

Cuando el barco se hunde. Los desafíos de la crisis civilizatoria a la extensión universitaria*



Nicolás Armando Herrera Farfán

IEALC (UBA). Colectivo Frente Unido - Investigación Independiente.

Correo: <nherreraf@gmail.com>.

Resumen

En el presente artículo reflexionamos sobre la crisis multidimensional que vive el modelo civilizatorio moderno capitalista. Dado que la universidad, tal como la conocemos, es producto-(re)productora de dicho modelo, esta crisis afecta sus propios presupuestos y tareas, incluida la extensión universitaria. Por ello, luego de examinar las siete dimensiones de la crisis, proponemos algunos desafíos para las actividades de extensión.

Palabras claves: *extensión universitaria, pensamiento crítico, crisis civilizatoria, modernidad capitalista.*

¿Durante cuánto tiempo más les será posible a los seres humanos continuar reproduciendo sus condiciones de existencia, en una forma de control metabólico social caracterizada por antagonismos estructurales sin ponerle fin a su propia historia? István Mészáros, “Estructura social y formas de conciencia”

Introducción

A finales del siglo XVIII, la civilización moderna capitalista resucitó una institución clerical medieval que sólo había mantenido su nombre con vida entre los siglos XVI y XVIII: la universidad. Durante los siguientes dos siglos, la transformó a su imagen y semejanza, convirtiéndola en una institución burocrática, con un profesorado pagado de tiempo completo, algún tipo de toma de decisiones centralizada sobre asuntos educativos y una mayoría de estudiantes de tiempo completo. En vez de que los programas de estudio se organicen en torno a los profesores, ahora se organizan dentro de estructuras departamentales que ofrecen caminos claros para la obtención de grados, que a su vez fungen como créditos sociales (Wallerstein, 2007: 78).

Así, para mediados del siglo XIX, la universidad se convierte en el lugar privilegiado de producción y reproducción del conocimiento. Esto se desarrolla fundamentalmente mediante tres tareas: docencia, investigación y extensión. Aunque independientes, las tres constituyen una trenza irrompible. Esto significa que no puede pensarse ninguna

* Agradecemos los comentarios críticos y los aportes luminosos hechos por el colega y compañero Gustavo Nieto.

separada de la otra, como si fuesen compartimientos estancos. Sólo podría permitirse algún tipo de escisión con fines analíticos.

La vida universitaria debería encontrarse en constante relación y diálogo con la vida cotidiana, con la realidad pues, al final, docentes, estudiantes y administrativas viven sus vidas extramuros. En este sentido, si en la realidad estamos enfrentando una crisis civilizatoria multidimensional que pone en jaque la supervivencia planetaria, la universidad, en sus tres tareas, no puede mantenerse al margen. Por ello, en el presente artículo nos ocupamos de la crisis civilizatoria en curso y de algunos desafíos que esta presenta para la extensión universitaria.

La crisis civilizatoria multidimensional

Vivimos una crisis sistémica, integral y multidimensional, que evidencia los límites de un modelo civilizatorio, “con todos los elementos que lo caracterizan de tipo económico, social, cultural, técnico y ambiental... [y] con sus respectivas expresiones en el ámbito ideológico, simbólico y cultural” (Vega Cantor, 2019: 172). Una crisis que nos pone frente a una encrucijada histórica.

Al decir que es una *crisis civilizatoria (civilizacional)* queremos señalar que no es una sumatoria de crisis diversas y múltiples, sino una crisis estructural de la modernidad capitalista que se expresa simultáneamente en una crisis económica general (y no sólo financiera o inmobiliaria), minero-energética, alimenticia, ecológica (ambiental, hídrica y climática), política, espiritual-ética e intelectual. Para comprender el sentido de la crisis, veamos algunas características de estas expresiones.

Crisis económica

El capitalismo europeo es, por definición, un modelo de “acumulación por expropiación, no solamente en el origen (la ‘acumulación primitiva’) sino en todas las etapas de su despliegue” (Amin, 2009: 9). Esto se estableció a escala planetaria entre el cenit del siglo XV y el albor del XVI, cuando Europa descubrió el Atlántico y destruyó lo que luego conoceremos como América, y se cerró hacia mediados del siglo XIX. Todos los territorios conquistados fueron remodelados en función de estas exigencias.

La lógica de la regla capitalista es la crisis, no su excepción. A la primera gran crisis de 1873 se avino un juego doble de concentración monopólica y expansión planetaria; entonces, se avino la “guerra de los treinta años” (1914-1945) (Amin, 2009: 13), que se expresó dramáticamente en las dos guerras europeas y, viviendo en medio de ellas, el *crack* financiero de Wall Street en 1929.

Después de la Segunda Guerra, se vivieron los llamados “treinta gloriosos” (Vega Cantor, 2019: 164), donde el modelo keynesiano favoreció la tasa de crecimiento de la productividad generando posibilidades de distribución del “pastel” entre las sociedades centrales; mientras que en los países periféricos se impulsó la ideología del desarrollismo —el “modelo cepalino” latinoamericano o la “*nation building*” en África y Asia— (Houtart, 2008: 52-54). No obstante, el modelo aludido, de crecimiento de la producción —principalmente industrial— y disminución del poder adquisitivo de las mayorías, tenía su límite e inició su descenso relativo. Así, se entró en una nueva crisis que tuvo como apertura el abandono de la convertibilidad en oro del dólar (1971)

por parte del Departamento del Tesoro de los Estados Unidos de América, y la crisis petrolera (1973).

Buscando una salida a la crisis, los capitalistas criticaron el modelo keynesiano y retomaron el doble juego de concentración monopólica y expansión planetaria. Este nuevo modelo fue el neoliberalismo, una combinación del favorecimiento de los grandes capitales y la arremetida contra la clase trabajadora. Así, en el norte geopolítico, el neoliberalismo, de la mano de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, adelantó la desregulación financiera, disminuyó impuestos a los grandes capitales, bajó los salarios y destruyó los sindicatos. Por su parte, en el Sur, con las dictaduras (década de 1970) y los “planes de ajuste estructural” (luego de la crisis de la deuda externa en 1982), impulsó las privatizaciones, disminuyó el gasto público, liberalizó el comercio, reprimarizó las economías (incluyendo la desindustrialización) y atacó la organización social y obrera (Vega Cantor, 2019: 165).

