milton en El paraíso perdido celebrando prácticamente a Lucifer. Significaba todas las revoluciones clásicas: la inglesa, la norteamericana, la francesa por supuesto, aunque también la rusa y la china. Y en los Estados Unidos, significaba la doctrina de la separación de la Iglesia y el Estado; las primeras Diez Enmiendas a la Constitución; la Proclamación de Emancipación; Clarence Darrow en el juicio Scopes; Brown vs. el Buró de Educación o Roe vs. Wade.

Esta modernidad era, brevemente, el presunto triunfo de la libertad humana contra las fuerzas del mal y de la ignorancia, en una trayectoria tan inevitablemente progresiva como la del avance tecnológico. Pero no era un triunfo de la humanidad sobre la naturaleza; era, más bien, un triunfo de la humanidad sobre sí misma, y sobre aquellos que tenían privilegios. Su camino no era uno de descubrimiento intelectual, sino uno de conflicto social. Esta modernidad no era la de la tecnología; la de Prometeo desencadenado; la de la riqueza sin límites. Era, en rigor, la modernidad de la liberación; la de la democracia sustancial (con una ley del pueblo en tanto que opuesta a la aristocrática; con esa ley del mejor); era la modernidad de la satisfacción de las necesidades humanas y también la de la moderación. Esa modernidad de la liberación no era pues una modernidad huidiza, sino eterna, porque una vez conseguida, no se la perdería nunca.

Las dos historias; los dos discursos; las dos gestas; las dos modernidades eran bastante diferentes y aun contrarias una a la otra. Ellas estaban, no obstante, histórica y profundamente entrelazadas una con otra, en modo tal que produjeron una gran confusión, efectos inciertos y mucha decepción y desilusión. Este par simbiótico ha conformado la contradicción cultural central de nuestro moderno sistema mundial, del sistema del capitalismo histórico; una contradicción que nunca ha sido tan aguda como lo es ahora, cuando nos ha llevado a una crisis moral e institucional.

Tracemos la historia de esta confusa simbiosis de las dos modernidades -la de la tecnología y la de la liberación- a través de la propia historia de nuestro moderno sistema mundial. Dividiré esa historia en tres partes: los 300 o 350 años que corren entre los orígenes del moderno sistema mundial de mediados del siglo XV hasta finales del siglo XVIII; el siglo XIX y casi todo el XX, o bien, para emplear dos fechas simbólicas, la era que transcurre de 1789 a 1968, y el período posterior a 1968.

El sistema mundial moderno nunca se ha acomodado a plenitud con la idea de modernidad, pero por razones distintas en cada uno de los tres períodos mencionados. Durante el primer período, sólo una parte del planeta (principalmente la mayoría de Europa y las dos Américas) conformaba ese sistema histórico, te la mayoría de Europa y las dos Américas) conformaba ese sistema histórico, que pudiéramos llamar una economía-mundo capitalista. Tal es una designación que puede emplearse legítimamente para el sistema en aquella era, primordialmente porque el sistema mostraba ya entonces los tres rasgos distintivos e porque el sistema mostraba ya entonces los tres rasgos distintivos de una economía-mundo capitalista: tenía un solo eje de división del trabajo dentro de sus fronteras, con una polarización entre las actividades económicas centrales y las periféricas; sus principales estructuras políticas, los Estados, ya estaban vinculados dentro del sistema y constreñidos por una estructura interestatal cuyos límites coincidían con los de aquel eje de división del trabajo; y quienes perseguían la incesante acumulación de capital habrían de prevalecer a mediano plazo sobre los que no la perseguían.

Sin embargo, la geocultura de esta economía-mundo capitalista no estaba aún firmemente establecida en el primer período. Ciertamente que tal era un período en el que no había normas geoculturales claras para las partes del mundo localizadas dentro de la economía-mundo capitalista. No había un consenso social, siquiera mínimo, acerca de asuntos tan fundamentales como si los Estados debían o no ser seculares, o a quién debía investirse con la posición moral de la soberanía; o bien, acerca de la legitimidad de la autonomía corporativa parcial de los intelectuales, o sobre la permisividad social al respecto de las múltiples religiones. Todas éstas nos parecen historias familiares de gente con poder y privilegios que buscaba contener a las fuerzas del progreso, en una situación en la que esa gente controlaba aún las principales instituciones políticas y sociales.

El punto fundamental a observar aquí es que, durante este largo período, aquellos que defendieron a la modernidad de la tecnología y aquellos que reivindicaban la modernidad de la liberación tendían a compartir los mismos enemigos políticos poderosos. Las dos modernidades parecían ponerse en fila, y pocos hubieran empleado un lenguaje que distinguiese entre ambas. Galileo, forzado a someterse a la Iglesia, si bien tuvo que murmurar (probablemente de manera apócrifa) Eppur si muove, puede ser apreciado como alguien que luchaba por el progreso tecnológico y por la liberación humana. Un modo de sintetizar el pensamiento de la Ilustración sería diciendo que ella consiste en la creencia en el carácter idéntico de la modernidad de la tecnología y la modernidad de la liberación.

Pero si hubo alguna contradicción cultural, ella radicaba en que la economía-mundo capitalista funcionaba económica y políticamente dentro de un marco que carecía de la geocultura indispensable para mantener y reforzar esa economía. El sistema completo estaba, pues, poco adaptado a sus propios impulsos dinámicos. Pudiera pensarse como descoordinado y en lucha contra sí mismo. El continuo dilema del sistema era entonces geocultural. Se requerían mayores ajustes para que la economía-mundo capitalista se desarrollase y expandiera en la forma en que se lo exigía su lógica interna.

