ma reducida y mejorada en muchos casos. Esto ha llevado a tensiones internas paralelas a las existentes en Estados que no eran «posrevolucionarios», y esto a su vez ha provocado la aparición de nuevos movimientos antisistémicos dentro de estos Estados. La lucha por los beneficios ha proseguido tanto en estos Estados posrevolucionarios como en todas partes, porque, dentro del marco de la economía-mundo capitalista, los imperativos de la acumulación han operado *a lo largo* del sistema. Los cambios en las estructuras estatales han alterado la política de la acumulación, pero todavía no han sido capaces de terminar con ella.

Inicialmente, dejamos para más tarde las preguntas: ¿hasta qué punto han sido reales los beneficios en el capitalismo histórico? ¿Hasta qué punto ha sido importante el cambio en la calidad de vida? Ahora debería estar claro que no existe una respuesta sencilla. «¿Para quién?», deberíamos preguntar. El capitalismo histórico ha implicado una creación monumental de bienes materiales, pero también una polarización monumental de la recompensa. Muchos se han beneficiado enormemente, pero muchos más han conocido una reducción sustancial de sus ingresos reales totales y de la calidad de su vida. La polarización ha sido, por supuesto, también espacial, y de aquí que en algunas áreas haya parecido no existir. Esto también ha sido la consecuencia de una lucha por los beneficios. La geografía del beneficio ha variado frecuentemente, enmascarando de este modo la realidad de la polarización. Pero en el conjunto de la zona tiempo-espacio abarcada por el capitalismo histórico, la acumulación incesante de capital ha significado el ensanchamiento incesante de la distancia real.

## 3. LA VERDAD COMO OPIO: RACIONALIDAD Y RACIONALIZACION

El capitalismo histórico ha sido, como sabemos, prometeico en sus aspiraciones. Aunque el cambio científico y tecnológico ha sido una constante de la actividad histórica humana, sólo ha sido en el capitalismo histórico donde Prometeo, siempre allí, ha sido «liberado», como dice David Landes. La imagen colectiva básica que tenemos ahora de esta cultura científica del capitalismo histórico es la de que fue propuesta por unos nobles caballeros contra la firme resistencia de las fuerzas de la cultura «tradicional» y acientífica. En el siglo XVII fue Galileo contra la Iglesia; en el XX, el «modernizador» contra el pope. En todo momento se afirmó que se trataba de la «racionalidad» frente a la «superstición» y de la «libertad» frente a la «opresión intelectual». Esta oposición se suponía que era paralela (e incluso idéntica) a la revuelta, en el terreno de la economía política, del empresario burgués contra el terrateniente aristocrático.

Esta imagen básica de una lucha cultural a nivel mundial ha tenido una premisa oculta, relativa a la temporalidad. Se suponía que la «modernidad» era temporalmente nueva, mientras que la «tradición» era temporalmente vieja y anterior a la modernidad; de hecho, en algunas versiones radicales de esta imagen, la tradición era ahistórica y, por tanto, virtualmente eterna. Esta premisa era históricamente falsa y por consiguiente fundamentalmente engañosa. Las múltiples culturas, las múltiples «tradiciones» que han florecido dentro de las fronteras tiempo-espacio del capitalismo histórico,

no han sido más primordiales que los múltiples marcos institucionales. Han sido en gran medida la creación del mundo moderno, parte de su andamiaje ideológico. Por supuesto, ha habido vínculos entre las diversas «tradiciones» y los grupos e ideologías anteriores al capitalismo histórico, en el sentido de que aquéllas a menudo han sido construidas utilizando algunos materiales históricos e intelectuales ya existentes. Además, la reivindicación de tales vínculos transhistóricos ha desempeñado un importante papel en la cohesión de los grupos en sus luchas político-económicas dentro del capitalismo histórico. Pero, si deseamos comprender las formas culturales que adoptan estas luchas, no podemos permitirnos el lujo de tomar las «tradiciones» al pie de la letra, y en particular no podemos permitirnos el lujo de suponer que las «tradiciones» son de hecho tradicionales.

Fue en beneficio de quienes deseaban facilitar la acumulación de capital como se crearon las fuerzas de trabajo en los lugares adecuados y al nivel más bajo posible de remuneración. Hemos analizado ya cómo la remuneración inferior de las actividades económicas periféricas de la economía-mundo fue posible gracias a la creación de unidades domésticas en las que el trabajo asalariado desempeñaba un papel secundario como fuente de ingresos. Una de las formas en que tales unidades fueron «creadas», es decir, presionadas para que se estructuraran, fue la «etnización» de la vida comunitaria en el capitalismo histórico. Lo que entendemos por «grupos étnicos» son los grupos considerables de personas a las que estaban reservados ciertos papeles ocupacionales/económicos en relación con otros grupos de este tipo que vivían en las proximidades geográficas. La simbolización externa de este reparto de la fuerza de trabajo era la «cultura» distintiva del grupo étnico: su religión, su lenguaje, sus «valores», su conjunto



particular de normas de comportamiento cotidiano.