Sin embargo, el neoliberalismo agudizó aún más la crisis y se requirió otro modelo que lo sucediera: la globalización, es decir, la expansión planetaria del mercado, que incorporó “nuevos segmentos de la periferia, incluyendo zonas de la antigua Unión Soviética y de la República Popular China” (2019: 166). Pero, como ésta no resolvió el problema, advino la “financiarización”, que consistió en la *huida* del capital excedentario de sus antecesores hacia la esfera financiera, pretendiendo “eludir la caída en la tasa de ganancia buscando la rentabilidad especulativa”, como un intento de “compensar la crisis de sobreproducción y la caída de la tasa de ganancia”, produciendo una burbuja (2019: 167). Actualmente, seguimos asistiendo a la crisis de sobreproducción capitalista, pero, esta vez, se ponen en duda “el optimismo de una rápida recuperación económica y del regreso a una época de plena acumulación y de crecimiento sostenido” (2019: 164).

Crisis minero-energética

Durante los últimos dos siglos, el capitalismo ha dependido de los combustibles fósiles (petróleo, carbón y gas). A ellos están asociados los avances de la Revolución industrial (siglo XVIII): “la máquina de vapor, el ferrocarril, el avión, el televisor, el tanque de guerra, el automóvil, el computador, el teléfono celular y en la práctica casi cualquier artefacto que se nos ocurra”; la quintaesencia ha sido el petróleo, “la savia que mueve al mundo contemporáneo y sin él no existirían las ciudades como las conocemos hoy” (Vega Cantor, 2019: 173). Pero, el petróleo —como el carbón y el gas— tiene un problema: no es renovable y ha comenzado su agotamiento irreversible, debido al consumo excesivo y la explotación intensiva (2019: 174). Siguiendo al ingeniero Richard Duncan, Vega Cantor señala que la “época del petróleo” durará más o menos un siglo (iniciado en 1920), luego del cual, la humanidad vivirá un “cambio radical”, incluyendo la disminución de la población, la reducción de las ciudades y la desaparición de los sistemas de transporte existentes (2019: 175). Esto conduce, desde luego, al aumento de las guerras para controlar los territorios estratégicos de las reservas petroleras y gasíferas: medio oriente (Irak, Libia, Afganistán) y Latinoamérica (Venezuela, Colombia, Bolivia); así como aquellos “lugares estratégicos de la circulación mundial de mercancías (Somalia y el cuerno africano)” (2019: 176).

Este mismo agotamiento afecta a otros minerales estratégicos para la producción capitalista de mercancías: hafnio (menos de 10 años), indio (5-10 años), platino (15 años), antimonio y plata (15-20 años), tantalio y zinc (20-30 años) y uranio (40 años) (Vega Cantor, 2019: 176).

Crisis alimenticia

El capitalismo emerge como una fábrica artificial de pobreza y desigualdad, que se expresa en la producción y distribución de alimentos. “El hambre y la desnutrición actuales son un resultado directo de la destrucción de las economías campesinas”; esto ha ocurrido por diversas vías: el despojo de tierras y la expulsión campesina-indígena, y el emplazamiento de las empresas agroindustriales “que monopolizan las mejores tierras, imponen costosos paquetes tecnológicos y controlan la producción de alimentos y materias primas de origen agrícola”. Al mismo tiempo, se ha impulsado la “revolución genética” de las semillas y la producción industrial de los alimentos (Vega Cantor, 2019: 178), la ganadería extensiva, la súper-especialización de la producción agrícola (monocultivos forestales y de alimentos), algunas veces con fines combustibles (agro-energía).

Así se ha liquidado la soberanía alimentaria y los cultivos de pancoger, propios de la agricultura familiar, y los países periféricos deben comprar los alimentos en el mercado mundial, cuyos precios son fijados por los países centrales y sus multinacionales, convirtiendo a los alimentos, en muchas ocasiones, en armas de guerra y control. De esta manera, el hambre y la desnutrición se han extendido por el planeta afectando a millones de personas: “se calcula que 1200 millones de personas soportarán hambre crónica de aquí al 2025” (2019: 179).

Esta crisis alimentaria se vincula con la crisis minero-energética de múltiples maneras ya que su producción agroindustrial la ha hecho *petrodependiente*. Así, la crisis petrolera incide en la producción de alimentos. Por otro lado, también se enlaza con la crisis ecológica, pues se generan degradaciones en las tierras productivas (por la siembra intensiva y el uso de agrotóxicos) y a causa de las modificaciones climáticas se modifican las lluvias, disminuyen las cosechas y caen las producciones (2019: 180).

Crisis ecológica

Como síntesis de las anteriores crisis se presenta la crisis ecológica en tres tópicos: la destrucción ambiental, la crisis hídrica y el trastorno climático. Por estas tres vías, se arrasa con las condiciones de posibilidad de producción y reproducción de la vida, arriesgando la continuidad de las especies (incluida la humana). La naturaleza tiene un límite que no puede sortear el capitalismo.

En la primera incluimos “la destrucción de fuentes de agua, la desaparición de tierras y suelos aptos para la agricultura, el arrasamiento de selvas y bosques [producto de la expansión de la frontera agropecuaria], la reducción de recursos pesqueros, la disminución de la biodiversidad, la extinción de especies animales y vegetales [vía destrucción de ecosistemas y tráfico de especies], la generalización de distintos tipos de contaminación, la reducción de la capa de ozono y la destrucción de ecosistemas” (Vega Cantor, 2019: 184). El resultado es el cúmulo recurrente de “desastres naturales”: tifones, huracanes, maremotos, tsunamis, inundaciones, terremotos, incendios y avalanchas.