II

Fue la Revolución Francesa la que forzó el asunto, no simplemente en Francia, sino en todo el moderno sistema mundial. La Revolución Francesa nunca fue un acontecimiento aislado. Más bien pudiera comprenderse como el ojo del huracán. Ella se vio delimitada (se vio precedida y sucedida) por la descolonización de las Américas: por las descolonizaciones de asentamientos en la Norteamérica británica, la América española y el Brasil, por la revolución de esclavos en Haití y por fallidos levantamientos de nativos

americanos como el de Túpac Amaru en Perú. La Revolución Francesa se vinculó con y estimuló también luchas de liberación de diversas clases y emergentes nacionalismos en toda Europa y sus alrededores -de Irlanda a Rusia y de España a Egipto-, e hizo ello no solamente al provocar en esos países ecos de simpatía hacia las doctrinas francesas revolucionarias, sino también al generar reacciones contra el imperialismo francés (es decir, napoleónico) que llegó a expresarse en nombre de las mismas doctrinas revolucionarias francesas.

Sobre todo, la Revolución Francesa hizo evidente por primera vez, en cierto modo, que la modernidad tecnológica y aquella libertaria no eran, después de todo, idénticas. Ciertamente, puede decirse que quienes buscaban primordialmente la modernidad de la tecnología, de pronto se asustaron ante el empuje de los partidarios de la modernidad de la liberación. Napoleón cayó derrotado en 1815 y hubo una "Restauración" en Francia. Los poderes europeos establecieron un Concierto de Naciones que, al menos en la opinión de algunos, se suponía que garantizaría un statu quo reaccionario. Pero en los hechos, ello probó ser imposible, y entre 1815 y 1848 cobraría forma una geocultura diseñada para promover a una modernidad tecnológica que, simultáneamente, contenía a la modernidad de la liberación.

Dada la relación simbiótica de las dos modernidades, no fue tarea fácil lograr la separación parcial de ambas. Sin embargo, dicha separación se completó para que pudiera crearse así una base geocultural duradera, capaz de legitimar las operaciones de la economía-mundo capitalista. Esa base fue exitosa por lo menos durante 150 años aproximadamente, y la clave de su operación fue la elaboración de la ideología del liberalismo, así como la aceptación de éste como ideología emblemática de la economía-mundo capitalista.

En sí mismas, las ideologías fueron una innovación surgida de la nueva situación cultural que se generó con la Revolución Francesa. [1] Lo que descubrieron aquellos que pensaron en 1815 que reestablecían el orden y la tradición fue que, de hecho, era ya demasiado tarde: había tenido lugar una transformación profunda e históricamente irreversible en las mentalidades. Dos ideas radicalmente nuevas eran ahora aceptadas ampliamente y eran también casi evidentes por sí mismas. La primera, que el cambio político era un fenómeno normal, más que uno excepcional, y la segunda, que la soberanía radicaba en aquella entidad llamada "el pueblo".

Pero ambos conceptos eran explosivos. Desde luego que la Santa Alianza las rechazó totalmente, aunque el gobierno británico Tory, que era el del nuevo poder hegemónico en el sistema mundial, fue mucho más ambiguo, como también lo fue la monarquía de la Restauración de Luis XVIII en Francia. Conservadores por instinto, pero inteligentes en el ejercicio del poder, ambos gobiernos fueron deliberadamente ambiguos porque estaban conscientes de la fuerza del tifón de la opinión pública, y se decidieron a ser flexibles en lugar de arriesgar una ruptura con él.

Así surgieron ciertas ideologías que con toda claridad fueron las estrategias políticas a largo plazo diseñadas para enfrentar a las nuevas creencias en el contexto de una normalidad de los cambios políticos y de una soberanía moral del pueblo. Aparecieron tres ideologías principales. La primera era el conservadurismo, la ideología de los más consternados por las nuevas ideas y de los que pensaban que éstas estaban moralmente equivocadas, es decir, la ideología de quienes rechazaban a la modernidad por nefasta.

El liberalismo se levantó en cambio como respuesta al conservadurismo, y como la doctrina de los defensores de la modernidad que buscaban conseguir su pleno florecimiento de manera metódica, con un mínimo de disrupciones agudas y un máximo

de manipulación controlada. Por ejemplo, la Suprema Corte de los Estados Unidos en 1954, cuando declaró ilegal la segregación racial y asumió que los cambios debían ocurrir "a una velocidad calculada", lo que como sabemos significa "no demasiado rápido, pero tampoco demasiado despacio". Los liberales estaban totalmente comprometidos con la modernidad tecnológica, pero también bastante desasosegados por la modernidad de la liberación. Ellos pensaban que la liberación de los especialistas era una idea espléndida, pero que aquélla de la gente ordinaria, en cambio, representaba peligros.

La tercera gran ideología del siglo XIX, el socialismo, surgió hasta el final. Al igual que los liberales, los socialistas aceptaban la inevitabilidad y deseabilidad del progreso, pero a diferencia de ellos, sospechaban de las reformas verticales. Estaban impacientes por los beneficios completos de la modernidad: aquélla de la tecnología, por supuesto, pero sobre todo, por los de la modernidad libertaria, y adivinaban, con toda razón, que el "liberalismo" de los liberales era muy limitado en sus alcances de aplicación y en cuanto al número de personas sobre las que se buscaba aplicar.