Por supuesto, con esto no quiero decir que hubiera algo así como un sistema perfecto de castas en el capitalismo histórico. Pero, siempre que consideremos unas categorías ocupacionales lo suficientemente amplias, sugiero que hay, y siempre ha habido, una correlación bastante estrecha entre etnia y papel ocupacional/económico en las diversas zonas tiempo-espacio del capitalismo histórico. Y también sugiero que estos repartos de la fuerza de trabajo han variado con el tiempo, y que, a medida que variaban, variaba también la etnia por lo que respecta a las fronteras y los rasgos culturales que definen el grupo, y que apenas existe correlación entre el actual reparto étnico de la fuerza de trabajo y los modelos de los supuestos antecesores de los actuales grupos étnicos en los períodos anteriores al capitalismo histórico.

La etnización de la fuerza de trabajo mundial ha tenido tres consecuencias principales que han sido importantes para el funcionamiento de la economía-mundo. Ante todo, ha hecho posible la reproducción de la fuerza de trabajo, no en el sentido de proporcionar ingresos suficientes para la supervivencia de los grupos, sino en el sentido de proporcionar suficientes trabajadores de cada categoría a los niveles de expectativas de ingresos apropiados en términos tanto de las cantidades totales como de las formas que tomarían los ingresos de la unidad doméstica. Además, precisamente porque la mano de obra estaba etnizada, su reparto era flexible. La movilidad ocupacional y geográfica a gran escala ha sido facilitada, y no dificultada, por la etnia. Bajo la presión de unas condiciones económicas cambiantes, todo lo que se necesitaba para cambiar el reparto de la fuerza de trabajo era que algunos individuos emprendedores tomaran la iniciativa en el reajuste ocupacio-

nal o geográfico y fueran recompensados por ello: esto ejercía rápidamente un efecto natural de «atracción» sobre otros miembros del grupo étnico para modificar su ubicación en la economía-mundo.

En segundo lugar, la etnización ha proporcionado un mecanismo incorporado de formación de la mano de obra, asegurando que una buena parte de la socialización en tareas ocupacionales se realizara dentro del marco de unas unidades domésticas étnicamente definidas y no a costa de los que emplean mano de obra asalariada o de los Estados.

En tercer lugar —y lo que es probablemente más importante— la etnización ha consolidado la jerarquía de los papeles ocupacionales/económicos, proporcionando un fácil código para la distribución de la renta global, revestida de la legitimación de la «tradición».

Ha sido esta tercera consecuencia la que ha sido estudiada con más detalle y la que ha formado uno de los pilares más significativos del capitalismo histórico: el racismo institucional. Lo que entendemos por racismo tiene poco que ver con la xenofobia que existió en diversos sistemas históricos anteriores. La xenofobia era, literalmente, miedo al «extranjero». El racismo dentro del capitalismo histórico no tuvo nada que ver con los «extranjeros». Muy al contrario. El racismo fue el modo por el cual diversos sectores de la fuerza de trabajo dentro de la misma estructura económica fueron obligados a relacionarse entre sí. El racismo fue la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas. Lo que entendemos por racismo es un conjunto de enunciados ideológicos combinado con un conjunto de prácticas continuadas cuya consecuencia ha sido el mantenimiento de una fuerte correlación entre etnia y reparto de la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo. Los enunciados ideológicos han asumido



la forma de alegaciones de que los rasgos genéticos y/o «culturales» duraderos de los diversos grupos son la principal causa del reparto diferencial de las posiciones en las estructuras económicas. Sin embargo, la creencia de que ciertos grupos eran «superiores» a otros por lo que se refiere a ciertas características importantes para el rendimiento en el terreno económico ha aparecido siempre antes, y no después, de la ubicación de estos grupos en la fuerza de trabajo. El racismo ha sido siempre *post hoc*. Se ha afirmado que aquéllos que están económica y políticamente oprimidos son culturalmente «inferiores». Si, por alguna razón, cambiara la ubicación en la jerarquía económica, la ubicación en la jerarquía social tendería a seguir su ejemplo (con un cierto desfase, sin duda, dado que siempre se tarda una generación o dos en erradicar los efectos de una socialización anterior).

El racismo ha servido como ideología global para justificar la desigualdad. Pero ha sido mucho más. Ha servido para socializar a los grupos en su propio papel dentro de la economía. Las actitudes inculcadas (los prejuicios, el comportamiento abiertamente discriminatorio en la vida cotidiana) han servido para establecer el marco del comportamiento legítimo y apropiado para uno mismo y para los demás en su unidad doméstica y su grupo étnico. El racismo, como el sexismo, ha funcionado como ideología autorrepresiva, modelando las expectativas y limitándolas.