Respecto de la crisis hídrica, el panorama tampoco es alentador. Se está agotando el agua dulce, por la vía de la destrucción de los reservorios y humedales (desertificación, deforestación), la contaminación de ríos, lagos y mares, la urbanización acelerada, el desarrollo de procesos tecnológicos sofisticados (automóviles, por ejemplo), la producción de algunos cultivos (como las flores) y la explotación minero-energética (petróleo, oro y carbón, por ejemplo) y los efectos que produce el trastorno climático: con el aumento de la temperatura se generan deshielos de glaciares, nevados y páramos; se

alteran los cauces naturales de los ríos (sequías e inundaciones); y se afecta la calidad de agua disponible, pues “se altera la temperatura del agua, con lo cual se reduce su contenido de oxígeno, se afecta la distribución de los organismos acuáticos y se altera el ciclo de los nutrientes” (Vega Cantor, 2019: 183). Con el tiempo, el agua va a desatar la misma lógica guerrera que el petróleo.

Finalmente, está el trastorno (mal llamado “cambio”) climático, asociado directamente al consumo de combustibles fósiles, principalmente el petróleo, que ha aumentado las emisiones de CO₂ y su concentración atmosférica. Su modificación influye decisivamente en los ecosistemas y la biodiversidad, afectando determinadamente sobre las formas de vida planetarias. La destrucción de la capa de ozono y el “efecto invernadero” ha aumentado la temperatura promedio (el siglo XX en 0,6 grados centígrados), ha incrementado los riesgos de los “desastres naturales” aludidos y ha conducido a la desaparición de ecosistemas y fuentes hídricas (Vega Cantor, 2019: 188-189).

Crisis política

Tras la caída del muro de Berlín y el derrumbe del bloque socialista del este europeo, los ideólogos del capitalismo difundieron una consigna: “el triunfo del capitalismo se había debido a su carácter inherentemente democrático y a que la “libertad de mercado” de manera indefectible conduce a la libertad pacífica” (Vega Cantor, 2007: 347). Unido a esto, se desarrolla el concepto del “fin de la historia” que alcanzó su máximo esplendor en la obra de Francis Fukuyama. Así pues, desde ese momento, se inició un “fundamentalismo democrático”, en palabras de García Márquez (cit. en Vega Cantor, 2007: 347).

Pero, ¿qué se entiende por *democracia*? El poder imperial estadounidense la comprende de manera *formal*, como el desarrollo del *consenso político* parlamentario modelado por demócratas y republicanos, con mecanismo electoral, campañas públicas y diversos partidos o facciones en contienda, que se desvincula de los campos social y económico, pero que se encuentra fuertemente presionado por el “mercado electoral” y los medios masivos de comunicación. Se trata de un modelo democrático que da por sentada la existencia del mercado capitalista como telón de fondo *natural*. Así, se busca imponer un imaginario a las nuevas generaciones planetarias que tiene como contracara la pérdida de libertades para las mayorías, aunque participen del parlamento, y la anulación de cualquier pluralidad que no sea la de los mercados y los capitales. Por lo tanto, cuestionar los constructos ideológicos de “democracia”, “desarrollo” o “libre mercado”, significa un grave desafío para la hegemonía imperialista estadounidense (Mészáros, 2009: 36, 51, 69; Vega Cantor, 2007: 348, 352; Wallerstein, 2007: 43).

Sin embargo, si consideramos otra definición de democracia, por ejemplo, entendida como “el control genuino de la toma de decisiones por la mayoría de la población en la estructura gubernamental” (Wallerstein, 2007: 43), que le permite a las mayorías expresarse institucionalmente, resulta absurda la identificación entre democracia y capitalismo. En efecto, como dentro de la camisa de fuerza capitalista, la democracia no tiene alternativas, resulta tan quimérico pensar una “democracia capitalista” como un “capitalismo democrático”. Todos los avances sociales, políticos, económicos y democráticos experimentados en el siglo XX “no fueron producto del espíritu capitalista sino de la fortaleza de las fuerzas sociales adversarias” (Borón, 2009: 41). Así pues, la identificación entre democracia y capitalismo es una burda tergiversación de la historia como de la realidad contemporánea. En la historia, porque está demostrado que el capitalismo ha desdénado la democracia y ha usado siempre las dictaduras y las autarquías; y en la actualidad, los hechos hablan por sí solos: el neoliberalismo planetario ha

construido una democracia formal que se acompaña de real pérdida de la democracia, pues la democracia del capital incluye desmontar el Estado social y fortalecer el aparato represivo, retrotraer derechos y conquistas, privatizar empresas, renunciar a la soberanía, admitir el saqueo y/o sufrir bombardeos (Vega Cantor, 2007: 349).

Así pues, hoy asistimos a la crisis de la política democrática-liberal (electoral y parlamentaria), que se expresa como una impugnación y deslegitimación de los Estados-nación y la aparente división de poderes, junto a la crisis del sistema mundial y regional de dichos Estados. Las calles se constituyen en los escenarios actuales de ese desvelamiento.

La crisis política democrática-liberal es la crisis de la fetichización del poder que, de acuerdo con Enrique Dussel (2006: 48-51), se expresa en siete derivaciones: 1) concibe el poder como *dominio* sobre los más débiles y pobres; 2) debilita el poder comunitario y de base; 3) enriquece a sus portavoces; 4) corrompe las burocracias de los partidos políticos; 5) convierte a los partidos en autorreferencias y a sus candidatos en competidores acrílicos dentro del sistema; 6) corrompe los liderazgos populares; y, 7) puede corromper pueblos enteros, como el alemán frente a los nazis, o el estadounidense frente a las guerras de medio oriente.