Al interior de la emergente triada ideológica, los liberales se situaron a sí mismos en el centro político. Mientras que buscaban desplazar al Estado, y en particular al Estado monárquico de muchas áreas de la toma de decisiones, siempre insistieron, igualmente, en situar al Estado en el centro de un reformismo racional. En Gran Bretaña, por ejemplo, la abrogación de las Leyes Cerealeras fue sin lugar a dudas la culminación de un largo esfuerzo por remover al Estado del asunto de la protección de los mercados internos frente a la competencia extranjera. Pero en esa misma década, el mismo Parlamento aprobaría las Leyes Fabriles, que fueron el comienzo (y no el final) de un largo esfuerzo por introducir a aquel Estado en el asunto de la regulación de las condiciones de trabajo y empleo.

Lejos de ser una doctrina en esencia antiestatal, el liberalismo se convirtió en la justificación central del fortalecimiento de la eficacia de la maquinaria estatal. [2] Tal cosa sucedió así porque los liberales vieron al Estado como pieza fundamental para conseguir sus objetivos centrales: favorecer a la modernidad de la tecnología, al mismo tiempo que se apaciguaba sensatamente a las "clases peligrosas". De ahí que los liberales esperaran contener las precipitadas implicaciones del concepto de soberanía del pueblo derivadas de la modernidad de la liberación.

En las zonas centrales de la economía-mundo capitalista decimonónica, la ideología liberal se expresó a sí misma mediante tres objetivos políticos principales: el sufragio, el Estado de bienestar y la identidad nacional. Los liberales esperaban que la combinación de esos tres objetivos pudiera tranquilizar a las "clases peligrosas" y garantizara la vigencia, por lo menos, de la modernidad de la tecnología.

El debate acerca del sufragio fue continuo a todo lo largo del siglo XIX y aun más allá. En la práctica, ocurrió una constante curva ascendente de expansión de la elegibilidad para votar, de la siguiente manera en la mayoría de los sitios: primero, para los pequeños propietarios; luego para los individuos hombres sin propiedad; luego, para los hombres jóvenes y finalmente para las mujeres. La apuesta liberal fue al hecho de que las personas anteriormente excluidas del voto, una vez que lo recibieran, aceptarían la idea de que él significaba la plena satisfacción de sus reclamos sobre derechos políticos, y que, por tanto, abandonarían otras ideas más radicales sobre su participación efectiva en la toma colectiva de decisiones.

El debate sobre el Estado de bienestar, que era en realidad un debate acerca de la redistribución de la plusvalía, fue también uno permanente que mostró igualmente una constante curva ascendente de concesiones, por lo menos hasta la década de los

ochenta del presente siglo, cuando comenzó a decaer por primera vez. Aquello que implicaba esencialmente el Estado de bienestar era un salario social, en donde una porción (creciente) del ingreso de los trabajadores asalariados no provenía directamente del paquete de sueldos de los empleadores, sino que lo hacía de las agencias gubernamentales. Ese sistema desvinculaba parcialmente al ingreso del empleo, permitía una ligera nivelación de salarios a través de grados de habilidad y rentas salariales, y trasladaba parte de las negociaciones entre capital y trabajo a la arena política en la que, gracias al sufragio, los trabajadores tenían un poco más de influencia. El Estado de bienestar, sin embargo, hizo menos por los trabajadores situados en lo más bajo de la escala salarial que por los trabajadores ubicados a la mitad de ella, trabajadores cuya cantidad iba creciendo y cuya importancia política se convirtió en un fuerte apuntalamiento de los gobiernos centristas comprometidos con un activo reforzamiento de la ideología liberal.

Ni el sufragio, ni el Estado de bienestar ni los dos juntos hubieran sido suficientes para domesticar a las clases peligrosas sin la intervención de una tercera variable crucial, capaz de conjurar el que esas clases inspeccionaran demasiado bien el monto de las concesiones hechas en materia de sufragio y de Estado de bienestar. Esa tercera variable fue la creación de la identidad nacional. En 1845, Benjamín Disraeli, Conde de Beaconsfield, futuro Primer Ministro "conservador ilustrado" de la Gran Bretaña, publicó una novela intitulada *Sybil, or the Two Nations*. En el "Anuncio" de la novela, Disraeli señalaba que su tema era "la condición de la gente", algo aparentemente tan terrible en ese año que, para no verse acusado de exageración por parte de sus lectores, creía de "absoluta necesidad suprimir mucho que (era) genuino". Se trataba de una novela que incorporaba en su trama al entonces poderoso movimiento Cartista y que hablaba de las "dos naciones de Inglaterra, la Rica y la Pobre", las cuales sugería Disraeli que surgían de dos grupos étnicos: los normandos y los sajones (Disraeli, 1927).

En las páginas de su conclusión, Disraeli hablaba abiertamente de la limitada relevancia de la reforma política formal, es decir, del liberalismo clásico, para todo el "pueblo". Su texto dice:

La historia escrita de nuestro país en los últimos diez reinados ha sido un simple fantasma, que ha brindado al origen y consecuencias de las transacciones públicas un carácter y un color diferentes en cada aspecto a su forma y tinte naturales. En este portentoso misterio, todas las cosas y pensamientos han asumido un aspecto y un título contrarios a su verdadera cualidad y estilo: la Oligarquía fue llamada Libertad; un sacerdocio exclusivo fue bautizado como Iglesia Nacional; la soberanía se convirtió en el título de algo que no tiene dominios, y al poder absoluto lo han ejercido quienes se profesan a sí mismos como servidores del Pueblo. En la egoísta lucha de facciones, dos grandes entidades fueron suprimidas de la historia de Inglaterra: la Monarquía y la Multitud. Al tiempo que el poder de la Corona disminuía, los privilegios del Pueblo desaparecieron, hasta que finalmente el cetro fue convertido en un simple espectáculo y el súbdito degeneró de nuevo en siervo.