El racismo no sólo ha sido autorrepresivo; ha sido también opresivo. Ha servido para mantener a raya a los grupos de rango inferior y para utilizar a los grupos de rango intermedio como soldados sin sueldo del sistema policial mundial. De esta forma, no sólo se han reducido significativamente los costes financieros de las estructuras políticas, sino que se ha hecho más difícil para los grupos

antisistémicos movilizar a amplias masas de la población, dado que el racismo ha enfrentado estructuralmente a víctimas contra víctimas.

El racismo no ha sido un fenómeno sencillo. Ha habido, en cierto sentido, una línea de falla básica a nivel mundial que ha determinado el estatus relativo en el sistema mundial en su conjunto: se trata de la línea de «color». Lo «blanco», lo propio del estrato superior, no ha sido por supuesto un fenómeno fisiológico, sino social, como lo evidencia la posición históricamente cambiante a nivel mundial (y nacional), de acuerdo con «líneas de color» socialmente definidas, de grupos tales como los europeos meridionales, los árabes, los mestizos latinoamericanos y los asiáticos orientales.

El color (o la fisiología) ha sido una etiqueta fácil de utilizar, ya que es intrínsecamente difícil de disfrazar, y ha sido utilizada en la medida en que ha resultado históricamente conveniente, dados los orígenes del capitalismo histórico en Europa. Pero cuando no ha resultado conveniente ha sido descartada o modificada en favor de otras características identificadoras. En muchos lugares, los conjuntos de características identificadoras han sido, pues, muy complejos. Cuando se considera el hecho adicional de que la división social del trabajo ha evolucionado constantemente, la identificación étnica/racial se convierte en una base muy poco sólida para determinar las fronteras de los grupos sociales existentes. Los grupos van y vienen y cambian su autodefinición con considerable facilidad (y son percibidos por los otros como dotados de diferentes fronteras con igual facilidad). Pero la volatilidad de las fronteras de un grupo dado no es incompatible con la persistencia de una jerarquía global de grupos, es decir, la etnización de la fuerza de trabajo mundial, y de hecho probablemente sea una función de ella.



El racismo ha sido, pues, un pilar cultural del capitalismo histórico. Su vacuidad intelectual no le ha impedido cometer terribles crueldades. No obstante, dado el auge de los movimientos antisistémicos en el mundo en los últimos cincuenta o cien años, recientemente ha sido objeto de duros ataques. De hecho hoy en día el racismo, en sus variantes más burdas, está sufriendo una cierta deslegitimación a nivel mundial. El racismo, sin embargo, no ha sido el único pilar ideológico del capitalismo histórico. El racismo ha sido de la mayor importancia para la construcción y la reproducción de las fuerzas de trabajo adecuadas. Su reproducción, sin embargo, ha sido insuficiente para permitir la acumulación incesante de capital. No se podía esperar que las fuerzas de trabajo actuaran eficaz y continuamente a menos que fueran dirigidas por cuadros. Los cuadros también tenían que ser creados, socializados y reproducidos. La ideología primaria que ha operado para crear, socializar y reproducir estos cuadros no ha sido la ideología del racismo. Ha sido la del universalismo.

El universalismo es una epistemología. Es un conjunto de creencias acerca de lo que se puede conocer y de cómo se puede conocer. La esencia de esta tesis es que existen enunciados generales significativos acerca del mundo —el mundo físico, el mundo social— que son verdaderos universal y permanentemente, y que el objeto de la ciencia es la búsqueda de estos enunciados generales de una forma que elimine todos los llamados elementos subjetivos, es decir, todos los elementos históricamente determinados, de su formulación.

La creencia en el universalismo ha sido la piedra angular del arco ideológico del capitalismo histórico. El universalismo es una fe tanto como una epistemología. No sólo requiere respeto, sino también veneración por el fenómeno escurridizo

pero supuestamente real de la verdad. Las universidades han sido a la vez los talleres de la ideología y los templos de la fe. Harvard luce en su escudo el lema *Veritas*. Aunque siempre se ha afirmado que nunca se podría conocer la verdad de forma definitiva —esto es lo que se supone que distingue a la ciencia moderna de la teología medieval occidental— también se ha afirmado constantemente que la búsqueda de la verdad era la razón de ser de la universidad, y más generalmente de toda actividad intelectual. Keats, para justificar el arte, decía que «la verdad es la belleza, la belleza es la verdad». En los Estados Unidos, una de las justificaciones políticas de las libertades civiles más utilizadas es que la verdad sólo puede ser conocida como resultado de la interacción que tiene lugar en el «mercado libre de ideas».