Adolfo Sánchez Vásquez (2007: 19) propuso seis justificaciones para la desvalorización y rechazo de los partidos políticos: a) la contradicción entre lo que dicen (prometen) y hacen (cumplen); b) la *infidelidad* a sus principios e *ineficacia* para su realización; c) la superposición de intereses, entre las diversas expresiones partidarias y el programa o entre dicho programa y los intereses comunitarios; d) la doble moral/lenguaje de sus dirigentes; e) la corrupción que contamina las formaciones partidarias; y, (f) la banalización de sus programas al convertirlos en *espectáculos* televisivos.

Crisis espiritual-ética

Desde la revolución científica del siglo XVI, el modelo civilizatorio dominante proclamó el tránsito del *mythos* al *lógos*, es decir, el imperio racionalista en contraposición a las deidades y tradiciones antiguas que considera las explicaciones mítico-religiosas como infantiles e insignificantes. Este secularismo “no contempla los núcleos éticos-míticos de las civilizaciones (y los critica como simples formas de dominación)” (Martínez Andrade, 2019: 46-47), cuestionando “la reproducción identitaria de la sociedad” (Echeverría, 2010: 16). En su ruptura con el pasado, el secularismo abandona los saberes espirituales-ancestrales y el conocimiento mitológico que entrañan una perspectiva medioambiental y estrechan sus lazos con la vida, y así, promueve el fatalismo y el determinismo (Öcalan, 2016: 43). Estos saberes y conocimiento fundamentan prácticas políticas que, por consiguiente, también son abandonadas.

El racionalismo construye una *sabiduría racional-matemática* y *atea*, basada en la capacidad técnica del ser humano. Su *espacialidad* privilegiada son las ciudades y alude puramente a la dimensión *física* del mundo y al funcionamiento *profano* (no-agrado) de la naturaleza, donde el ser humano se revela como ser superior: amo, señor y propietario de la naturaleza. De esta manera, se enfrentó a la *sabiduría revelada* (acusándola de “superstición”), cuya *espacialidad* era el campo y la vida agrícola-rural que retomaba la dimensión *sagrada-mágica-metafísica* del mundo (Echeverría, 2010: 15).

Sin embargo, la superación (negación, anulación) del mito es apenas aparente, falsa o, en el mejor de los casos, parcial, y el pensamiento analítico-matemático racionalista entraña un fuerte componente mitológico, como, entre otros, ha señalado Hinkelammert

(2000). Por su parte, Alexandre Koyré observó que, aunque el nuevo conocimiento desechó las dimensiones espiritual y ética del ser humano, terminó heredando “todos los atributos ontológicos de la divinidad” (cit. en Wallerstein, 2006: 5). La “verdad” pasó a ocupar el lugar de “Dios”. Por ello, en *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer plantearon que la razón moderna “es ella misma un mito, un dispositivo discursivo para explicar y al mismo tiempo para engañar” (cit. en Echeverría, 2010: 233). Mientras que Karl Marx ayudó a develar, por la vía crítica del fetichismo, la función religiosa central en la sociedad moderna (Echeverría, 2010: 193).

El secularismo racionalista resulta insuficiente para comprender los universos (macros y micros) y las mentalidades humanas, encubre lo histórico y lo social como “estado de naturaleza” y achata el horizonte utópico extendiendo el “fatalismo” como una manera de comprender la existencia humana según la cual “el destino de todos está ya pre-determinado y todo hecho ocurre de modo ineludible” (Martín-Baró, 1987: 13). Se trata, pues, de una razón mítica y (anti)utópica, contraria a la vida, a las comunidades y a las subjetividades. Las palabras claves de su mitología son *progreso* (continuo) y *desarrollo* (lineal e infinito) (Hinkelammert, 2007) postulando, además, “la idea del equilibrio perfecto, la mano invisible, la competencia perfecta” (Martínez Andrade, 2019: 121).

Por otra parte, construye un *ethos* particular. Entendemos por *ethos* la manera *a priori* que tienen las personas de ver, comprender, habitar y comportarse frente al mundo, las demás personas, sí mismas y la historia; parte de los hábitos y orienta de forma “natural” o “espontánea” las (re)acciones y, aún, los conceptos. Se trataría de una actitud ética *práctica*. El *ethos* construido se caracteriza por ser: dualista, histórico, individualista, dominador, racionalista-científico, de la voluntad y del tener (Dri, 2020: 17, 92-93, 259-267; Dussel, 2016: 17).

De este *ethos* se deriva una ética y una espiritualidad. Se trata de una *ética de la cosificación*, que considera a la otredad “como *cosas* funcionales dentro de sistemas”, produciendo “una despersonalización del Otro/a, origen de toda alienación” (Dussel, 2016: 12). Comprender a la otredad como *cosas*, significa tornarlas en mediaciones para alcanzar un propósito (“sirven-para”) (Dussel, 2011: 65). La *cosificación* es la conversión de la subjetividad en objeto y esto significa una imposibilidad del desarrollo de la ética en un sentido dignificante. En cuanto a la espiritualidad derivada, se trataría de una “espiritualidad del consumo geopolíticamente determinada por las potencias occidentales que consolida el fetichismo de la mercancía” (Martínez Andrade, 2019: 117). El “espíritu del Imperio” se caracteriza por “las figuras discursivas de la seguridad, de la libertad y del mercado libre” (Martínez Andrade, 2019: 129), construyendo una religión del libre mercado sacrificial y omnipotente que aboga por un sujeto automático con un deseo mimético modelado a través del shock (Martínez Andrade, 2019: 117-121).

Lo que queda entonces es el *homo oeconomicus* y el *homo cosumens*, incapaces de compromisos, con vínculos frágiles, flexibles, efímeros, *líquidos*, que reemplazan las relaciones por conexiones, constituyéndose en “miembros ideales de la economía de mercado” (Bauman, 2012: 62).

Crisis intelectual

Friedrich Engels señaló en su discurso ante la tumba de Karl Marx que su amigo había descubierto, principalmente, que lo primero que el ser humano producía era la base material de subsistencia, es decir, los bienes inmediatos para la reproducción de la vida (comida, techo, vestido), y luego, se ocupaba de la producción de las ideas

en torno a la política, el arte, la ciencia, las leyes, el Estado o la religión (Mészáros, 2013: 27). Es decir, que la producción material es la *base* de toda la historia y la *fuerza* de “todos los diferentes productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moralidad, etcétera” (cit. en Mészáros, 2013: 35). De este modo, las categorías son *abstracciones prácticas*, que “expresan las *formas del ser* [*Daseinformen*], las características de la existencia” (2013: 84-85).