Pero el Tiempo que trae todas las cosas, ha colocado también en la mente de Inglaterra la sospecha de que los ídolos que tanto ha adorado, y los oráculos que tanto la han engañado, no son verdaderos. En este país se eleva el murmullo de que la Lealtad no es simple una frase y la Fe una mera ilusión, y de que la Libertad Popular es algo más amplio y sustancial que el ejercicio profano de los derechos sagrados de la soberanía, por parte de las clases políticas (1927:641).

Si Gran Bretaña y Francia y, en verdad, todos los países fueran "dos naciones", los Ricos y los Pobres, la solución de Disraeli los haría con claridad una sola nación en sentimiento,

lealtad y abnegación propia. Esa "unidad" es lo que llamamos identidad nacional. El gran programa del liberalismo no era hacer de las naciones Estados, sino crear naciones a partir de los Estados, lo que significa que la estrategia fue tomar a quienes se ubicaban en las fronteras de un Estado -inicialmente los "súbditos" de un rey soberano, y después un "pueblo" soberano- y transformarlos en "ciudadanos" que se identificaran con el suyo propio.

En la práctica, ello se completó con la ayuda de varios requisitos institucionales. El primero consistía en establecer definiciones legales nítidas para llegar a ser un miembro del Estado. Las reglas variaban, pero siempre tendieron a excluir (con mayor o menor rigor) nuevos arribos a ese Estado (los "migrantes"), al tiempo que incluían usualmente a quienes se consideraba residentes "normales". La unidad de este último grupo se reforzó habitualmente con el movimiento hacia la uniformidad lingüística: un único lenguaje dentro del Estado, y algo a menudo muy importante, uno diferente del de los Estados vecinos. Ello se logró mediante la exigencia de que todas las actividades estatales se llevaran en el mismo idioma, y con una defensa de la actividad académica que unificaba la lengua (e.g., las academias nacionales que ejercieron un control sobre los diccionarios), así como con una coacción sobre las minorías lingüísticas para que adoptaran la lengua nacional.

Las grandes instituciones unificadoras del pueblo fueron el sistema educativo y las fuerzas armadas. Por lo menos en cada país central, la educación elemental se hizo obligatoria y en muchas naciones, también el adiestramiento militar. Las escuelas y los ejércitos enseñaban una misma lengua, deberes cívicos y lealtad nacionalista. Al cabo de un siglo, los Estados que habían sido antes dos "naciones" -los Ricos y los Pobres, los normandos y los sajones- se convirtieron en una nación que se percataba de sí misma; en el caso que nos ocupa, aquella inglesa.

Pero uno no debiera perder de vista un último elemento crucial en la tarea de crear una identidad nacional: el racismo, que unifica a la raza considerada superior. El racismo unifica a aquella raza dentro del Estado a expensas de algunas minorías excluidas por completo o en parte de sus derechos ciudadanos, y unifica a la "nación" del Estado-nación vis-à-vis del resto mundo; no sólo respecto de los vecinos, sino, sobre todo, vis-à-vis de las zonas periféricas. En el siglo XIX, los Estados del centro se hicieron Naciones-Estado concomitantes a los emergentes Estados imperiales, que establecieron colonias en el nombre de una "misión civilizatoria".

El paquete liberal del sufragio, el Estado de bienestar y la identidad nacional que se ofreció principalmente a las clases peligrosas de los Estados centrales, fue la esperanza de unas reformas graduales pero constantes que prometían los políticos liberales y los tecnócratas, y que significaban finalmente un mejoramiento y una nivelación de las recompensas: una desaparición de las "dos naciones" de Disraeli. Por supuesto que esa esperanza se ofrecía directamente y también a través de modos más sutiles. Se la ofreció, por ejemplo, en la forma de una teoría de la historia que señalaba como inevitable ese mejoramiento de las condiciones de vida, bajo el título del insuprimible camino hacia la libertad humana. Tal fue la llamada interpretación Whig de la historia. Sin embargo, la lucha político-cultural atestiguada entre los siglos XVI y XVIII por sus propios contemporáneos; la doble lucha por la modernidad de la tecnología y la modernidad de la liberación se redefinió retrospectiva y definitivamente en el siglo XIX como una lucha única, centrada en el héroe social del individuo. Ese era el corazón de la interpretación Whig de la historia, que como interpretación retrospectiva era en parte -de hecho en su mayor parte- la del proceso de imposición de una geocultura dominante en la economía-mundo capitalista del siglo XIX.

De ahí que precisamente en el momento histórico en que, a los ojos de los estratos dominantes, las dos modernidades se hicieran más divergentes que nunca e inclusive entrarán en conflicto entre sí, la ideología oficial (la geocultura dominante) las proclamara idénticas. Esos estratos dominantes emprendieron así una gran campaña educativa (por medio del sistema escolar y las fuerzas armadas) para persuadir a sus respectivas clases peligrosas de esa identidad de objetos. El intento fue por convencer a las clases de que acallasen sus demandas por una modernidad de la liberación y de que invirtieran mejor sus energías en la modernidad tecnológica.

De eso se trató, a nivel ideológico, la lucha de clases en el siglo XIX. Y en la medida en que los movimientos socialistas y de trabajadores aceptaron la centralidad y aun la primacía de la modernidad de la tecnología, perdieron aquella lucha. Esos movimientos intercambiaron su lealtad a los Estados por concesiones muy modestas (aunque reales) en la consecución de la modernidad de la liberación. Y para el tiempo en que estalló la Primera Guerra Mundial, se había perdido todo sentido de la primacía de la lucha por la modernidad libertaria, al tiempo que los trabajadores de cada nación europea se agrupaban en torno a su sagrada bandera y al honor nacional.