La verdad, como ideal cultural, ha funcionado como un opio, tal vez el único opio serio del mundo moderno. Karl Marx decía que la religión era el opio del pueblo. Raymond Aron replicaba que las ideas marxistas eran el opio de los intelectuales. En ambas pullas polémicas hay una dosis de perspicacia. Pero, ¿es la perspicacia la verdad? Me gustaría sugerir que tal vez la verdad haya sido el opio real, tanto del pueblo como de los intelectuales. El opio, sin duda, no es indefectiblemente malo. Calma el dolor. Permite a la gente evadirse de la dura realidad cuando teme que la confrontación con esa realidad sólo pueda precipitar las inevitables pérdidas o decadencias. Pero, no obstante, la mayoría de nosotros no recomendamos el opio. Ni Marx ni Raymond Aron lo hicieron. En la mayoría de los países y para la mayoría de los fines, el opio es ilegal.

Nuestra educación colectiva nos ha enseñado que la búsqueda de la verdad es una virtud desinteresada, cuando de hecho es una racionalización interesada. La búsqueda de la verdad, proclamada como la piedra angular del progreso y, por tanto, del bienestar, ha estado, como mínimo, en consonancia con el mantenimiento de una estructura social jerárquica y desigual en una serie de aspectos específicos. Los procesos que implicó la expansión de la economía-mundo capitalista —la periferización de las estructuras económicas, la creación de estructuras estatales débiles que participaran en el sistema interestatal y estuvieran limitadas por él— llevaron consigo una serie de presiones al nivel cultural: proselitización cristiana, imposición de un lenguaje europeo, instrucción en tecnologías y costumbres específicas, cambios en los códigos legales. Muchos de estos cambios fueron llevados a cabo *manu militari*. Otros fueron conseguidos mediante la persuasión de los «educadores», cuya autoridad estaba respaldada en última instancia por la fuerza militar. Este complejo de procesos, al que llamamos a veces «occidentalización» o, aún más arrogantemente, «modernización», fue legitimado por la deseabilidad de compartir tanto los frutos como la fe en la ideología del universalismo.



Tras estos cambios culturales forzosos se ocultaban dos motivos principales. Uno de ellos era la eficiencia económica. Si de unas determinadas personas se esperaba que se comportaran de determinada manera en el terreno económico, era eficiente tanto enseñarles las normas culturas requeridas como erradicar las normas culturales rivales. El segundo era la seguridad política. Se creía que si las llamadas elites de las áreas periféricas se «occidentalizaran», se las apartaría de sus «masas» y por consiguiente serían menos proclives a la revuelta, y ciertamente menos capaces de organizar a sus seguidores en una revuelta. Esto resultó ser un error de cálculo monumental, pero era plausible y durante un tiempo funcionó. (Un tercer motivo fue la *hybris* por parte de los con-

quistadores. No la descarto, pero no es necesario invocarla para explicar las presiones culturales, que habrían sido igualmente grandes en su ausencia).

Mientras que el racismo servía como mecanismo de control de los productores directos a escala mundial, el universalismo servía para dirigir las actividades de la burguesía de otros Estados y de diversas capas medias a escala mundial hacia unos cauces que maximizaran la integración de los procesos de producción y el buen funcionamiento del sistema interestatal, facilitando con ello la acumulación de capital. Esto requería la creación de un marco cultural burgués a escala mundial que pudiera ser injertado en las variantes «nacionales». Esto era especialmente importante para la ciencia y la tecnología, pero también en el ámbito de las ideas políticas y las ciencias sociales.

El concepto de una cultura «universal» neutral a la que serían «asimilados» los cuadros de la división mundial del trabajo (la voz pasiva es aquí importante) pasó, pues, a ser uno de los pilares del sistema mundial a medida que éste evolucionaba históricamente. La exaltación del progreso, y más tarde de la «modernización», resumía este conjunto de ideas, que servían menos como verdaderas normas de acción social que como símbolos de un estatus de obediencia y participación en las capas superiores del mundo. La ruptura con las bases religiosas del conocimiento, supuestamente limitadas desde el punto de vista cultural, en favor de unas bases científicas supuestamente transculturales sirvió como autojustificación de una forma de imperialismo cultural especialmente perniciosa. Dominó en nombre de la liberación intelectual; se impuso en nombre del escepticismo.

El proceso de racionalización, central para el capitalismo, ha requerido la creación de una capa intermedia que incluye a los especialistas de esta



racionalización, tales como administradores, técnicos, científicos y educadores. La misma complejidad no sólo de la tecnología, sino también del sistema social ha hecho esencial que esta capa sea amplia y se expanda con el tiempo. Los fondos utilizados para sustentarla han sido obtenidos del excedente global, tal como es extraído a través de empresarios y Estados. En este sentido elemental, pero fundamental, estos cuadros han formado parte de la burguesía cuya pretensión de participar en el reparto del excedente ha recibido una determinada y precisa forma ideológica con el concepto de capital humano en el siglo XX. Al tener relativamente poco capital real que transmitir como herencia de su unidad doméstica, estos cuadros han tratado de garantizar la sucesión asegurando a sus hijos un acceso preferencial a los canales educativos que garantizan la posición. Este acceso preferencial ha sido convenientemente presentado como un logro, supuestamente legitimado por una «igualdad de oportunidades» estrictamente definida.