Para avanzar en su proposición, Marx alude a dos metáforas o símiles, que no deben comprenderse como categorías, niveles o instancias, sino como formas estilísticas mediante las cuales relleva estas dos dimensiones diferentes cualitativamente y sus dialécticas y complicadas interrelaciones (2013: 48). Por un lado, la *base* o *estructura* material de la sociedad, es decir, aquella *totalidad* de las relaciones de producción (socioeconómicas) donde se *insertan* y *engastan* “todos los procesos materiales y del trabajo” (2013: 52). Esta *estructura social-material* da cuenta de las relaciones específicas entre las personas y entre éstas y la naturaleza. Por el otro, está la *superestructura*, de carácter ideal, que se “monta” sobre la *estructura*, a la manera de un andamio, constituyéndose en la “fachada” del edificio que las personas ven: “el Estado, los cuerpos jurídicos, la moral, el arte, la política”, sin advertir los cimientos (“estructura”) de ese edificio (Silva, 2011: 72, 2013: 24). Entre “base material” y “superestructura” hay una interacción dialéctica, de mutua afectación, pues constituyen una “totalidad orgánica” (Mészáros, 2013: 41).

En el metabolismo capitalista, la *superestructura* asume un papel cada vez más regulador hasta erigirse como una “superestructura jurídica y política” (Estado), que “no sólo se *levanta* y *reposa* sobre la base material de la formación socioeconómica dada, sin que simultáneamente se *superpone* sobre esa base, demostrando también su autonomía relativa” (2013: 105).

Cuando la *superestructura* asume la forma característica de *superestructura jurídica y política* (forma “Estado”), desarrolla su naturaleza omniabarcante, *totalizadora*, pone bajo sus determinaciones a todas las dimensiones (teorías, creencias religiosas, concepciones filosóficas, manifestaciones artísticas, etcétera), desciende a “los niveles más fundamentales del intercambio social y regula al propio metabolismo social, imponiendo y salvaguardando las relaciones de propiedad del modo de producción dado” (Mészáros, 2013: 113). Es decir, que todas las dimensiones de la *superestructura* quedan bajo el control directo del Estado (*superestructura jurídica y política*) y pasan a cumplir un papel “esencialmente sustentador” de éste (2013: 114). De esta manera, el Estado (*superestructura jurídica y política*) reproduce un *círculo vicioso*: es sostenedor-sostenido por la propiedad controlada por una minoría. No obstante, Marx deja en claro que, en su sentido primario, la *superestructura* es radicalmente diferente de la articulación de *superestructura jurídica y política* (Estado) (2013: 123).

Recapitulando, podemos decir que la *estructura social-material* es la *base* sobre la cual se erige la *superestructura* determinando, a un mismo tiempo, al Estado (*superestructura jurídica y política*), las ideas (“punto de vista espiritual”) y los “discursos específicos” de esas ideas que van desde la moral y la política hasta el arte, la ciencia y la literatura (“producción espiritual”) (2013: 139).

Ahora bien, Marx concibe la ideología (“punto de vista espiritual” y “producción espiritual”) con “connotaciones diametralmente opuestas”, pues, negativamente, se presenta como “fuerza misticadora y contraproducente que le pone grandes trabas al desarrollo” y positivamente como aquel factor que se empeña “en superar las restricciones y resistencias sociales, sin cuya contribución activa simplemente no podrían desenvolverse las potencialidades de la situación histórica establecida que tiran hacia adelante” (2013: 61). De esta manera, deja en claro que la “ideología” se encuentra en el interior de la

estructura material de la sociedad, pues finalmente, es la historia la que hace las ideas, y zanja una diferencia entre los “componentes ideológicos de la clase dominante” y la “libre producción espiritual de una formación social particular”.

Siguiendo el argumento anterior, analíticamente, la ideología puede expresarse de dos maneras con relaciones, comunicaciones e influencias dinámicas y recíprocas. La primera es como *ideología propiamente dicha*, es decir, un sistema (de valores, creencias y representaciones) que está destinado a “preservar, justificar y ocultar idealmente —en las cabezas mismas de los explotados— la explotación que tiene lugar en la estructura material de la sociedad” (Silva, 2013: 41), esto es, una falsa conciencia apologética —descaradamente explícita o burdamente encubierta con sutileza— del sistema de dominación del capital. La segunda es como *cultura y conciencia de clase* (2013: 44), que tiene el mandato/vocación histórica de “derrotar a su *clase antagónica*, para afianzarse como la *nueva clase dominante*” (Mészáros, 2013: 192).

Esta distinción entre *ideología propiamente dicha* y *cultura* puede expresarse de otras maneras: a) como distinción entre *moral*, situada “en el ámbito de la ingenuidad propia de la cotidianidad existencial que no pone en cuestión el sistema en vigor dentro del cual se vive”, y *ética*, es decir, como expresión del “sentido crítico de lo que se presente ante lo ontológico con pretensión de superación” (Dussel, 2016: 24); y, b) entre “producción material” capitalista y “producción espiritual libre” (como el arte y la poesía) (Mészáros, 2013: 138).

De esta manera, queremos dejar en claro que la producción intelectual, teórica y/o científica, en tanto parte de la *superestructura*, no es independiente de la *estructura social-material* ni de la *superestructura jurídica y política*. Dado que el capitalismo se ha consolidado como forma de dominación planetaria, la ciencia hegemónica expresa los intereses del capital, y se ve determinada, influida, sujeta, tanto a “la *tiranía* deshumanizadora de la base material, manifiesta bajo el dominio del capital” como a la forma estatal históricamente dada. Es decir, que la producción intelectual, teórica y/o científica se encuentra adentro “de la ‘jaula de hierro’ del sistema del capital” (2013: 178). Por lo tanto, el desafío fundamental de todo pensamiento crítico está en controlar los medios de producción (materiales e intelectuales), disputando en la arena de la *estructura social-material* y del *Estado*.