La Primera Guerra Mundial marcó el triunfo de la ideología liberal en el núcleo europeo y norteamericano del sistema mundial. Pero también señaló el punto en el que la división política entre centro y periferia se hizo evidente. Apenas habían terminado los poderes europeos con su conquista final del mundo en el último tercio del siglo XIX, cuando se inició el retroceso de Occidente.

A través del este y el sur de Asia y del Medio Oriente (con posteriores prolongaciones en África, y con resonancias en la formalmente independiente América Latina), comenzaron a surgir movimientos de liberación nacional -de modalidades múltiples y con diversos grados de éxito-. En el período que va de 1900 a 1917, hubo revoluciones y formas variadas de levantamientos nacionalistas en México y China, Irlanda e India, los Balcanes y Turquía y en Afganistán, Persia y el mundo árabe. Nuevas "clases peligrosas" alzaron su cabeza y ondearon las banderas de la modernidad de la liberación. No es que se opusieran a la modernidad de la tecnología, pero sí que pensaban que sus esperanzas en esa modernidad estaban en función de conseguir primero una liberación.

Los años 1914 a 1945 se caracterizaron por una prolongada lucha en el centro, principalmente entre Alemania y los Estados Unidos, en pos de la hegemonía del sistema mundial; una lucha donde, como sabemos, triunfaron los Estados Unidos. Por los mismos años y después, ocurrió un período conflictivo aún más fundamental entre el Norte y el Sur. De nuevo los estratos dominantes (ubicados en el Norte) trataron de persuadir a las nuevas clases peligrosas de la identidad de las dos modernidades. Woodrow Wilson ofrecía la autodeterminación de las naciones y los presidentes Roosevelt, Truman y Kennedy, el desarrollo económico de los países subdesarrollados, equivalentes estructurales a escala mundial de lo que habían sido dos, equivalentes estructurales a escala mundial de lo que habían sido el sufragio universal y el Estado de bienestar, a nivel nacional, en la zona del centro.

Ciertamente, las concesiones fueron modestas. Los estratos dominantes también ofrecían "identidad" bajo la forma de una unidad del mundo libre contra el mundo comunista. Pero esa forma de identidad fue saludada con enormes suspicacias por el denominado Tercer Mundo (es decir, las zonas periféricas y semiperiféricas del sistema mundial menos las del llamado bloque soviético). De hecho el Tercer Mundo consideró al supuesto Segundo Mundo como parte de su región y por lo tanto, objetivamente hablando, como del mismo bando. Pero enfrentado a las realidades del poder estadounidense, combinado con el simbólico (en verdad simbólico en su mayor parte) papel opositor de la URSS, el Tercer

Mundo optó en general por la no alineación, lo que significaba que nunca se "identificaría" con la zona central de la misma forma que las clases trabajadoras de ese centro se habían identificado antes con los estratos dominantes en un nacionalismo y racismo compartidos. La geocultura liberal trabajó menos bien a escala mundial en el siglo XX, que a escala nacional en las zonas del centro durante el siglo XIX.

Sin embargo, el liberalismo aún no estaba acorralado. El liberalismo wilsoniano fue capaz de seducir y domar al leninismo socialista, de manera semejante a como el liberalismo europeo domesticó y sedujo a la socialdemocracia decimonónica. [3] El programa leninista no devino revolución mundial, sino construcción antiimperialista y socialista que, vista de cerca, resultaba ser una simple variante retórica de los conceptos wilsoniano y rooseveltiano de autodeterminación de los pueblos y de desarrollo económico de los países subdesarrollados. En la realidad leninista, la modernidad tecnológica adquirió nuevamente prioridad sobre la modernidad libertaria. Y justo como los liberales dominantes, los presuntos opositores leninistas adujeron que las dos modernidades eran de hecho una sola. Con la ayuda de los leninistas, los liberales del Norte comenzaron a hacer progresos en la persuasión de los movimientos de liberación nacional del Sur acerca de la identidad de ambas modernidades.

III

Hace 25 años, en 1968, la conveniente confusión conceptual entre las dos modernidades aludidas fue sonora y vigorosamente cuestionada por una revolución mundial que asumió primordialmente la forma (aunque no en modo exclusivo) de revueltas estudiantiles. En los Estados Unidos y en Francia; en Checoslovaquia y en China; en México y en Túnez; en Alemania y en Japón hubo insurrecciones (y a veces muertes) que, si bien tuvieron diferencias locales, compartieron esencialmente los mismos temas fundamentales: la modernidad de la liberación lo es todo y no se ha conseguido aún; la modernidad de la tecnología es una engañosa trampa; no es posible confiar en los liberales de cualquier clase -liberales liberales, liberales conservadores y, sobre todo, liberales socialistas (es decir, de la Vieja Izquierda)- y, de hecho, ellos son el primer obstáculo para la auténtica liberación. [4]

Yo mismo me vi atrapado en el centro de la luchas norteamericanas, aquel de la Universidad Columbia, [5] y guardo dos recuerdos aplastantes de dicha "revolución". El primero es el sentido de júbilo genuino de los estudiantes en los edificios universitarios, cuando descubrieron a través de su práctica de liberación colectiva que experimentaban un proceso de liberación personal. El segundo es el profundo temor que la liberación de ese sentimiento de libertad produjo en la mayoría del profesorado y la administración de la universidad y, muy especialmente, entre quienes se consideraban a sí mismos como apóstoles del liberalismo y la modernidad, y que vieron en el arrebató estudiantil un rechazo irracional a los beneficios evidentes de la modernidad de la tecnología.