La cultura científica se convirtió así en el código fraternal de los acumuladores de capital de todo el mundo. En primer lugar, sirvió para justificar tanto sus propias actividades como las recompensas diferenciales de las que se beneficiaban. Promovió la innovación tecnológica. Legitimó la rigurosa supresión de las barreras a la expansión de las eficiencias productivas. Generó una forma de progreso que sería beneficiosa para todos: si no de inmediato, a la larga.

La cultura científica fue, sin embargo, algo más que una mera racionalización. Fue una forma de socialización de los diversos elementos que eran los cuadros de todas las estructuras institucionales necesarias. Como lenguaje común a los cuadros, pero no directamente a la fuerza de trabajo, se convirtió también en un instrumento de cohe-

sión de clase para la capa superior que limitaba las perspectivas o la extensión de la actividad rebelde por parte de los cuadros susceptibles de caer en esa tentación. Además, era un mecanismo flexible para la reproducción de esos cuadros. Se ajustaba al concepto conocido hoy como «meritocracia», y anteriormente como «*la carrière ouverte aux talents*». La cultura científica creó un marco dentro del cual era posible la movilidad individual sin que el reparto jerárquico de la fuerza de trabajo se viera amenazado. Por el contrario, la meritocracia reforzó la jerarquía. Finalmente, la meritocracia como operación y la cultura científica como ideología crearon velos que dificultaron la percepción de las operaciones subyacentes del capitalismo histórico. El gran énfasis en la racionalidad de la actividad científica fue la máscara de la irracionalidad de la acumulación incesante.

Universalismo y racismo pueden parecer a primera vista extraños compañeros de cama, cuando no doctrinas virtualmente antitéticas: el uno abierto, el otro cerrado; el uno nivelador, el otro polarizador; el uno que invita al discurso racional, el otro que encarna el prejuicio. Sin embargo, dado que estas doctrinas se han difundido y han prevalecido conjuntamente con la evolución del capitalismo histórico, deberíamos examinar más detenidamente las formas en que han podido ser compatibles.

Hubo un impedimento para el universalismo. No se abrió camino como una ideología flotante, sino como una ideología propagada por quienes tenían el poder económico y político en el sistema mundial del capitalismo histórico. El universalismo fue ofrecido al mundo como un regalo de los poderosos a los débiles. *Timeo Danaos et dona ferentes!* El regalo encerraba el racismo, porque daba al receptor dos opciones: aceptar el regalo, reconociendo con ello que estaba en un lugar inferior de la jerarquía de sabiduría adquirida, o rechazar el regalo, negándose con ello a sí mismo armas que podrían invertir la situación de poder real desigual.



No es extraño que incluso los cuadros que estaban siendo cooptados al privilegio se mostraran profundamente ambivalentes con respecto al mensaje del universalismo, vacilando entre un discipulado entusiasta y un rechazo cultural provocado por la repugnancia hacia los supuestos racistas. Esta ambivalencia se expresó en los múltiples movimientos de «renacimiento» cultural. La misma palabra renacimiento, que fue ampliamente utilizada en muchas zonas del mundo, encarnaba la ambivalencia. Al hablar de renacimiento se afirmaba una era de gloria cultural anterior, pero también se reconocía una inferioridad cultural a partir de aquel momento. La misma palabra renacimiento fue copiada de la historia cultural específica de Europa.

Se podría pensar que la fuerza de trabajo mundial fue más inmune a esta ambivalencia, al no haber sido invitada nunca a comer en la mesa del señor. Sin embargo, en realidad las expresiones políticas de la fuerza de trabajo mundial, los movimientos antisistémicos, han estado también profundamente impregnados de esa misma ambivalencia. Los movimientos antisistémicos, como ya hemos señalado, revistieron la ideología de la Ilustración, que era a su vez un producto de la ideología universalista. Por consiguiente, cayeron en la trampa cultural en la que han permanecido desde entonces, tratando de socavar el capitalismo histórico, utilizando estrategias y fijando objetivos a medio plazo que derivaban de las mismas «ideas de las clases dominantes» a las que trataban de destruir.

La variante socialista de los movimientos antisistémicos estuvo desde un principio comprome-

tida con el progreso científico. Marx, deseoso de distinguirse de los otros a los que denunciaba como «utópicos», afirmó que abogaba por el «socialismo científico». Sus escritos hicieron hincapié en los aspectos en los que el capitalismo era «progresista». La tesis de que el socialismo llegaría primero en los países más «avanzados» sugería un proceso por el cual el socialismo surgiría de un mayor avance del capitalismo (y como reacción a éste). La revolución socialista emularía, pues, a la «revolución burguesa» *y vendría después* de ella. Algunos teóricos posteriores argumentaron incluso que el deber de los socialistas era, por tanto, tomar parte en la revolución burguesa en aquellos países donde todavía no se había producido.

Las posteriores diferencias entre la II y la III Internacional no implicaron un desacuerdo en torno a esta epistemología, que ambas compartían. De hecho, tanto los socialdemócratas como los comunistas en el poder han tendido a dar una gran prioridad al mayor desarrollo de los medios de producción. La consigna de Lenin, «comunismo es igual a socialismo más electricidad», cuelga todavía en enormes banderas en las calles de Moscú. En la medida en que estos movimientos, una vez en el poder —lo mismo socialdemócratas que comunistas—, llevaron a la práctica las consignas estalinistas del «socialismo en un solo país», fomentaron necesariamente el proceso de mercantilización de todas las cosas que tan esencial ha sido para la acumulación global de capital. En la medida en que se mantuvieron dentro del sistema interestatal —y de hecho lucharon por mantenerse dentro de él frente a los intentos de desolojarlos— aceptaron y favorecieron la realidad a escala mundial de la dominación de la ley del valor. El «socialista» se parecía sospechosamente al taylorista desbocado.



Ha habido por supuesto ideologías «socialistas» que han pretendido rechazar el universalismo de la Ilustración y han abogado por diversas variantes «indígenas» de socialismo para las zonas periféricas de la economía-mundo. En la medida en que estas formulaciones eran algo más que mera retórica, parecían ser intentos *de facto* de utilizar como unidad de base de los procesos de mercantilización no las nuevas unidades domésticas que comparten diversos ingresos, sino entidades comunales mayores que eran, según se decía, más «tradicionales». En general, estos intentos, cuando fueron serios, resultaron inútiles. En cualquier caso, la corriente principal de los movimientos socialistas mundiales tendió a denunciar estos intentos como formas no socialistas de un nacionalismo cultural retrógrado.

A primera vista, la variante nacionalista de los movimientos antisistémicos, por el carácter central de sus temas separatistas, parecía menos proclive a la ideología del universalismo. Un examen más detenido desmiente, sin embargo, esta impresión. Ciertamente, el nacionalismo tenía, de modo inevitable, un componente cultural en cuanto determinados movimientos abogaban por el refuerzo de las «tradiciones» nacionales, un lenguaje nacional, a menudo una herencia religiosa. Pero, ¿era el nacionalismo cultural una resistencia cultural a las presiones de los acumuladores de capital? De hecho, dos importantes elementos del nacionalismo cultural se movían en direcciones opuestas a esto. En primer lugar, la unidad elegida como vehículo para contener la cultura tendía a ser el Estado, que era miembro del sistema interestatal. La mayoría de las veces era este Estado el que estaba investido de una cultura «nacional». Prácticamente en todos los casos, esto implicaba una distorsión de la continuidad cultural, con frecuencia muy grave. En casi todos los casos, la aser-

ción de una cultura nacional encerrada en un Estado implicaba inevitablemente tanto la supresión de la continuidad como su reaserción. En todos los casos, reforzaba las estructuras estatales, y por consiguiente el sistema interestatal y el capitalismo histórico como sistema mundial.

En segundo lugar, un examen comparativo de las reaserciones culturales en todos estos Estados pone de manifiesto que aunque variaban de forma tendían a ser idénticas de contenido. Los morfemas de los lenguajes diferían, pero los vocabularios comenzaban a converger. Los rituales y las teologías de las religiones del mundo podrían haber sido reforzados, pero comenzaron a ser menos diferentes en su contenido real que hasta entonces. Y los antecedentes de la cientificidad fueron redescubiertos bajo muchos nombres diferentes. En resumen, buena parte del nacionalismo cultural ha sido una charada gigantesca. Más que eso: el nacionalismo cultural, como la «cultura socialista», ha sido a menudo un importante puntal de la ideología universalista del mundo moderno, suministrándosela a la fuerza de trabajo mundial en la forma que le resultaba más aceptable. En este sentido, los movimientos antisistémicos han servido a menudo de intermediarios culturales entre los poderosos y los débiles, lo que ha enturbiado sus fuentes más profundas de resistencia en lugar de volverlas cristalinas.

Las contradicciones inherentes a la estrategia de tomar el poder de los movimientos antisistémicos, combinadas con su aceptación tácita de la epistemología universalista, han tenido graves consecuencias para estos movimientos. Han tenido que enfrentarse cada vez más al fenómeno del desencanto, al que su principal respuesta ideológica ha sido la reafirmación de la justificación central del capitalismo histórico: el carácter automático e inevitable del progreso, o, como ahora se



dice en la URSS, la «revolución científico-tecnológica».

Desde el siglo XX, y con creciente vehemencia desde la década de 1960, el tema del «proyecto civilizacional», como gusta llamarlo Anuar Abdel-Malek, ha comenzado a cobrar fuerza. Mientras que para muchos el nuevo lenguaje de las «alternativas endógenas» ha servido meramente como variante verbal de los antiguos temas universalizadores del nacionalismo cultural, para otros el tema encierra un contenido epistemológico genuinamente nuevo. El «proyecto civilizacional» ha reabierto la cuestión de si existen realmente las verdades transhistóricas. Una forma de verdad que refleja la realidad del poder y los imperativos económicos del capitalismo histórico ha florecido e impregnado el globo. Esto es cierto, como hemos visto. Pero, ¿hasta qué punto esta forma de verdad arroja luz sobre el proceso de decadencia de este sistema histórico o sobre la existencia de alternativas históricas reales a un sistema histórico basado en la incesante acumulación de capital? Esta es la cuestión.

Esta forma más nueva de resistencia cultural fundamental tiene una base material. Las sucesivas movilizaciones de los movimientos antisistémicos en el mundo han reclutado con el tiempo un número creciente de elementos económica y políticamente más marginales para el funcionamiento del sistema y menos susceptibles de beneficiarse, aun eventualmente, del excedente acumulado. Al mismo tiempo, las sucesivas desmitificaciones de estos movimientos han socavado la reproducción de la ideología universalista dentro de ellos, y los movimientos han comenzado así a abrirse a un número mayor de estos elementos que han cuestionado cada vez más sus premisas. En comparación con el perfil de los participantes en los movimientos antisistémicos en el mundo

de 1850 a 1950, su perfil a partir de 1950 incluía más habitantes de zonas periféricas, más mujeres, más miembros de grupos «minoritarios» (independientemente de su definición) y más trabajadores del extremo menos cualificado y peor pagado de la escala. Esto sucedía tanto en el mundo en general como dentro de cada uno de los Estados, tanto en la base como en la dirección. Este cambio en la base social no podría dejar de alterar las preferencias culturales e ideológicas de los movimientos antisistémicos en el mundo.

Hasta ahora he tratado de describir cómo el capitalismo ha operado de hecho en cuanto sistema histórico. Sin embargo, los sistemas históricos son sólo eso: históricos. Nacen y finalmente mueren como consecuencia de unos procesos internos en los que la exacerbación de las contradicciones internas lleva a una crisis estructural. Las crisis estructurales son masivas, no pasajeras. Solucionarlas lleva su tiempo. El capitalismo histórico entró en su crisis estructural a comienzos del siglo XX y probablemente verá su defunción como sistema histórico en algún momento del próximo siglo. Es arriesgado predecir qué vendrá después. Lo que sí podemos hacer ahora es analizar las dimensiones de la propia crisis estructural y tratar de percibir las direcciones en las que nos lleva esta crisis del sistema.

El primer aspecto, y probablemente el más fundamental de esta crisis, es que ahora estamos cerca de la mercantilización de todas las cosas. Es decir, el capitalismo histórico está en crisis precisamente porque, al perseguir la acumulación incesante de capital, está comenzando a aproximarse a ese estado que según Adam Smith era «natural» al hombre, pero que *nunca* ha existido históricamente. La «propensión [de la humanidad] a trocar, permutar e intercambiar una cosa por otra» ha entrado en terrenos y zonas hasta ahora intactos, y la presión en favor de la expansión de la mercantilización es relativamente incontrolada. Marx hablaba del mercado como un «velo» que ocultaba las relaciones sociales de producción. Esto sólo era cierto en el sentido de que, en comparación con la apropiación local y directa del excedente, la apropiación indirecta del excedente, a través del mercado (y por consiguiente extralocal), era más difícil de discernir y, por tanto, más difícil de combatir políticamente para la fuerza de trabajo mundial. Sin embargo, el «mercado» operaba en los términos cuantitativos de una medida general, el dinero, y esto, más que mistificar, clarificaba en qué medida era realmente apropiado. Con lo que contaban los acumuladores de capital como cinturón de seguridad político era con que sólo parte del trabajo se medía de esta forma. En la medida en que el trabajo se mercantiliza más y más y en que las unidades domésticas se convierten más y más en un nexo de relaciones mercantiles, la afluencia de excedente se hace más y más visible. Las contrapresiones políticas se movilizan por tanto más y más, y la estructura de la economía se convierte más y más en un blanco directo de la movilización. Los acumuladores de capital, lejos de tratar de acelerar la proletarización, tratan de frenarla. Pero no pueden hacerlo del todo, a causa de las contradicciones de sus propios intereses, ya que son a la vez empresarios individuales y miembros de una clase.



Hay un proceso constante, imposible de contener mientras la economía sea accionada por la acumulación incesante de capital. El sistema puede prolongar su vida aminorando algunas de las actividades que lo desgastan, pero la muerte siempre acecha en algún lugar del horizonte.

Una de las formas en que los acumuladores de capital han prolongado el sistema ha consistido

en incorporarle restricciones políticas que han obligado a los movimientos antisistémicos a tomar el camino de la creación de organizaciones formales que usan una estrategia de toma del poder estatal. Realmente no tenían otra opción, pero la estrategia era autorrestrictiva.

Sin embargo, como hemos visto, las propias contradicciones de esta estrategia han provocado una crisis a nivel político. No se trata de una crisis del sistema interestatal, que todavía funciona muy bien en su misión primaria de mantener la jerarquía y contener los movimientos de oposición. La crisis política es la crisis de los propios movimientos antisistémicos. A medida que la distinción entre movimientos socialistas y movimientos nacionalistas comienza a difuminarse y que un número mayor de estos movimientos se hace con el poder estatal (con todas sus limitaciones), la colectividad mundial de los movimientos impone una revisión de todas sus creencias, derivadas de análisis originales del siglo XIX. Así como el éxito de los acumuladores en su labor de acumulación ha creado una excesiva mercantilización que amenaza al sistema como tal, así también el éxito de los movimientos antisistémicos en su labor de toma del poder ha creado un excesivo refuerzo del sistema que amenaza con poner fin a la aceptación por parte de la fuerza de trabajo mundial de esta estrategia autorrestrictiva.

Finalmente, esta crisis es cultural. La crisis de los movimientos antisistémicos, el cuestionamiento de la estrategia básica, está llevando a un cuestionamiento de las premisas de la ideología universalista. Esto está sucediendo en dos campos: los movimientos donde la búsqueda de alternativas «civilizacionales» se están llevando a cabo seriamente por primera vez, y la vida intelectual, donde todo el aparato intelectual que nació a partir del siglo XIV está siendo puesto lentamente en duda. En parte, una vez más, esta duda es el producto de su éxito. En las ciencias físicas, los procesos internos de investigación generados por el método científico moderno parecen estar llevando al cuestionamiento de la existencia de las leyes universales que eran sus premisas. Hoy en día se habla de insertar la «temporalidad» en la ciencia. En las ciencias sociales —pariente pobre a un cierto nivel, pero reina (es decir, culminación) de las ciencias a otro nivel—, el paradigma desarrollista está siendo explícitamente cuestionado en su esencia.



La reapertura de las cuestiones intelectuales es, pues, por un lado, producto del éxito interno y de las contradicciones internas. Pero es también producto de las presiones de los movimientos, también en crisis, para poder hacer frente a las estructuras del capitalismo histórico, cuya crisis es el punto de partida de todas las demás actividades, y luchar más eficazmente contra ellas.

A menudo se habla de la crisis del capitalismo histórico como de la transición del capitalismo al socialismo. Estoy de acuerdo con la fórmula, pero esto no quiere decir mucho. No sé todavía cómo funcionaría un orden mundial socialista, un orden que redujera radicalmente la distancia del bienestar material y la disparidad del poder real entre todas las personas. Los Estados o movimientos existentes que se llaman socialistas no sirven de guía para el futuro. Son fenómenos del presente, es decir, del sistema mundial del capitalismo histórico, y deben ser evaluados dentro de este marco. Pueden ser los causantes de la defunción del capitalismo, aunque difícilmente lo serán de forma uniforme, como ya hemos indicado. Pero el orden mundial futuro se construirá lentamente, de modos que difícilmente podemos imaginar y mucho menos predecir. Es por tanto un acto de fe

creer que será bueno, o incluso mejor. Pero sabemos que lo que tenemos no es bueno, y a medida que el capitalismo histórico ha avanzado en su camino histórico ha empeorado, en lugar de mejorar, en mi opinión, debido a su mismo éxito.

## 4. CONCLUSION: SOBRE EL PROGRESO Y LAS TRANSICIONES

Si existe una idea que esté asociada con el mundo moderno, que sea de hecho su pieza central, es la de progreso. Esto no quiere decir que todo el mundo haya creído en el progreso. En el gran debate ideológico desarrollado públicamente entre conservadores y liberales, que en parte precedió, pero más especialmente siguió a la Revolución francesa, la esencia de la postura conservadora residía en la duda de que los cambios que estaban experimentando Europa y el mundo pudieran ser considerados como un progreso, o que el progreso fuera un concepto significativo e importante. Como sabemos, eran los liberales quienes anunciaban la nueva era y encarnaban lo que sería en el siglo XIX la ideología dominante de la economía-mundo capitalista, que contaba ya con una larga existencia.

No es de extrañar que los liberales creyeran en el progreso. La idea de progreso justificaba toda la transición del feudalismo al capitalismo. Legitimaba la ruptura de la oposición aún existente a la mercantilización de todas las cosas y tendía a desestimar todo rechazo del capitalismo sobre la base de que los beneficios superaban con mucho a los perjuicios. No es en modo alguno de extrañar, por consiguiente, que los liberales creyeran en el progreso.

Lo que sí es de extrañar es que sus adversarios ideológicos, los marxistas —los antiliberales, los representantes de las clases trabajadoras oprimidas—, creyeran en el progreso al menos con tanta