¿Cómo se expresa actualmente la *crisis intelectual*? Consideramos que se presenta mediante cuatro formas interrelacionadas: la pérdida de la situacionalidad, la profundización del cientificismo, la impotencia y banalidad teórica, y la primacía de la tecnociencia. Veamos:

1. Pérdida de la situacionalidad. Para Isabel Rauber (2020), la “deficiencia epistemológica de raíz” del pensamiento crítico es que se ha situado *fuera* de la historia, “no situado”, “abstracto (atemporal, no contingente y sin sujetos concretos)”, que construye su teoría al margen de su tiempo histórico y la sujetividad protagónica concreta, tal como se expresó en el llamado marxismo-leninismo o marxismo ortodoxo.¹ Esto conlleva a: a) impedir la identificación de “los problemas raizales que la crisis civilizatoria plantea”; b) comprender que los conceptos y paradigmas que enarbolan también serán “alcanzados por los cimbronazos (culturales e ideológicos) de su crisis”; c) comulgar con concepciones liberales y científicas; d) producir “un pensamiento ‘crítico’ dogmático, apriorístico, trascendental”; y e) posicionarse como un pensamiento *objetivo* e *imparcial* desprovisto de sujetividades concretas y ajeno a las contingencias de la historia. Así, se estableció como “pensamiento disecado, desposeído de la riqueza

1 Siguiendo la sugerencia de Bolívar Echeverría (2010), usamos la noción de *sujetividad* para referirnos a sujetos, sujetas y sujetes. Así pues, no debe confundirse con “sujetividad” pues aluden a cuestiones totalmente distintas.

emergente de la diversidad de los sujetos, de sus sentimientos, saberes y sabidurías, de sus cosmovisiones y cosmopercepciones, negador de sus identidades y culturas”.

2. Profundización del cientificismo. En 1969, el matemático argentino Óscar Varsavsky publicó *Ciencia, política y cientificismo*, una obra desafiante, en la que dedica un capítulo al problema del cientificismo. Define al cientificismo como una *actitud* de quien ejerce la ciencia que se ha adaptado a las lógicas del “mercado científico” y busca “progresar en esta carrera científica” olvidándose de sus deberes sociales para con su país y renunciando a la preocupación por “el significado social de su actividad, desvinculándola de los problemas políticos” (Varsavsky, 2007: XIII, 29). Se trata de un sutil modo de justificación ideológica, pues presenta “el universalismo como ideológicamente neutral, desinteresado en la ‘cultura’ y por cierto de la arena política” y deriva su justificación en “el bien que puede ofrecer a la humanidad a través de las aplicaciones del conocimiento teórico que los científicos han venido adquiriendo” (Wallerstein, 2007: 99).

El cientificismo forma técnicos o tecnócratas que no cuestionan la institucionalidad científica, los presupuestos paradigmáticos y/o las metodologías planteadas por el modelo racionalista ideado en el hemisferio norte. Para Orlando Fals Borda, este tipo de *expertos* terminan siendo “piezas de la maquinaria dominante: prosperan con los paliativos y, en esencia, son un subproducto conservador del sistema en sí” (cit. en Díaz Arévalo, 2017: 237). Así se legitima la dependencia cultural y el colonialismo intelectual (Varsavsky, 2007: 9, 11).

Las personas científicas terminan escamoteando dos realidades. La primera es que la ciencia moderna, al encontrarse bajo la férula del capitalismo, abandona su lugar creativo para convertirse en una instrumentalización mecánica, repetitiva y reproductiva de modelos estandarizados, profundizando de esta manera la decadencia científica al anular la libertad y creatividad de quienes investigan. Los resultados científicos son formales, en el sentido que sirven para presentar informes institucionales, y, por lo general, terminan siendo fútiles e inocuos, que no ayudan a suprimir la irracionalidad o la injusticia social de cualquier tipo, en muchas ocasiones, para no afectar a sus financiadores. De esta manera, la ciencia termina siendo simplemente una tautología contemplativa.

3. Impotencia y banalidad teórica. Desde mediados de la década de 1970, el pensamiento crítico vivió un continuo asedio que se profundizó tras la caída del muro de Berlín y la desaparición del bloque socialista, promulgado como el “fin de la historia” por los “espadañines a sueldo” —como solía llamar Marx a los ideólogos— del capitalismo. Desde entonces, se ha construido un pensamiento crítico “impotente” de impugnar al sistema-mundo dominante —que reimpulsa la figura espectral de la “burguesía nacional” (Borón, 2009: 9)— y ha caído en el reformismo o la contemplación. Es como si siguiera a pie juntillas la exhortación popperiana: “una vez que nos damos cuenta de que no podemos construir el cielo en la tierra sino tan sólo mejorar las cosas *un poco*, podremos darnos cuenta también de que solamente podemos mejorarlas *poco a poco*” (cit. en Mészáros, 2013: 45).

Lo anterior se expresa de tres maneras. La primera, a través de la pérdida de los sustantivos críticos y la adopción de adjetivos que califican “los sustantivos propios de las teorías convencionales” (De Sousa Santos, 2010: 19). De esta manera, se olvida que los sustantivos son los que “establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legítimo o realista sino también, y por implicación, lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista” (De Sousa Santos, 2010: 19-20). La segunda, es el establecimiento de una relación *fantasmal* entre práctica y teoría, donde, evidentemente, las teorías han quedado atrasadas o marginadas de las prácticas colectivas de los movimientos sociales y las colectividades protagonistas de la historia.

Quizás, uno de los motivos sea que, desde la academia, seguimos utilizando categorías del siglo XIX para analizar el siglo XXI.