La revolución mundial de 1968 se inflamó y extinguió o, más bien, fue reprimida rápidamente. Para 1970 había terminado en casi todas partes. Sin embargo, tuvo un profundo impacto en la geocultura. Y es que 1968 hizo tambalearse la dominación de la ideología liberal en esa geocultura del sistema mundial. De ahí que reabriera las cuestiones que el triunfo del liberalismo en el siglo XIX había clausurado o relegado a la marginalidad del debate público. Tanto la derecha como la izquierda mundiales se alejaron otra vez del centro liberal. El llamado neoconservadurismo se mostró en muchos sentidos como la resurrección del viejo conservadurismo de la primera mitad del siglo XIX, y la nueva izquierda fue asimismo similar a la resurrección del radicalismo de principios del siglo XIX, que permítanme recordarlo, encontró en ese tiempo su símbolo en el término "democracia", que posteriormente fue expropiado por los ideólogos del centro.

El liberalismo no desapareció en 1968 y no obstante ello, perdió su rol como ideología definitoria de la geocultura. La década de los setenta vio cómo el espectro ideológico retornaba a esa verdadera triada, desbaratando la confusión de las tres ideologías ocurrida cuando éstas se habían convertido simplemente, de facto, en tres variantes del liberalismo, digamos entre 1850 y los años sesenta del presente siglo. El debate pareció regresar algo así como 150 años, sólo que en un mundo que había cambiado en dos sentidos: la modernidad de la tecnología había transformado la estructura social mundial en forma tal que amenazaba con desestabilizar los apuntalamientos de la economía-mundo capitalista, y la historia ideológica del sistema mundial era ahora cierta memoria que afectaba la capacidad habitual de los estratos dominantes para mantener la estabilidad política de ese sistema.

Veamos primero al segundo cambio mencionado. Puede que algunos de ustedes se sorprendan por el hecho de que ponga tanto énfasis en 1968 como momento decisivo. Acaso se preguntarán si 1989, el año símbolo del colapso de los comunismos, no es una fecha más significativa en la historia del moderno sistema mundial. ¿No representa 1989, de hecho, el colapso del reto socialista al capitalismo, y por lo tanto, el logro del objetivo final de la ideología liberal, la doma de las clases peligrosas, la aceptación universal de las virtudes de la modernidad de la tecnología? Bueno, no; cabalmente no. Lo que quiero decir es que 1989 fue la continuación de 1968 y que 1989 no marcó el triunfo del liberalismo y por ende la permanencia del capitalismo, sino todo lo contrario: marcó el colapso del liberalismo y una enorme derrota política de quienes sostenían la economía-mundo capitalista.

Algo que sucedió económicamente hablando en las décadas de los setenta y los ochenta fue que, como resultado de una contracción Kondratieff fase B, o bien de un estancamiento de la economía-mundo, los presupuestos estatales se vieron severamente reducidos en casi todas partes y los efectos negativos sobre el bienestar fueron particularmente dolorosos en las regiones periféricas y semiperiféricas de la economía-mundo. Ello no es válido para una extensa zona del oriente asiático durante los años ochenta, pero en esta clase de contracciones siempre hay una región relativamente pequeña que se beneficia, justamente, de la contracción generalizada, y el crecimiento del oriente de Asia en esos años no refuta en modo alguno este patrón general.

Por supuesto que semejantes contracciones han ocurrido reiteradamente en la historia del moderno sistema mundial. Sin embargo, las consecuencias políticas del más reciente Kondratieff fase B, fueron más severas que las de ningún otro, precisamente porque la previa fase A, de 1945 a 1970, se caracterizó aparentemente por el triunfo político en todo el mundo de los movimientos de liberación nacional y otros movimientos antisistémicos. En otras palabras, justamente porque el liberalismo pareció desplegarse tan eficazmente a escala mundial entre 1945 y 1970 ("autodeterminación" más "desarrollo económico"), la recaída de los setenta y ochenta fue más dura aún. La esperanza se vio traicionada y las ilusiones sacudidas, en particular, aunque no solamente, en las zonas periféricas y semiperiféricas. Los slogans de 1968 parecieron a todo mundo mucho muy plausibles y el reformismo racional (a fortiori, si era el caso de que estuviese revestido de cierta retórica "revolucionaria") mostrose como una amarga decepción.

País tras país del llamado Tercer Mundo contemplaron a su populacho volverse en contra de los movimientos de la Vieja Izquierda y alegar fraude. Es factible que esos populachos no estuvieran muy seguros acerca de qué sustituir -un motín aquí, un fundamentalismo religioso allá, un movimiento antipolítica en tercer término-, pero de lo que sí estaban seguros era de que el pseudoradicalismo de la Vieja Izquierda representaba, de hecho, un liberalismo falso, que sólo funcionaba para una pequeña élite. De una u otra forma los

populachos de esos países intentaron derrocar a aquellas élites. Habían perdido la fe en sus Estados en tanto que agentes de la modernidad de la liberación y seamos claros: no perdieron su deseo de liberación; solamente su fe en las viejas estrategias para conseguirla.

El colapso de los comunismos entre 1989 y 1991 fue sencillamente el último de una larga serie de colapsos; fue el descubrimiento de que incluso la retórica más radical no era en modo alguno garante de la modernidad de la liberación y, probablemente, era una pobre garantía de la modernidad tecnológica. [6] Por supuesto que en su desesperación y por sólo un momento, aquellos populachos adoptaron los slogans de la revitalizada derecha mundial; la mitología del "libre mercado" (de una especie tal, hay que decirlo, como no se la encuentra en los Estados Unidos o en Europa occidental), pero ello sólo fue un espejismo pasajero. Hoy presenciamos un giro político en Lituania, Polonia, Hungría y otras partes.

También es verdad, sin embargo, que ni en Europa del este ni en otros sitios del mundo es probable que la gente vuelva a creer de nuevo en la versión leninista de las promesas del reformismo racional (bajo el apelativo de revolución socialista), lo que desde luego es un desastre para ese mundo capitalista, porque la creencia en el leninismo sirvió por lo menos durante 50 años como principal fuerza coactiva sobre las clases peligrosas del sistema mundial. El leninismo fue en la práctica una influencia muy conservadora sobre aquellas clases, al predicar el triunfo inevitable del pueblo (y por lo tanto, implícitamente, su paciencia). Los estratos dominantes del moderno sistema mundial han perdido ahora la capa protectora que significaba el leninismo. [7] En la actualidad, las clases peligrosas pudieran hacerse otra vez realmente peligrosas. Desde el punto de vista político, el sistema mundial se ha hecho más inestable.

Y justo al mismo tiempo, los fundamentos socioeconómicos del sistema mundial se han debilitado seriamente. Permítaseme mencionar cuatro tendencias que no agotan la lista de transformaciones estructurales. En primer lugar, ocurre un grave agotamiento del fondo mundial de trabajo barato adquirible. Desde hace cuatro siglos hasta ahora, los trabajadores asalariados urbanos habían logrado emplear repetidamente su poder de negociación para quedarse con una parte de la plusvalía generada por su trabajo, y los capitalistas habían podido enfrentar, a pesar de todo, los efectos negativos de ese poder sobre la tasa de beneficios a través de la expansión, también continua, del fondo de trabajo y, por lo tanto, de la incorporación al mercado de trabajo asalariado de nuevos grupos de trabajadores anteriormente no asalariados que se hallaban dispuestos, en principio, a aceptar salarios muy bajos. Pero la expansión geográfica definitiva de la economía-mundo capitalista durante el siglo XIX, que terminó por incluir a todo el planeta, forzó a una aceleración del proceso de desruralización de la fuerza de trabajo mundial; un proceso que se encuentra ya muy avanzado y que puede concluir esencialmente en un futuro cercano (Kasaba y Tabak, 1994). Ello significa, inevitablemente, un agudo incremento de los costos del trabajo en todo el mundo, como porcentaje del costo total de la producción mundial.

Un segundo problema estructural es la presión sobre los estratos medios, que han sido correctamente concebidos como pilar político del sistema mundial existente. Pero sus demandas, tanto frente a los empleadores como ante los Estados, se han expandido constantemente, y el costo mundial de sostenerlos a niveles per personam cada vez más altos, como un estrato en permanente expansión, se ha convertido en algo muy difícil de soportar para las empresas y los tesoros estatales. Esto es lo que está detrás de los múltiples intentos de la década pasada por revertir el Estado de bienestar. Pero una de dos: o esos costos no se revierten, en cuyo caso tanto los Estados como las empresas estarán en graves problemas y en bancarrota frecuente, o logran revertirse en efecto y en

esa circunstancia ocurrirá un significativo descontento entre los estratos que justamente le han brindado su soporte más fuerte al actual sistema mundial.

Un tercer problema estructural es el desastre ecológico, que coloca al sistema mundial en un agudo problema económico. La acumulación de capital se ha basado durante cinco siglos en la capacidad de las empresas para exteriorizar sus costos. Ello ha significado, esencialmente, la sobreutilización de los recursos del mundo a un gran costo colectivo, pero virtualmente a ningún costo para las empresas. Pero hasta cierto punto, los recursos se han agotado y la toxicidad negativa alcanza niveles con los que ya no es posible continuar. Ahora hallamos indispensable invertir fuertemente en limpieza y tendremos que limitar nuestros usos para no repetir el problema. Pero igualmente es cierto, como lo vociferan las empresas, que esas acciones disminuirán la tasa global de beneficios.

Por último, la brecha demográfica que dobla a la económica entre el Norte y el Sur se acentúa cada vez más en lugar de disminuir, lo que produce una presión increíblemente fuerte sobre el movimiento migratorio del Sur hacia el Norte y genera, en cambio, una reacción política antiliberal igualmente fuerte en el Norte. Es fácil predecir lo que va a ocurrir. A pesar de las barreras crecientes, la inmigración se incrementará por todos lados, al igual que lo harán los movimientos de indocumentados, y los balances demográficos internos de los Estados del Norte se modificarán radicalmente. Es de esperarse una agudización de los conflictos sociales.

Así pues, por ahora y en los próximos 40 o 50 años, el sistema mundial se encontrará a sí mismo en una grave crisis moral e institucional. Y ya de vuelta a nuestro discurso inicial sobre las dos modernidades, lo que sucede es que hay por lo menos una tensión clara y evidente entre las modernidades de la tecnología y de la liberación. Entre 1500 y 1800 ambas modernidades parecieron coordinarse bien. Entre 1789 y 1968 su conflicto latente se mantuvo a raya con el exitoso intento de la ideología liberal abocado a simular que las dos modernidades eran idénticas. Pero desde 1968 todo el asunto se descaró, y ambas modernidades están ahora en lucha abierta una contra otra.

Existen dos signos culturales principales de este reconocimiento del conflicto entre las dos modernidades. Uno es la "nueva ciencia", la ciencia de la complejidad. Repentinamente, en los últimos diez años, un gran número de científicos de la física y de las matemáticas se han lanzado en contra la ideología newtoniana, baconiana y cartesiana que, por lo menos durante los últimos 500 años, reclamaba ser la única expresión científica plausible. Con el triunfo de la ideología liberal en el siglo XIX, la ciencia newtoniana se consagró como verdad universal.

Los nuevos científicos han impugnado no tanto la validez de la ciencia newtoniana, como su universalidad. Aducen esencialmente que las leyes de la ciencia newtoniana se aplican sólo a casos especiales y limitados de la realidad, y que para entender de manera científica la realidad en su conjunto, es preciso expandir ampliamente nuestros marcos de referencia y nuestras herramientas de análisis. De ahí que ahora escuchemos ese nuevo ruido de fondo del caos y las bifurcaciones; de la lógica borrosa, los fractales y fundamentalmente, sobre todo, de la flecha del tiempo. El mundo natural y todos sus fenómenos se han historizado. [8] La nueva ciencia se distingue por no ser lineal, pero la modernidad de la tecnología se erigió sobre el pilar de la linealidad; de ahí que aquella nueva ciencia plantee las cuestiones más fundamentales que quepa imaginar en torno a la modernidad tecnológica, al menos en la forma en que se la ha expuesto de un modo clásico.

El otro signo cultural del reconocimiento de un conflicto entre las dos modernidades es el movimiento, vigente sobre todo en las humanidades y las ciencias sociales, de la

"posmodernidad". Espero haber dejado en claro que esa posmodernidad no es en absoluto posmoderna. Más bien es un modo de rechazar la modernidad de la tecnología, en nombre de la modernidad de la liberación, y si se la ha planteado de esa manera tan bizarra, es porque los propios posmodernistas buscan romper con el tipo de lenguaje que la ideología liberal imprimió a nuestro discurso.

Como concepto explicativo, la posmodernidad es confusa, pero como doctrina anunciatoria es profética, sin duda, porque realmente vamos en dirección de constituir otro gran sistema histórico. El moderno sistema mundial está llegando a su fin. Se requerirán, empero, otros 50 años de crisis terminal cuando menos, es decir, de "caos", antes de que veamos emerger un nuevo orden social.

Nuestra tarea por ahora y en los próximos 50 años es una utopística. Es la tarea de imaginar y de bregar en la creación de ese orden social nuevo, porque ciertamente nada asegura que del fin de un inequitativo sistema mundial emergerá uno mejor. Hoy necesitamos definir las instituciones concretas por medio de las cuales la liberación pueda expresarse finalmente. Hemos vivido a través de su expresión simulada en el sistema mundial existente, en el que la ideología liberal intentó convencernos de una realidad contra la que de hecho peleaban los liberales: la realidad de una creciente igualdad y democracia. Y hemos vivido a través de la desilusión de los fallidos movimientos antisistémicos, que en sí mismos fueron más parte del problema que de su solución.

Debiéramos comprometernos en un inmenso "multílogo" mundial, porque las soluciones de ningún modo son evidentes, y los que buscan continuar el presente bajo modalidades distintas son muy poderosos. ¿El fin de qué modernidad? Digamos que el de la falsa modernidad... Y el principio, por vez primera, de una verdadera modernidad de la liberación.

CITAS:

[*] Profesor de Sociología de la Universidad de Binghamton, NY. Versión castellana de José Hernández Prado, Profesor-investigador, del Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco, quien agradece al profesor Wallerstein las minuciosas observaciones que hizo de su puño y letra a la presente traducción, recibidas a través del Dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas.

[1] Véase una argumentación más detallada de esto en mi texto "The French Revolution as a World-Historical Event" (1991:7-22).

[2] Este razonamiento se elabora en mi texto "Liberalism and the Legitimation of Nation-States: A Historical Interpretation" (1992:22-33).

[3] Véase mi texto "The Concept of National Development, 1917-1989", en Marks y Diamond, 1992:79-89.

[4] Para un análisis completo de la revolución mundial de 1968, véase mi texto "1968: revolución en el sistema-mundo" (1989:229-249).

[5] Para un excelente recuento de esta lucha, véase Avorn, 1968.

[6] Para un análisis paso por paso de cómo 1989 derivó de 1968, véase Arrighi, et al., 1992: 221-242.

[7] Ver mi explicación más amplia de este punto en "El derrumbe del liberalismo" (1994: 137-154).

[8] Sobre las implicaciones de esto para el análisis social, véase el número especial de Review, "The 'New Science' and the Historical Social Sciences" (1992).

BIBLIOGRAFIA:

Arrighi, G., Hopkins, T. K. y Wallerstein, I. (1993), "1989, La continuación de 1968", en Realidad Económica, números 114-115, 16 de febrero a 15 de mayo, pp. 99-119.

Avorn, J. L., et al. (1968), Up Against the Ivy Wall: A History of the Columbia Crisis. Atheneum, Nueva York.

Disraeli, B. (1927), Sybil, or the Two Nations. John Lane, The Bodley Head, Londres.

Kasaba, R. y Tabak, F. (1994), "The Restructuring of World Agriculture, 1873-1990", en McMichael, P., ed., Food and Agricultural Systems in the World-Economy. Greenwood Press, Westport, CT.

Marks, G. y Diamond, L., editores (1992), Reexamining Democracy. Sage, Newbury Park.

Review (1992), "The 'New Science' and the Historical Social Sciences". Vol. XV, núm. 1, Invierno.

Wallerstein, I. (1989), "1968: revolución en el sistema-mundo", en Estudios Sociológicos, vol. VII, núm. 20, mayo-agosto, pp. 229-249.

Wallerstein, I. (1991), "The French Revolution as a World-Historical Event", en Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms. Polity Press, Cambridge.

Wallerstein, I. (1992), "Liberalism and the Legitimation of Nation-States: A Historical Interpretation", en Social Justice, vol. XIX, núm. 1, Primavera.

Wallerstein, I. (1994), "El derrumbe del liberalismo", en Secuencia, nueva época, núm. 28, enero-abril, pp. 137-154.