La tercera es la falta de imaginación que nos impide imaginar el fin de la modernidad capitalista o considerarla infinita. El pensamiento crítico ha quedado sometido por lo que se ha dado en llamar “régimen de verdad” (Öcalan, 2016) o “cárcel epistemológica-existencial” (Adlbi Sibai, 2016) de la modernidad. Es como si fuera más fácil imaginar el fin del mundo que de la modernidad capitalista, y como nadie imagina “un punto de fuga y una estrategia de escape”, nadie termina escapando de la prisión (Borón, 2009: 137).

Tal vez, dos teorizaciones memorables en este sentido sean la del imperio “benévolo y vaporoso” de Michael Hardt y Antonio Negri, y la exhortación de John Holloway a “renunciar por completo a la toma del poder”. Ambas “terminan por consagrar la futi- lidad de las luchas contra el capitalismo o la inconveniencia e inmoralidad de proponer una estrategia de conquista del poder del Estado” (Borón, 2009: 49).

4. Primacía de la tecnociencia. Actualmente asistimos al imperio de la tecnociencia, que no es otra cosa distinta a la aleación entre ciencia y tecnología, donde los requerimientos tecnológicos se imponen sobre la investigación y producción científica. La tecnociencia se constituye en “una actividad mercantil sustentada en una estrecha alianza entre investigadores, científicos, empresarios y militares en los más diversos campos del conocimiento”. En este sentido, sigue los criterios de la producción capitalista (velocidad, bajos costos, eficiencia, eficacia) y “está determinada por la sed de ganancias, lo cual se materializa en la cantidad de patentes que resulten de esa actividad”. La tecnociencia es una forma de fetichismo de la técnica y la tecnología, que nos *expropia* la técnica ya que “se hace fuera de nosotros y sin nosotros, por unos expertos auto-embestidos de autoridad, como son los técnicos o los tecnólogos” y considera a los problemas sociales como “desajustes técnicos que deben ser arreglados por tecnócratas” (Vega Cantor, 2019: 204-205).

No obstante, a pesar de su pomposa perfección, la tecnociencia tiene sus límites, pues es incapaz de: a) “rebasar ciertos condicionantes naturales (como la ley de la entropía o la velocidad de la luz para hablar de los más evidentes)”; b) “sustituir a los ecosistemas o a los seres vivos”; c) “producir energía de la nada”. Entonces, se hace insoslayable “reconocer el carácter restringido y relativo de cualquier solución basada en los desarrollos de la ciencia y la tecnología como panacea para afrontar cualquiera de los problemas creadas por la sociedad capitalista” (2019: 230-231).

Algunos desafíos como conclusiones

Como parte de la actividad universitaria, la extensión no puede eludir la crisis civilizatoria que estamos atravesando, principalmente la *extensión crítica latinoamericana y caribeña* (ECLC) (Erreguerena *et al.*, 2020), que no el simple transferencismo difusionista. Debe ella misma —la ECLC— conocer, entender y comprender este momento para poder (re)pensar su actuación. No se puede pretender plantear soluciones extensionistas que no busquen alterar el curso de la modernidad capitalista en crisis. Esto tiene, cuanto menos, tres implicaciones.

La primera implicación es epistemológica. Se necesita quebrar el molde de las tautologías dominantes en las universidades y que, en mayor o menor medida, guían las acciones extensionistas. No se trata de un mero problema metodológico. La escritora Audre Lourde lo dijo claramente en 1979, en el marco del panel “Personal y político”:

Porque las herramientas del amo nunca dismantlarán la casa del amo. Pueden permitirnos temporalmente ganarle en su propio juego pero nunca nos permitirán lograr un cambio genuino. Y este hecho sólo es una amenaza para aquellos... que aún definen la casa del amo como su única fuente de apoyo. (*Las herramientas del amo*, s/f)

La segunda implicación es imaginativa. Se requiere recuperar la imaginación para enfrentar la crisis civilizatoria y participar de un cambio paradigmático en otra dirección. Es necesario imaginar una ciencia distinta, una universidad distinta, una extensión distinta. Pero imaginar, no en el sentido fantasioso, sino creativo. Imaginar en el sentido de romper el corsé académico dieciochesco y decimonónico dominante para desarrollar una ciencia diferente. La actual ciencia que rige la universidad no está diseñada para alterar el rumbo civilizatorio y, como señala Varsavsky: “Adiós revolución si tiene que esperar el visto bueno de los ‘sabios’” (Varsavsky, 2007: 44).

En este sentido, respecto de la extensión universitaria conviene, como ya lo planteamos en otro trabajo (Herrera Farfán, 2014), y en total relación con la perspectiva transformadora de la ECLC, desarrollar un modelo simultáneo y articulado de extensión “al derecho” y “al revés”. Por la primera, aludimos a la idea de “poner a funcionar el modelo”, garantizando que la intervención (intromisión) de la universidad en las comunidades ayude efectivamente a mejorar las condiciones de vida. Esto exige tensar los tiempos universitarios para que estudiantes y docentes compartan períodos con las comunidades y los grupos de referencia, y puedan retornar luego a la universidad a discutir lo que vieron, vivieron, sintieron y, entonces sí, las teorías permitirían complementar el panorama. Así, la extensión “al derecho” puede devolver la primacía de la realidad al conocimiento científico, ayudando a la universidad a salir del solipsismo y servir de vacuna contra la arrogancia intelectual y el monopolio del conocimiento.

Por extensión “al revés” entendemos el ingreso de las comunidades a la universidad para constituir una universidad polifónica. De esta manera, se puede avanzar en una educación humanista y no exclusivamente racionalista, reconociendo aquellas capacidades que provienen de las experiencias populares (intuitivas, afectivas, espirituales e incluso esotéricas). Así pues, la extensión “al revés” puede ayudar a que la universidad asuma el riesgo de incorporar en su desarrollo académico modalidades de “cátedras libres” coordinadas, impulsadas o promovidas desde las necesidades de los grupos de referencia, las comunidades y las minorías activas.

Sin embargo, como lo ha señalado el colega Gustavo Nieto, en un comentario crítico al borrador de este trabajo, la implicación de las organizaciones social-comunitarias puede ser mucho más profunda, pudiendo incluir la “integralidad de las prácticas”, es decir, dentro de los programas de estudio, espacios destinados a la práctica y a la realización de trabajos dialógicos y de construcción colectiva del conocimiento que quiebren el monopolio del saber universitario denunciado por Orlando Fals Borda y Mohamad Anisur Rahman (1991).

La tercera implicación es utópica. Una crítica radical debe estar acompañada de una recreación de la esperanza. Pero la esperanza entendida no como pasiva espera, sino como sugería Paulo Freire, una acción: esperar.

El modelo civilizatorio moderno capitalista definió a la humanidad en términos exclusivos de progreso científico-técnico y de acuerdo con los intereses del mercado total. Por ello, transitar hacia otro modelo exige una toma de posición pues, ante la crisis civilizatoria, la “neutralidad valorativa” es una ilusión irresponsable. En este sentido, la extensión universitaria puede dar luces para recrear la utopía de la sociedad que queremos, no simplemente en un sentido ideal que no existe, sino conociendo, aprendiendo y promoviendo aquellas experiencias que existen actualmente y que pueden

prolongarse en el tiempo. Aquí hay una doble tarea: por un lado, rechazar la perorata posmoderna que niega “la existencia de sistemas y de estructuras” (Houtart, 2008: 62) y tira por la borda los grandes relatos; y, por el otro, establecer un diálogo intercultural e intercivilizatorio con los pensamientos ancestrales y originarios, que se fundamentan en la reproducción de la vida y en la defensa de la naturaleza y la comunidad.

Wallerstein (2007: 102) señalaba que las personas intelectuales se movían en tres niveles de búsqueda: como analistas tras la verdad, como personas morales tras el bien y la belleza, y como personas políticas tras la unificación de la verdad, el bien y la belleza. En este momento de crisis civilizatoria estructural, es necesario realizar concienzudamente la tarea. Su trabajo es crucial. La pelea se da en todos los frentes y no podemos abandonar nuestro lugar de combate. Debemos participar de la lucha por romper la lógica mercantil que se ha apropiado del quehacer académico y ha convertido a la universidad en una “universidad de la ignorancia”, como la denuncia Renán Vega Cantor (2015).

Bibliografía

- » Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid, Akal.
- » Amin, S. (2009). *La crisis. Salir de la crisis del capitalismo o del capitalismo en crisis*. El Viejo Topo.
- » Bauman, Z. (2012). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- » Borón, A. (2009). *Socialismo siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?* Editora de Ciencias Sociales.
- » De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Buenos Aires, Antropofagia.
- » Díaz Arévalo, J. M. (2017). *Orlando Fals Borda or the ethics of subversion: Towards a critique of ideology of political violence in Colombia: 1948-1974*. University of Roehampton.
- » Dri, R. (2020). *Ethos, ética y sociedad*. Buenos Aires, Biblos.
- » Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Fundación El Perro y la Rana.
- » _____ (2011). *Filosofía de la liberación*. México, Fondo de Cultura Económica.
- » _____ (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid, Trotta.
- » Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- » Erreguerena, F., Nieto, G. y Tommasino, H. (2020). Tradiciones y matrices, pasadas y presentes, que confluyen en la Extensión Crítica Latinoamericana y Caribeña. *Cuadernos de Extensión Universitaria de la UNLPam*, año 4, núm. 4, pp. 177-204.
- » Fals Borda, O. y Anisur Rahman, M. (1991). *Acción y conocimiento. Cómo romper el monopolio con investigación-acción participativa*. Cinep.
- » Herrera Farfán, N. A. (2014). Orlando Fals Borda, pedagogo de la praxis. *Anales de la Universidad Central del Ecuador*, núm. 372. En línea: <<http://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/ANALES/article/view/84>>.
- » Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la razón utópica*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- » _____ (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Arlekin.
- » Houtart, F. (2008). *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre*. Ruth Casa Editorial.
- » *Las herramientas del amo (s/f)*. En línea: <<https://www.resourceumc.org/es/content/las-herramientas-del-amo>>.
- » Martín-Baró, I. (1987). El latino indolente. Montero, M. (ed.), *Psicología política latinoamericana*, pp. 135-162. Panapo.
- » Martínez Andrade, L. (2019). *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*. Herder.

- » Mézàros, I. (2009). *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital*. Desde Abajo.
- » _____ (2013). *Estructura social y formas de conciencia. La dialéctica de la estructura y la historia*, vol. 2. Monte Ávila.
- » Öcalan, A. (2016). *Orígenes de la civilización. Libro primero de Manifiesto por una civilización democrática*. Sudestada.
- » Rauber, I. (2020). *Epistemologías desde abajo. Pistas para un pensamiento crítico situado, con pertenencia de clase*. En línea: <http://isabelrauber.blogspot.com/2020/02/epistemologias-desde-abajo.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed:+CdigoRau-ber+>.
- » Sánchez Vásquez, A. (2007). *Ética y política*. Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica.
- » Silva, L. (2011). *El estilo literario de Marx*. Fundación para la Cultura y las Artes.
- » _____ (2013). *Contracultura*. Fundación para la Cultura y las Artes.
- » Varsavsky, Ó. (2007). *Ciencia, política y cientificismo*. Monte Ávila.
- » Vega Cantor, R. (2007). *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar. Las transformaciones mundiales y su incidencia en la enseñanza de las ciencias sociales*, vol. 1. Universidad Pedagógica Nacional.
- » _____ (2015). *La universidad de la ignorancia. Capitalismo académico y mercantilización de la educación superior*. Ocean Sur.
- » _____ (2019). *El capitaloceno. Crisis civilizatoria, imperialismo ecológico y límites naturales*. Teoría y Praxis.
- » Wallerstein, I. (ed.) (2006). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Siglo XXI.
- » _____ (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI.