

1. Marco contextual

1.1 Modernidad y ciencia

El conocimiento científico en la Modernidad marca el inicio de un período que se aleja de los métodos aristotélicos, caracterizados por la inducción simple a partir de generalizaciones que toman como punto de partida la experiencia corriente y el argumento de “autoridad”. El método aristotélico ya había sido criticado por Bacon, quien en virtud de lo cual había diseñado una metodología nueva, pero que contó con muy pocos seguidores.

Galileo es considerado el creador del método científico que caracterizará a la ciencia a partir de la Modernidad: el método hipotético-deductivo. Los antecedentes deben buscarse en la antigüedad clásica en las figuras de Euclides y Arquímedes y, más tarde, en la Escuela de Padua y Leonardo Da Vinci.

La Modernidad encuentra su sentido dentro de la ciencia y la razón. La presencia de la necesidad de universalizar, para que el sujeto sea el centro de “todo” lo imaginable, de este modo, vive cambios raudos establecidos por su especificidad de lo mutable y contingente. “La Modernidad es diálogo de la Razón y del sujeto” (Tourraine, 1994).

La Modernidad preconiza, desde este momento, su acción racional en lo estético, filosófico, científico, histórico, político, económico y lo social-cultural. Encuentra dimensiones acordes para legitimarse dentro de la organización social y el modo de vida que define la interconexión de regiones separadas del mundo.

El ser humano como tal, y definido ya como sujeto, se particulariza como la génesis de todo conocimiento acumulado por la inteligencia de la Ilustración. Ahora el mundo deja de estar creado por Dios y sólo se transforma en “naturaleza” con autonomía propia que el sujeto debe dominar y controlar, para de allí desarrollar su ciencia y razón de acuerdo a su lógica; el “moderno” se exime de la tutela religiosa y del estigma de la fe.

Es ahora, que a la lógica de la ciencia, a partir del rechazo nefando eclesiástico, se le considera como un punto primordial en el entendimiento

de modelos abstractos imperfectos, como condición de lo experimental; ya no como una derivación de la experiencia. Ahora, el sujeto se emancipa de la revelación gracias al principio de la razón.

Ya no hay razonamiento deductivo, sino método científico de observación y experimentación. En el espacio geográfico donde se particulariza la Modernidad (Europa), el proceso de racionalidad del hombre, de su condición como el Hombre y el eje de “todo” lo cognoscente y científicamente posible, se encuentra en su mismidad; también la universalización política y económica de regirse como el centro, de individualizar al sujeto en categorías abstractas dadas por las revoluciones del conocimiento.

La ciencia en la Modernidad, inmersa en el paradigma positivista, se caracterizó por el intento de ser objetiva, racional, verificable, generalizable y cuantificable. De allí que la investigación científica, como medio para la producción de conocimientos válidos y confiables, asuma los siguientes atributos (Cook y Reichardt, 1986):

- 1)** Es empírica-analítica: se denomina empírica porque parte del principio de que todo conocimiento, dato o información, tiene validez si es producto de la experiencia sensorial, es decir, cualquier percepción obtenida a través de los sentidos (vista, tacto u oído). Es analítica porque descompone el objeto de estudio y procede a describirlo o explicarlo a partir de las interconexiones de los elementos o dimensiones que integran dicho objeto.
- 2)** Adopta el método hipotético-deductivo: también conocido como método científico, consistente en responder interrogantes (problemas científicos) mediante la formulación de suposiciones generales (hipótesis), las cuales deber ser sometidas a verificación con los datos empíricos obtenidos a través de la observación o de la experimentación. Si la hipótesis es confirmada, se deduce que lo expresado en dicho enunciado hipotético general, ocurre en los datos particulares. Es decir, se concluye con un razonamiento que parte de lo general a lo particular (razonamiento deductivo).

- 3)** Privilegia los diseños experimentales: los cuales pretenden comprobar si los efectos o reacciones (variable dependiente) que se producen en un determinado objeto o en un grupo de individuos, son causados por la aplicación deliberada e intencional de un estímulo o tratamiento planificado con anterioridad (variable independiente), procurando el control de otros factores o variables que pudieran afectar los resultados.
- 4)** Emplea instrumentos de medición de gran precisión: diseñados para obtener datos con la mayor exactitud y con el menor margen de error posible. De allí el concepto de confiabilidad de un instrumento de recolección de datos, que se traduce en exactitud y estabilidad de las mediciones realizadas.
- 5)** Utiliza técnicas estadísticas y cálculos matemáticos para el análisis de los datos: lo que permite comparar y generalizar resultados, inferir en grandes poblaciones a partir de pequeñas muestras, y tomar decisiones en la prueba de hipótesis.

Una reflexión sistemática sobre la Modernidad no puede menos que dar cuenta de la perspectiva abierta por los debates suscitados en el siglo XX (en los años ochenta) y de la acuñación del término posmodernidad. A la luz de un planteamiento crítico de los rasgos centrales del programa de la Ilustración, su continuación en las filosofías de Hegel y Marx, y la convergencia de todo ello en el marxismo como concepción del mundo y de la historia —de cierta manera hegemónica en los círculos del planteamiento crítico en buena parte del siglo XX—, desde la perspectiva de la posmodernidad, alcanzan nueva configuración experiencias, acontecimientos y filosofías, en tanto que consideradas como precursoras de una nueva manera de entender la historia (Cook y Reichardt, 1986).

El rasgo común más importante del estilo de este planteamiento de la posmodernidad, sería la ruptura con el discurso de los grandes relatos. No obstante, la evaluación del carácter definitivo o parcialmente periclitado de la Ilustración, el mantenimiento o negación de rasgos de continuidad con la

experiencia moderna —tanto en los ámbitos de sentido como en los terrenos económico y político—, abre un amplio abanico de posiciones, desde las que se sigue planteando una lectura de la Modernidad y del lugar que en ella, o tras ella, ocupa el momento presente.

En el ámbito de la historia, según el resumen de la cuestión planteada por A. Heller (1989), la gran narrativa de la Modernidad ha sostenido una lectura centrada en un sujeto colectivo que confiera unidad al proceso histórico (espíritu del pueblo, proletariado); obteniéndose así un concepto universal de historia al que se atribuye una dinámica propia, y según el cual la transición desde el mundo premoderno al moderno se ha producido por un telos oculto, que culmina en el universalismo como final de la historia, y se mantiene la confianza metafísica en la creencia de la resolución del enigma de la historia.

Por el contrario, con la posmodernidad se impone un escepticismo más o menos amplio, por el que se abren paso diversidad de perspectivas de análisis. Ya no se presupone la transparencia, sino más bien la inescrutabilidad de la Modernidad. Con la negación de un único sujeto colectivo, ya no puede sostenerse una única historia universal, ni un principio de movimiento unificador. El mundo moderno ya no aparece como determinado causalmente desde el premoderno, y la universalidad alcanzada se considera puramente empírica, y no expresión de superioridad. El paso de la gran narrativa a la posmodernidad, por lo demás, es entendido por Heller como incluido dentro del movimiento del péndulo de la Modernidad, como metáfora dinámica que incorpora —rompiendo el planteamiento lineal clásico— la constante negación y autointerrogación de todos los logros modernos.

Uno de los autores que, en las últimas décadas, ha planteado una de las reflexiones más sistemáticas sobre el concepto de Modernidad ha sido Habermas (1989), desde la perspectiva de que la Ilustración no ha agotado su proyecto emancipador, que no puede considerarse como acabado. Para ello propone una reflexión sobre el contenido normativo de la Modernidad y lo

confronta, tanto con la crítica radical de la razón, llevada a cabo en la filosofía contemporánea, cuanto con el funcionalismo sistémico de N. Luhmann (1996).

La filosofía de Hegel aparece como un lugar privilegiado de consideración de la Modernidad como problema filosófico. Hegel (1989), en efecto, ha captado la íntima conexión que existe entre Modernidad y racionalidad. La teoría de la razón de Kant (1983) ya habría dado cuenta del proceso por el que la razón se constituye como tribunal supremo, ante el que ha de justificarse todo lo que pretenda ser válido; también habría subrayado la separación de esferas, como consecuencia del proceso de racionalización. La filosofía de Hegel (1989) tiene consciencia del devenir problemático de la Modernidad, y se plantea una reconstrucción crítica de la misma, ofreciendo una definición de su principio, a la vez que una lectura crítica que evite los peligros de desintegración inherentes al proyecto moderno.

El principio fundamental de la Modernidad, para Hegel (1989), es la subjetividad. Desde el autocercioramiento de la Modernidad como problema principal de su filosofía, Hegel (1989) subraya que la subjetividad explica tanto la superioridad del mundo moderno como su tendencia a la crisis. Las notas básicas de la subjetividad son la libertad y la reflexión. Según la explicación de Habermas (1989), la subjetividad se manifiesta a través del individualismo, el derecho a criticar, la autonomía de la acción y el idealismo propio de la modernidad.

Para Hegel (1989), la subjetividad determina todas las manifestaciones de la cultura moderna, encarnándose en la vida religiosa, el Estado, la sociedad, la ciencia, la moral y el arte. El límite de la subjetividad viene dado en cuanto se revela como principio unilateral, incapaz de regenerar el poder religioso de la unificación en el medio de la razón. Resulta, así, la escisión entre fe y saber, típica de la ilustración. La crítica del espíritu de la época, por parte de Hegel, se cifra en que ésta ha renunciado a la totalidad. La adopción del concepto de Absoluto muestra la intención de ir más allá de las unilateralidades del

principio de la subjetividad, aunque el precio a pagar por el propio Hegel sea que acaba negando la posibilidad de la crítica a la Modernidad.

Para Habermas (1984), la Modernidad se revela como una determinada forma de conciencia temporal, en la que se recogen las experiencias del progreso, la aceleración, la simultaneidad cronológica de lo a simultáneo, la diferencia entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa. Al mismo tiempo, y a diferencia del mundo premoderno, se trata de una época que tiene que extraer su normatividad de sí misma, tiene una necesidad de autocercioramiento intrínseco, que no le puede venir dado de fuera de ella. Es en la crítica estética donde este problema adviene por primera vez a la conciencia, como puede apreciarse en la idea de belleza sujeta al tiempo, principio sostenido por los modernos en la famosa querella.

Donde el concepto de Modernidad adquiere un uso más polémico es en su utilización crítica con respecto a las teorías que más radicalmente proclaman su adiós a la Modernidad, como es el caso de la Dialéctica negativa de Adorno, la Genealogía de Foucault o la Deconstrucción de Derrida. En la lectura que Habermas ofrece de estas teorías, éstas no dan cuenta del lugar en que se mueven, y se dejan guiar por intuiciones normativas que apuntan mucho más allá de aquello a que pueden dar lugar el pensamiento racional al que indirectamente evoca. Por su parte, Habermas enfoca la salida de las aporías a que dan lugar estas teorías, recurriendo a un concepto normativo de racionalidad, extraído de la propia práctica cotidiana comunicativa, y que apunta más allá de la teoría de sistemas.

Acción comunicativa y Mundo de la vida, como conceptos que remiten entre sí, constituyen la alternativa ofrecida por Habermas para sustituir al concepto marxiano de trabajo como prototipo de la praxis social. Se obtiene así una nueva presentación del contenido normativo de la Modernidad entendida desde la triple consideración del trato con la tradición cultural y el falibilismo correspondiente, el universalismo inherente a la universalización

de las normas de acción y la generalización de valores, y el subjetivismo propio de la individualización. En palabras de Habermas (1984: 76):

... ahora la reflexivización de la cultura, la generalización de valores y normas, la extremada individuación de los sujetos socializados, la conciencia crítica, la formación autónoma de la voluntad colectiva, la individuación, los momentos de racionalidad atribuidos en otro tiempo a la praxis de los sujetos, se cumplen, aumentan, o se refuerzan bajo las condiciones que una red de intersubjetividad lingüísticamente generada, cada vez más extensa, y urdida de forma cada vez más fina.

Si la acción comunicativa se despliega como falibilismo, universalismo moral y subjetivismo, proyectados respectivamente sobre tradición cultural, mundo ético y ámbito individual, no lo hacen unilateralmente, sino que obtienen la resistencia del mundo de la vida que asegura la continuidad de los plexos de sentido. Explica Habermas (1984: 108):

Las figuras de pensamiento propias de la teoría de la intersubjetividad permiten, pues, entender por qué el examen crítico y la conciencia falibilista, incluso refuerzan la continuidad de una tradición, tras haber perdido esta su carácter cuasi natural; por qué los procedimientos abstracto-universalistas de formación discursiva de la voluntad común, incluso consolidan la solidaridad en medio de unas formas de vida que ya no vienen legitimadas en términos tradicionales; y por qué los ampliados espacios para la individualización y la autorrealización, incluso adensan y estabilizan un proceso de socialización que se ha liberado de toda pauta fija.

Pero una teoría de la Modernidad no puede limitarse a dar cuenta de los procesos que se llevan a cabo en las esferas de la vida pública, es decir, en la modernidad cultural, sino que tiene que plantearse, al mismo tiempo, la explicación de los complejos procesos de racionalización social que asegura la reproducción material de la sociedad. En diálogo con la teoría de sistemas, **Habermas** subraya el entrelazamiento entre una economía organizada en términos de mercado y un Estado que se reserva el monopolio de la violencia. Se abre paso, así, a la explicación, no solo de las condiciones de la reproducción material del mundo de la vida, sino también de la cosificación sistemáticamente

inducida de la práctica cotidiana a que dan lugar los procesos de intercambio a través de los medios de regulación o control sistémicos.

La paradoja de la racionalización social da cuenta de la situación de que, por un lado, dinero y poder, tienen necesidad de una madurez de la racionalización del mundo de la vida para que puedan quedar jurídicamente institucionalizados en ese mundo; y, por otro, esos mismos medios penetran en forma de monetarización y burocratización en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización, con la consiguiente producción de efectos secundarios patológicos. Las crisis del Estado social responden a la ruptura de las estructuras de compromiso entre sistema y mundo de la vida, y serían exponentes de la situación problemática de la modernidad social (capitalismo y Estado liberal) en las últimas décadas. En ese aspecto, y desde la exposición del fracaso de las teorías marxistas de la Modernidad, Habermas se plantea en qué medida es posible una superación de las crisis, matizando las respuestas sobre la existencia de un centro reflexivo y un sistema ejecutivo, desde los que sería posible una “actuación de la sociedad sobre sí misma” y corregir las patologías de la Modernidad.

En síntesis: la Modernidad, como fenómeno filosófico-social, ha producido un cambio en la relación que existía entre filosofía y ciencia y hombre como ente social impulsor de las transformaciones. La filosofía, al comprender este nuevo paradigma se convierte en crítica, y concibe y entiende al hombre como un agente reflexivo de la actividad social.

Con respecto a la ciencia, Habermas establece que esta ha de acercarse a las cuestiones prácticas, por lo cual es necesario propiciar una comunidad de igualdad comunicativa para así cerrar la fisura existente entre práctica y teoría. La Modernidad es, por tanto, un momento en la historia, donde el conocimiento teórico y el conocimiento experto se retroalimentan de la sociedad para transformarla. Dentro de esta compleja maraña social, lo moderno parece no querer dejar sus vínculos con el pasado.

El pasado marca, en consecuencia, un devenir cuyo *continuum* va configurando lo moderno desde adentro, pero también supone la existencia de un mundo exterior. Por tanto, nunca hay un proceso completo pues lo nuevo se va reconstruyendo desde diversas formas, dependiendo de los tiempos. Mientras más lejos se está del *hic et unc*, se puede observar que la modernidad surge, de manera endógena, de las relaciones cara a cara de los entes sociales. A la inversa, mientras más lejos se está de lo pretérito, las normas se generan desde afuera a través de mecanismos expertos e impersonales que se van instalando en la sociedad. En cualquier caso, no existe modernidad sin pasado.

Como puede observarse, la Modernidad es un movimiento histórico de carácter filosófico, que comienza, especialmente, en el norte de Europa del siglo XVII, y se cristaliza al final del siglo XVIII. Conlleva, por tanto, todas las connotaciones de la era de la Ilustración, que está caracterizada por instituciones como el Estado-nación, y los aparatos administrativos modernos.

Por otra parte, y siguiendo a Habermas, hay muchos que apuestan hacia un futuro que aún no conocen, implicando un "culto de lo nuevo", lo que en realidad significa una mera "exaltación del presente".

Así, dentro de este contexto, pareciera que el mundo actual se compone de múltiples variaciones de la Modernidad, resultantes de los infinitos vínculos que fluyen de lo nuevo, lo antiguo o tradicional, y lo devenido o por devenir. Se da, por tanto, una suerte de transformación valórica de la sociedad occidental como consecuencia de la imposición de la cultura moderna. Citando a Bell, Habermas (1984: s/n) acusa que "el mundo está infestado de modernismo", yo estoy de acuerdo con esa afirmación. La ciencia no está condenada a la Modernidad, por mucho que en ella haya nacido.

1.2 Crítica a la Modernidad

La crítica a la Modernidad se relaciona con el tema de la crisis de la universidad, porque nos acerca a la comprensión del contexto que influye en dicha crisis. Es relevante comprender el papel de la racionalidad instrumental y del individualismo a ultranza, que caracterizan a las sociedades modernas. Ahora bien: ¿qué podemos entender por Modernidad? Nos encontramos frente a un concepto tratado en múltiples trabajos académicos, donde ha sido objeto de críticas, juicios y propuestas. Se habla de la Modernidad para defender sus postulados, pero también para cuestionarla como paradigma cultural en nuestro tiempo.

La crisis de esta época moderna, de acuerdo a Ernesto Sábato (1953), se presenta por la complicidad entre la razón y la máquina. Para Sábato, la existencia se percibe como un caos y muchas personas se refugian en las matemáticas, semejantes a un paraíso lejano donde hay paz en sentido ideal. ¿Por qué razón? Por el pensamiento abstracto inherente a las matemáticas.

En la idea de Sábato, la ciencia de la Modernidad adquiere el carácter de “instrumento de la matanza mecánica” (1953: 21). El surrealismo se erige como el camino paralelo al de la civilización comúnmente aceptada. En ocasiones, la opción es refugiarse en la ciencia y las matemáticas, donde reina la seguridad y el orden: un mundo de abstracciones. Se plantea así, metafóricamente, un adiós al siglo XIX que hizo la promesa de resolver los problemas de la humanidad con la ciencia y el progreso de las ideas.

Ernesto Sábato (1953) apunta que la ciencia de la Modernidad, al construir un conocimiento de base técnica y amoral, se vuelve garantía de nada, por no apegarse a ninguna postura ni preocupación ética. La ciencia y la máquina se convirtieron en elementos de concentración del poder estatal, junto con la economía, para crear los súper Estados con base en la máquina y un pensamiento totalitario: en aras del orden, establecer una vigilancia que cancela libertades individuales.

El sociólogo francés Alain Touraine (2014) explica que en Occidente se reemplazó la visión racionalista del universo y de la acción humana, por otra de tipo instrumental que estuviera al servicio de demandas y necesidades para dinamizar la economía basada en la producción y la acumulación. La base de todo es el mercado: regula precios, conductas, vida social y desarrollo individual, aspiraciones de estatus y anhelo de bienestar. Rigen, así, la economía y el consumo. La sociedad en su conjunto se convirtió en consumidora voraz de productos y comunicaciones masivas. En retrospectiva, podemos pensar que la Modernidad, tan orgullosa de su razón, condujo a la sociedad a entronizar el mecanismo del mercado y olvidarse de las desigualdades que así se generan. Al mismo tiempo hizo caso omiso de la destrucción, a ritmo acelerado, de su ambiente natural y social.

La Modernidad tomó como base a la razón y su pretendido universalismo para extenderse, pero con el fetiche, de acuerdo con Touraine, del “hombre occidental varón, adulto y educado sobre el mundo entero” (2014:10). Con esta idea, basada en un prototipo de individuo, inicia la colonización. La visión del mundo occidental es la única válida para ser el modelo de la Modernidad. Se conforma así, la estructura cultural del hombre moderno: deberá emplear la razón, la ciencia y la técnica como medios para dominar las fuerzas naturales y sociales. Sin embargo, lo que al principio eran medios, se convirtieron en fines. La modernidad, como visión social y cultural, terminó reproduciendo sus medios como fines, y por tanto se impuso como un imperativo categórico de sello universal.

Sobre la idea de Modernidad, Alain Touraine explica:

...fue la afirmación de que el hombre es lo que hace y que, por lo tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción – cada vez más eficaz por la ciencia, la tecnología, o la administración-, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones (Touraine 2014: 9).

Es en este punto donde surge la razón como la única capaz de establecer una relación efectiva entre la acción humana y el orden del mundo. La ciencia y todas sus aplicaciones se fundan en la razón; al mismo tiempo, ella (la razón) es quien logra organizar la vida social y establecer vínculos con las necesidades individuales. En un contexto caracterizado por ausencia de orden y acciones hostiles que generaban incertidumbres sobre la propia seguridad individual, la razón fue el instrumento con que se llega a la creación y establecimiento del Estado de derecho y del mercado. De este modo, afirma Touraine (2014), la humanidad genera la expectativa de que las leyes que dicta la razón conducen a la abundancia, la libertad y la felicidad.

Esta situación llega a una crisis en el siglo XX. Para algunos, es la crisis del capitalismo. Se trata de una crisis de la visión de mundo centrada en el hombre occidental, que tiene su origen en el renacimiento. Sábato (1953), cita a Berdalief, sobre el fin de la concepción de la vida y el hombre que se asumió en Occidente y tuvo su origen en el renacimiento, lo cual generó paradojas propias del renacimiento:

1. Fue un movimiento individualista que terminó en la masificación.
2. Fue un movimiento naturalista que terminó en la máquina.
3. Fue un movimiento humanista que terminó en la deshumanización.

Estas paradojas son la raíz de la crisis referente a “la deshumanización de la humanidad”. En consecuencia, se generaron dos fuerzas de tipo dinámico y amoral: el dinero y la razón pura. A través de ellas se conquista el poder secular.

El capitalismo y la ciencia positiva, al funcionar con dinero y razón pura, han generado una crisis donde se concibe al hombre como parte del sistema, pero no el hombre concreto e individual: se trata del hombre/masa, que es parte de una gigantesca maquinaria anónima, como plantea Ernesto Sábato (1953). El renacimiento reclama la individualidad del hombre y su capacidad para transformar y hacer cosas. Aunque la paradoja del movimiento humanista se inicia y se extiende al hecho de que el hombre se transforma en una cosa. El hombre se cosifica.

La crítica a la Modernidad o, mejor dicho, las críticas, se dirigen, por lo regular, a cuestionar de manera severa la afirmación de que la razón es la vía para lograr la abundancia, la libertad y la felicidad personal. Sin embargo, resulta muy difícil demostrar una relación necesaria entre la autoridad racional legal y la economía de mercado, por más que esta relación haya construido a la sociedad moderna. Es decir, el crecimiento económico y la democracia no están relacionados por una ley racional o principio de la razón, están ligados "...por su lucha común contra la tradición y la arbitrariedad..." (Touraine, 2014: 9).

Se puede mantener la misma postura crítica ante el supuesto vínculo entre la racionalidad y la felicidad. Pensar una felicidad con respecto a eliminar los controles y la autoridad que pueden restringirla y/o limitarla, es tan solo un paso para permitirla, pero no da garantía de su existencia, ya que la misma racionalidad impone ajustarse a una organización donde forzosamente se tiene que producir y consumir. Sobre este tema, Touraine (2014) afirma que la misma idea de progreso vincula, en una relación estrecha y necesaria, la interacción de tres objetivos: abundancia, libertad y felicidad. Pero esta relación no ocurre, ni en la realidad empírica, ni en la historia. Lo cual puede entenderse como una débil relación entre esos tres conceptos.

Otra característica de la crisis de la Modernidad es el rol que cumple la clase mercantil o empresarial. El hombre moderno inició su relación con la naturaleza, sin embargo, comenta Sábato (1953) al citar a Max Scheler, amar y dominar son actitudes ligadas. El deseo de este hombre moderno, por dominar la naturaleza, muestra su rostro con la ciencia positiva, que deja de lado la contemplación y se convierte en instrumento para dominar el mundo.

Al respecto. Sábato apunta: "El hombre secularizado -animal instrumental- lanza finalmente la máquina contra la naturaleza, para conquistarla. Pero dialécticamente ella terminará dominando a su creador" (Sábato, 1953: 45). Esa relación dialéctica entre el hombre y la máquina es una forma de entender la crisis de la Modernidad, donde el hombre equipara la verdad con la ciencia positiva, pues la razón en su forma pura es garante de la verdad.

Ahora bien, el mundo feudal se basaba en la tierra. Por consiguiente, la sociedad se caracterizaba por ser conservadora, estática y espacial. En cambio, el mundo moderno se basa en la sociedad que se caracteriza por ser liberal, dinámica y temporal. Las fuerzas móviles que prevalecen en la ciudad son el dinero y la razón. Así, tenemos que mundo feudal y mundo moderno se contraponen en sus visiones, como a continuación se indica en la Tabla 1.

Tabla 1. Diferencias entre el mundo feudal y el mundo moderno.

Mundo feudal	Mundo moderno
1. Es por excelencia cualitativo. 2. El tiempo no se medía, se vivía con el ritmo de las actividades laborales, familiares, etc. 3. No se mide el espacio. Estaban ausentes las medidas y las perspectivas.	1. La irrupción de la mentalidad utilitaria hace que todo sea cuantificado. 2. La cantidad — el número— es prioridad social. 3. El tiempo se mide, ya que representa ganancias en su transcurrir. 4. El espacio se cuantifica. 5. Participan profesionales, en tanto que se necesitan cartógrafos en vez de poetas; matemáticos para mejorar la precisión bélica; ingenieros para construir máquinas y puentes.

Fuente: elaboración propia, a partir de las ideas de Sábato (1951 y 1953) y Touraine (2014).

El hombre moderno conoce las fuerzas que gobiernan al mundo y las pone a su servicio, y asume un rol de Dios y diablo en la tierra, bajo el lema de “todo se puede hacer”. Sus herramientas son el oro y la inteligencia a través de su procedimiento con base en el cálculo.

La denominada actitud calculadora del mercader, empieza a permear las actividades humanas y a dominarlas, vía el procedimiento del cálculo y la exactitud matemática. Los ingenieros aparecen como impulsores de las actividades comerciales a través de su saber técnico, pero ya no les interesa saber la causa primera o esencia de las cosas. Es decir: la preocupación metafísica se suple con el afán de eficacia y precisión.

La mentalidad calculadora, en busca de precisión para lograr dominar, llega al terreno de la política con Maquiavelo, quien se puede considerar, según Sábato (1953), como el ingeniero del poder estatal. La política recibe como legado una concepción dinámica e inescrupulosa en su concepción. Es el poder a quien se puede considerar como el ídolo máximo y está en el centro de los planes humanos.

Las ideas de libertad y felicidad en la Modernidad son asociadas con una perspectiva de complementariedad, como si una estuviese en función de la otra. Y no es el poder lo que cuenta aquí. La idea de revolución eleva el repudio al poder absoluto, o absolutismo —como menciona Touraine (2014)—, y la libertad política es el concepto clave donde se refleja el límite que traza la Modernidad a la libertad humana. Desde luego, se antoja difícil que la libertad política sea una condición para la felicidad, pero en la Modernidad moldeada por la razón, se asume que, efectivamente, la libertad política conduce a la felicidad. El riesgo que representan este tipo de relaciones establecidas por la Modernidad se puede entender en la siguiente pregunta:

¿Tiende la sociedad moderna a eliminar todas las formas de sistema y todos los principios de organización para ser sólo un fluir múltiple de cambios y, por lo tanto, de estrategias personales o políticas, fluir regulado por la ley y los contratos? (Touraine, 2014: 11)

El riesgo de entender y vivir un liberalismo tan amplio, es llegar a la falta o imposibilidad de establecer principios para gobernar, de gestión, de educación, de ciudadanía, mediante los cuales podamos asegurar, como comenta Touraine (2014), una correspondencia entre el sistema y el actor. Este tipo de liberalismo ha promovido, en ausencia de principios firmes, una tolerancia entre individuos y sociedad que ha beneficiado a todos aquellos que disponen de los recursos más abundantes, estratégicos y diversos.

La Modernidad, de cualquier modo, depende de la hipótesis de un orden físico y matemático que trasciende al hombre. El hombre es un invitado en el

universo. Aquí se presenta otra paradoja: en cierta medida, el hombre moderno se volvió fetichista por la máquina, la razón y la materia, pues en el centro de su atención se encuentran estos tres elementos que se constituyen en medio y fin de su actividad como ser humano. Un ser humano que para entenderse realiza una ingenua separación entre el alma y el cuerpo, como si este ser humano fuese un simple objeto físico, desprovisto de alma. Como si su naturaleza no fuese animal; un animal que ha logrado modificar su medio a través de la cultura, con lo cual crea otras entidades que a posteriori le convertirán en un engrane más de la máquina que ha creado para dominar el mundo, un mundo que está destruyendo a partir de esta mecanización de Occidente.

La gran ilusión del progreso subyace en la idea acerca de que la razón y los inventos, producto del avance de la técnica, encontrarían la mejor forma para resolver cualquier dificultad de la realidad social, por desagradable que se presente, pues se dominarían las fuerzas sociales como se dominaron las fuerzas de la naturaleza de la mano de la ciencia. Todo lo anterior afianzó el dogma del progreso general, como menciona Sábato (1951), pues no sólo era la promesa por resolver los grandes problemas de la naturaleza y sociales, sino que tenía dimensiones, en tanto soluciones, ilimitadas. A manera de ejemplo podemos ver el descubrimiento de la electricidad, la máquina de vapor y la doctrina de Darwin, los cuales despejarían cualquier duda sobre la idea general de progreso. Ante este panorama, Sábato (1951) comenta que estos y otros muchos sucesos en el siglo XIX llevaron el entusiasmo al colmo, pues mostraba que el ser humano tenía un futuro más brillante. La biología ocupó un lugar de privilegio, desde ahí, el hombre justificó un antropocentrismo darwiniano que, al mismo tiempo, deja de lado la idea de cooperación entre las especies, al punto tal de amenazar la hegemonía del mecanicismo.

El dogma del progreso es la fase final del proceso de secularización, afirma Sábato (1951), con la firme creencia en una humanidad mejor. Esta creencia engendró científicos, como menciona Sábato (1953), que pensaban en la unificación de los hombres mediante la ciencia, preconizan la unión de los

pueblos sobre la base de tolerancia y bienestar colectivo. Sin embargo, este tipo de personajes, considerados por muchos como sabios modernos, son representantes de la paradoja de un humanismo deshumanizado. Es decir, demostrar la superioridad del avión sobre la carreta es evidente en términos de tiempo y seguridad; pero demostrar el progreso de lo moral, o de lo político, o de la felicidad, o del bienestar, a partir del avance técnico-científico, parece no tener una correspondencia directa, pues apuntan a situaciones distintas. Aunque los científicos se encuentren convencidos que tiene mayor valor el progreso científico al desarrollo moral o del bienestar, es probable que los perfiles profesionales y creencias personales jueguen un papel destacado.

La deshumanización de la sociedad, permeada por la tecnología, logró la acumulación de capital, con lo cual dio paso a la concentración industrial; acarreando, como una de sus consecuencias, el crecimiento de las ciudades, y con ello, maximizó los problemas inherentes en su crecimiento sobre transporte, vivienda, comunicaciones, información, entre otros. Donde el Estado, dice Sábato (1953), se convierte en un gran patrono que dispone del poder público, con los medios de coerción y persuasión, para sus intereses y no siempre en aras del bien común.

Uno de los elementos de esta crisis sobre la deshumanización, vivida en la Modernidad, es la unificación con base en las abstracciones —como fue interpretar la realidad social desde el enfoque de las matemáticas—, lo cual nos condujo a una sociedad que se compone de hombres-cosas, dejando de lado sus atributos particulares e individuales para no afectar su rol en el funcionamiento de la gran maquinaria, donde son engranes de una totalidad que representa parte de la paradoja de esta Modernidad.

Esta Modernidad ha sido avasallante, sobre todo con aquellos países que han sido brutalmente perturbados por una modernización forzada. Sus implicaciones van desde la pérdida de soberanía hasta la deshumanización de su gobierno. Y son los movimientos sociales el más claro ejemplo de las

reacciones críticas contra la idea de modernidad traída de Occidente, con la justificación para acoger a la razón instrumental como la fuerza liberadora, pues en rechazo de esta imposición, el pensamiento crítico, la crítica y el individualismo-humanismo se erigen como las venas para desmitificar a la razón y, al mismo tiempo, al concepto de modernidad.

La crítica a la Modernidad nos lleva a no conceder que esta definición de modernidad sea la única con la cual debemos vivir. Es posible dar un giro al concepto de Modernidad donde la inclusión, el individualismo-humanismo, las diferencias, la tradición, la cooperación y el retorno a la comunidad nos den la oportunidad para reinterpretar nuestra historia “moderna” vinculada al tremendo auge de la razón y de la secularización.

Esta urgencia por redefinir la idea de modernidad implica volver a pensar su sentido como flujo incesante de cambios (su referente en la ciencia que surge de la racionalidad, la física, pues la modernidad se entiende con referencia a la “dinámica”), donde Touraine (2014) nos lleva a pensar que este cambio hace caso omiso de la lógica de poder y de la resistencia de las identidades culturales. La modernidad divide dos mundos: uno, objetivo, donde la razón es creadora de las leyes de la naturaleza —universalismo—; otro, subjetivo, que es el mundo del individualismo que busca la libertad personal y apunta en dirección opuesta a las actitudes pro-sociales como puede ser el altruismo o la cooperación. El mundo moderno se remite a los fines últimos donde el ser humano no puede alcanzar un mejor estadio que el de este mundo material y lleno de objetos que pueden ser manipulados por las técnicas. En resumen, el mundo moderno es un mundo de dualidad entre la racionalidad y la subjetivación (Touraine, 2014).

Esta dualidad del mundo moderno ha llegado hasta el punto donde se destruye un pensamiento social, donde el hombre debe ser libre y feliz por derecho natural. De igual forma, se destruyen las prácticas sociales donde el ser humano está representado por sus derechos individuales, bajo un contrato

donde la humanidad del ser humano es la principal preocupación. Hemos llegado a una situación tal, que “Vivimos la separación completa de una imagen de la sociedad como fluir de cambios incontrolables, en medio de los cuales los actores elaboran las estrategias de supervivencia o de conquista, y un imaginario cultural posmoderno” (Touraine, 2014: 12).

Si bien ya se habló de la unificación, como elemento de la crisis, el egoísmo característico de esta modernidad tiene su máxima expresión en la masificación para suprimir los anhelos individuales y con ello constituir, de acuerdo a Sábato (1953), hombres-cosas que sean intercambiables, en un sentido de repuestos para máquinas, debido a que un supuesto súper Estado así lo requiere. Ahora los deseos serán colectivizados (desde un enfoque colectivo de masificación) a través de los *mass media* que influyen en la vida diaria —para masificar los instintos se recurre al periodismo, la radio, el cine, los deportes colectivos, entre muchos otros— estableciendo rutinas, mejor dicho, una gran rutina en la que las máquinas controlan la vida.

La paradoja de la Modernidad se puede resumir en la conquista, por parte de la máquina y la ciencia, sobre el hombre renacentista que las creó para dominar el mundo exterior, la naturaleza, pero al final, nos dice Sábato (1953), estas dos invenciones del hombre se han vuelto contra él hasta el punto de concebirlo como a un objeto. Tanto la ciencia como la máquina se refugiaron en las matemáticas y el dinero para construir un sistema de engranes, del cual los seres humanos acabaron por ser piezas, pues su voluntad individual quedó relegada a una masificación en forma de rutina mecanizada y matemáticamente referenciada por ecuaciones que son dogmas de un lenguaje empresarial controlado por un Estado. ¿Qué escenario se vive? El hombre-cosa es intercambiable y prescindible, en tanto número o pieza en un juego de abstracciones para mantener rutinas. De ese modo, el anonimato del hombre-cosa se convierte en una tumba simbólica, señalada por letras y números.

En este punto hemos podido ver que la globalización recoge los peores temores del ser humano, que se consolidaron como paradojas del renacimiento y se afianzaron en el prototipo del hombre secularizado. Es decir, la deshumanización vía abstracciones, como la razón y el dinero, logró dar forma a un mercantilismo que rápidamente se expandió y encontró en la globalización, ya en época posterior, el vehículo ideal para llegar a todo sitio donde fuese posible hacer de los individuos agrupados en organizaciones, un engranaje del sistema financiero mundial.

El desarrollo ha presentado resultados devastadores en la organización social, mediante la creación de océanos de desigualdad entre los grupos clasificados por sus ingresos. Hoy en día sabemos que tenemos el mundo más desigual de la historia de la humanidad moderna, como resultado de diversas problemáticas, lo que genera un sentimiento de soledad por el hecho de pensar que no existe solución para la situación de pobreza, crisis de la democracia, racismo y hegemonía del pensamiento del norte, que vivimos en la actualidad.

Si consideramos la imposibilidad de establecer principios, debido al liberalismo laxo que plantea la Modernidad, y tomamos en cuenta la tendencia de la sociedad por un flujo de cambios incontrolables, nos enfrentamos a una modernidad donde el mercado y el consumo imponen las reglas bajo las cuales debemos vivir. El riesgo que enfrentamos es la disociación del sistema y de los actores, es decir, la disociación entre universidad y sociedad, la separación del mundo técnico o económico con el mundo de la subjetividad. En otras palabras, la deshumanización a partir de la razón y el mercado. Esta relación entre razón y mercado nos lleva a cuestionar: ¿somos una sociedad simplificada por la idea de organización, por la lucha incesante para ser competitivos en el mercado, y por aferrarnos a la idea de sobrevivir de manera individual/egoísta, vía la obtención de ganancias y objetos efímeros?

Hoy en día la sociedad experimenta una soledad que se manifiesta en la obsesión por encontrar una identidad que ya no tiene referente en lo social

sino en la moda, en las tendencias, en el dinero, en la ciencia. Esa soledad se acentúa por la separación de la vida pública y de la vida privada, pues el poder del Estado se define en términos de gestión y estrategia, como menciona Touraine (2014). ¿La consecuencia? Una disociación en el espacio de lo público, social y político. Situación que lleva a vivir realidades opuestas entre quienes ostentan el poder y los ciudadanos. Al respecto, cabe considerar la siguiente pregunta “¿cómo no ver que el mundo está más dividido que nunca entre el Norte, donde reinan el instrumentalismo y el poder, y el Sur, que se encierra en la angustia de su perdida identidad?” (Touraine, 2014: 13).

Si bien la crítica a la Modernidad plantea un panorama gris sobre el estado en que nos encontramos como individuos y sociedad, también es cierto que la disociación no es total entre el sistema y el actor o, para los intereses de nuestra investigación, la disociación entre universidad y sociedad. Por ejemplo, ciertos servicios culturales (hospitales, escuelas, medios de comunicación) tienen importancia al luchar por el ser humano, sus necesidades y deseos, pero esos servicios no eluden el conflicto central de su funcionamiento, orientado a la producción y las ganancias. Es una paradoja: hay servicios, con dominación. Y la libertad, central en el discurso de la Modernidad, se desdibuja por el sistema sociocultural.

Es evidente que el ser humano ha tenido que aprender a vivir y convivir en las contradicciones propias de la Modernidad, con las paradojas que exigen mediaciones entre lo económico y lo cultural; la reinención de la vida social, iniciando por la vida política en tanto reunir los instrumentos y el sentido, los medios y los fines (Touraine, 2014).

La crítica a la Modernidad tiene por fin último desligar a la Modernidad de su reducción a la racionalidad, para introducir en la discusión tanto al sujeto como persona —ser humano— como a la subjetivación. La intención es construir un diálogo donde se medie entre la razón y el sujeto. Donde se evite, como piensa Touraine (2014), que el sujeto sin razón se encierre en la obsesión de su identidad, pero también, donde se anteponga el ser humano a la razón, para que

la racionalidad no se convierta en mero instrumento del poder. Por lo tanto, se presupone una relación dialéctica entre razón y sujeto. Pues, en esta modernidad, con sus dos figuras emblemáticas (sujeto y razón), hemos visto cómo la razón impuso su dictadura y el sujeto manifestó perversiones totalitarias. Es momento de probar un acercamiento y entendimiento históricamente distinto al de la Modernidad, para que sujeto y razón puedan entenderse en un diálogo y aprendan a convivir a través de actitudes pro-sociales, como es la cooperación.

1.3 La descolonización del conocimiento

Hablar de “crisis de la universidad” tiene aquí una lectura social: la sociedad muestra hegemonía por una epistemología del norte que se caracteriza, de acuerdo a Boaventura de Souza (2009), por separar la actividad intelectual de la política. Es en esta división donde radica parte del problema que interesa en esta investigación. Lo denominaremos “colonización del pensamiento”. Es nuestro interés centrarnos en caminos orientados a la descolonización del pensamiento, con el objetivo de evitar la disociación entre universidad y sociedad.

La pregunta es: ¿descolonizarse de qué? Del pensamiento hegemónico en sentido cultural, de un pensamiento dominante Norte que no maneja el contexto Sur. La decisión se basa en una matriz de dos caras: el proyecto intelectual y el proyecto político. Aunque son categorías distintas, lo político y lo intelectual, resulta problemático pensarlas separadas. Es decir, la acción donde un grupo de personas se dedica sólo a lo intelectual y otro sólo a lo político, crea una brecha o disociación. La separación de estas categorías tiene repercusiones negativas en la realidad social.

Las consecuencias negativas de la epistemología del norte se reflejan en las desigualdades del poder. Los trabajos inscritos en la descolonización del pensamiento requieren de una postura crítica, enfocada —como menciona Boaventura de Souza (2005)— a la atención de las desigualdades del poder,

para repensar los liderazgos de una nación, la democracia, y la ratificación del presente ante violaciones, injusticias, explotaciones... En suma, reflexionar sobre el sufrimiento de las personas, las organizaciones, los ciudadanos del capitalismo colonialista.

Un trabajo con postura crítica en la línea de la descolonización del pensamiento se dirige a la anticipación de los hechos y sus respectivas implicaciones en la realidad empírica, donde la sociedad es el centro de toda discusión y, sobre todo, su bienestar. En resumen, una población despolitizada es una consecuencia del pensamiento hegemónico del norte, pero, al mismo tiempo, resalta la ausencia de un pensamiento crítico sobre la interacción de los conceptos que afectan la realidad social y conducen el destino de la sociedad hacia otros rumbos culturales y académicos.

La búsqueda de alternativas a la epistemología del norte, comenta Boaventura de Souza (2009), es una tarea intelectual que requiere, de nuestra parte, la acción de 'desaprender'; porque hoy empleamos herramientas de análisis, teorías y modelos conceptuales del pasado, para intentar comprender situaciones y/o problemas del presente. Por lo tanto, estamos anclados en el pasado desde las herramientas teóricas y conceptuales que heredamos de Occidente. En buena medida, esa ancla determina nuestra mirada hacia el futuro. Por otro lado, nuestro pasado ofrece una reducida experiencia desde donde podemos partir para comprender y construir alternativas ante retos y problemas de nuestra realidad inmediata. Por ello, el reto por 'desaprender' es premisa básica para ampliar nuestro panorama teórico y conceptual.

Desaprender es una empresa compleja: tarea urgente de la universidad del siglo XXI, por más contradictorio que pueda parecer; porque desaprender implica aceptar el cambio como premisa del progreso y, en consecuencia, transformar paradigmas sobre cómo se concibe el mundo, relaciones, procesos y el rol de los actores. La misma universidad privilegia la historia y el conocimiento de Occidente como único referente válido, situación que

termina por desechar experiencias de diferentes sociedades que han podido resolver problemas sociales de forma alterna o impensables para nosotros.

El pensamiento descolonizador parte de la premisa de que no existe una sola manera de resolver problemas sociales; es decir, pensar que solo el acercamiento a la realidad empírica desde el trasfondo del conocimiento de las ciencias sociales occidentales es válido, valioso y oportuno, resulta ingenuo. Ignorar otras opciones es tanto como desperdiciar experiencias valiosas con posibilidades para ofrecernos rutas alternas a problemáticas actuales o venideras.

El pensamiento hegemónico impide representar el mundo como nuestro. Las personas acabamos siendo como objetos epistemológicos y no como sujetos epistemológicos (de Souza, 2005). Y si no podemos representar el mundo como nuestro —mío—, tampoco lo puedo cambiar ya que la sensación es estar al servicio de otro. Se genera un sentimiento de exilio de este mundo. Todo lo anterior nos conduce a una sensación de agotamiento, de negatividad, y podríamos pensar que no hay soluciones en este marco hegemónico. A la par, se crea un pensamiento que visualiza la epistemología del Norte como única, y entonces parece que no hay capacidad para aprender desde el Sur, un sur no geográfico sino metafórico y con referencia a un pensamiento alternativo.

Las protestas colectivas son reflejo fiel de las desigualdades sociales como resultado, en parte, de los desequilibrios del poder que, a su vez, genera el pensamiento hegemónico. Dichas protestas tienen claro lo que no quieren, pero están inseguras de lo que quieren. Por ejemplo, algunas protestas colectivas no quieren democracia porque fue ejercida por antidemócratas y la democracia representativa fue derrotada por el capitalismo (de Souza, 2009). De este modo, se piensa que la democracia liberal es muy limitada por ser una isla en un archipiélago de despotismo, dentro de una economía liberal que presenta dos patologías que la comprometen, tanto en su forma teórica como empírica:

1. La patología de la representación, pues los representantes no representan a sus representados.

2. La patología de la participación, pues surge la duda, ¿para qué votar?, si el voto no hace diferencias porque prevalece un sistema de corrupción ampliamente extendido, y es altamente probable que el fraude electoral determine los resultados de las urnas.

La epistemología del sur debe dar cuenta de este tipo de problemas, no solo para denunciar, sino para trabajar en la construcción teórica de formas diversas de asimilación de la realidad, tanto en la categoría intelectual como política. Es en este punto donde la universidad tiene un segundo reto en el siglo XXI: no solo enseñar el conocimiento de los vencedores, sino hacer que llegue a las aulas el conocimiento de los denominados “vencidos”, quienes han sido excluidos del escenario social, pero no por ello su experiencia y conocimiento carecen de sentido y oportunidad. Pues, si bien la universidad es un invento de la Modernidad, cabe decir, como lo sostiene Boaventura de Souza (2009), tiene la capacidad de crear instituciones reaccionarias, aunque dicha capacidad sea contradictoria a la misma esencia que la identifica.

Cuando se habla de buscar alternativas al pensamiento hegemónico que proviene de un capitalismo imperialista, liberal y totalizante, podemos justificar tal acción porque la desigualdad en el mundo es más grave que nunca en la historia mundial. La distribución de la riqueza resulta injusta y desigual. Esto resulta evidente en el análisis de Piketty (2012), donde con estadísticas del siglo XIX y el Siglo XX en Europa, se registra una paradoja: a mayor producción económica, mayor desigualdad y pobreza. No se ha encontrado una fórmula para la distribución de la riqueza entre grandes masas de población; la fórmula capitalista ha sido “mucho para pocos y poco para muchos”. De este modo, permea un sistema de concentración del poder de la mano de un neoliberalismo con acciones orientadas a la masificación, como beneficio para ampliar y fortalecer al mercado y no a las personas, donde la tecnología es un

medio convertido en fin con resultados graves, pues la deshumanización es su consecuencia trágica.

Esta situación, que constituye parte de la problemática social que ocupa a la epistemología del sur, nos lleva a pensar en un cambio o transformación de las instituciones para construir un mundo con menos desigualdades y más justo en lo económico, social, político y jurídico.

Como se mencionó al principio, este tipo de trabajo con miras a constituir la descolonización del pensamiento —una epistemología del sur— desde una actitud crítica frente al pensamiento hegemónico, nos lleva a preguntarnos: ¿qué opciones tenemos ante las manifestaciones de la realidad social ancladas en la modernidad? ¿Se puede democratizar el capitalismo? ¿Es el Estado de Bienestar la opción para resolver los problemas sociales? ¿Es la cooperación un medio para reducir la disociación entre universidad y sociedad? ¿Estamos en una situación de imposibilidad para resolver los problemas de la Modernidad, en concreto del desarrollo? ¿Existen alternativas a la combinación del dinero y la razón pura, en su objetivo por homogenizar el mundo en beneficio del mercado? ¿Tiene la teoría, en la actualidad, respuesta ante el imaginario social imperante?

Resulta necesario construir un pensamiento político capaz de captar la diversidad a la cual nos enfrentamos como sociedad, pues hoy sabemos que no tenemos las soluciones ante los problemas del capitalismo neoliberal: democracia, bienestar social, pobreza, entre otros. Es decir, debemos aprender, en palabras de Boaventura de Souza (2009), a conectarnos con el imaginario de la gente acerca de sus percepciones sobre las situaciones que suceden en el país, para poder tener un acercamiento a esta realidad social donde lo intelectual y lo político conviven como una sola categoría; dicha categoría se dirige desde la epistemología del sur a evitar la polarización entre las personas, lo cual sucede de manera frecuente hasta el punto de llegar a ser enemigos.

Esta polarización se funda en los prejuicios y las diferencias que, en su conjunto, evitan acciones colectivas debido a la ausencia de colaboración o

cooperación, pues las diferencias no son compartidas en ninguna lucha del otro, ya que la lucha de uno no llega a ser suficiente para acceder a colaborar.

Ante esta realidad, la epistemología del sur propone juntar saberes para generar posturas que lleven a formular respuestas. Desde esta epistemología se acuña el concepto de ecología de saberes, a manera de un campo donde convivan el conocimiento científico y el conocimiento popular, para ofrecer aportaciones en el entendimiento y solución de problemas contemporáneos y regionales.

Es en este punto sobre la ecología de saberes, donde encontramos otro reto para la universidad del siglo XXI, referente a cómo traer saberes de afuera a la universidad, en vez de saberes de la universidad hacia fuera.

Insistir en la visión del pensamiento descolonizador significa entender la cooperación, donde lo político y lo intelectual configuran caminos por los cuales se debe transitar para la comprensión y solución de los problemas de la realidad social. Al respecto, Boaventura de Souza (2009) propone dos tipos de políticas:

1. Política pre-figurativa: son las políticas de las zonas liberadoras donde se organizan de forma diferente a la hegemónica. Con la intención de inventar el futuro, hoy se crean comunidades y zonas liberadas, institucionalizadas pero instituyentes.

2. Política re-figurativa: hacer lucha dentro de las instituciones para retomar el poder que se manifiesta de manera distinta, para poder ser sujetos activos y con capacidad de cambio, situación que impone el dilema de ubicarse entre lo legal y lo ilegal.

En los postulados de la epistemología del sur, se sostiene lo siguiente:

a. La democracia que hoy tenemos no es democrática, pues está derrotada por el capitalismo. El objetivo es democratizar a la democracia vía la interacción entre los tres tipos de democracia: representativa, participativa, comunitaria.

b. La actividad de desmercantilizar la vida es una prioridad para oponerse a

la obsesión del neoliberalismo por la privatización. Tenemos como ejemplo la educación que se privatiza para volverse mercado, donde se concentra tanto en la matrícula como en el tamaño y, al mismo tiempo, se despolitiza para diluir su función social y su actitud crítica de cara a la realidad social.

c. Descolonizar el pensamiento de la convivencia para reconocer el pensamiento étnico de la región, abandonando prácticas racistas y discriminatorias, entre otras tantas.

d. La reforma total de la política y del Estado, vía la atención y apego a los movimientos sociales desde el mismo Estado, dejando de lado los dogmatismos para crear alianzas y poder generar miedo en la base del capitalismo, con la intención de crear condiciones para la vida digna; con una sociedad digna como respuesta a la barbarie generada por el desarrollo dependiente. En este sentido, la epistemología del sur busca un desarrollo no dependiente de directrices impuestas por los centros del poder financiero y mundial.

e. Establecer como base del pensamiento descolonizador, la realidad concreta, desde donde se observe y se elaboren comprensiones y soluciones ante las problemáticas de las clases oprimidas, excluidas, desprotegidas, olvidadas, vencidas y marginadas. Crear y elaborar epistemología sobre tal realidad concreta, donde se escriba el qué, el cómo y el quién, para dar sustento epistémico a los movimientos, con la finalidad de proveerlos de seguridad de lo que rechazan pero, de igual manera, seguridad sobre lo que quieren.

La epistemología del sur significa creatividad epistémica para descolonizar el pensamiento que viene del norte. Es orientar la mirada hacia la responsabilidad social y mantener cercanía con los movimientos sociales, con la firme intención de crear vínculos, colaboraciones, actitudes pro-sociales y cooperación, con base en una teoría social auténtica que fundamente su interpretación de los problemas y las formas sobre cómo se pueden resolver, considerando la complejidad de las instituciones que rigen la sociedad. Sin olvidar, por supuesto, el diseño de una política capaz de orientar las acciones

del Estado para pensar con base firme en cambios posibles y plausibles en la realidad social.

Un tema de crucial importancia es la educación como medio para lograr un imaginario colectivo de país. En concreto, la función de la educación de nivel universitario tiene un papel preponderante en la construcción de relaciones y alianzas entre la comunidad, aunque, nos dice Boaventura de Souza (2009), el neoliberalismo ha creado un mercado de la educación superior con altos riesgos para la sociedad, pues se ha promovido la desinversión en las universidades públicas, por parte del Estado. A la par de esta situación, las universidades consideradas como globales se han automatizado, con una visión rectora de lucro a través de la educación, y ausentes de una idea sobre cómo debe ser la sociedad. Carecen, como universidad, de un proyecto de país, de sociedad, del ser individual que busquen formar y sustenten con su estructura y organización.

La universidad, cualquiera que sea, al carecer de una idea epistemológica sobre qué tipo de sociedad/individuo/país debe formar, carece de relaciones, vínculos, redes con las comunidades, organizaciones sociales, indígenas y grupos excluidos; que tengan el fin de apoyar causas y luchas sociales para proveer de teoría y formar una idea de país/sociedad/sujeto, que sirvan de base para la toma de decisiones, y donde se puedan observar otras realidades.

Por lo tanto, la universidad del siglo XXI tiene el reto de descolonizar su actividad educativa, para lo cual se necesitan: nuevos planes de estudio, una mirada diferente sobre la aplicación de las ciencias —tal vez desde la perspectiva del concepto de ecología de saberes—, una forma diferente y creativa sobre cómo apropiarse de la tecnología popular para incidir de manera positiva para con la sociedad. Nos queda claro que la universidad no puede llevar a cabo este reto sola, ni al interior ni al exterior. Es evidente que la universidad, como organización, necesita de las otras organizaciones, tanto universitarias como no universitarias, para lograr su función

social: educar para coadyuvar en la construcción del tipo de sociedad que hoy la región necesita y demanda a partir de nuestra realidad empírica.

1.4 La crítica al enfoque económico de la educación a partir del desarrollo económico

Estudiar y comprender las relaciones entre el sistema educativo y la estructura económica en México resulta fundamental para comprender el conjunto más amplio de relaciones que emanan de estas dos dimensiones. Sobre la complejidad implícita en dichas relaciones, diremos que no bastan los temas educativos y económicos para acercarse a la realidad concreta de un país. Estamos frente a una relación de grandes alcances, donde diferentes disciplinas deben confluir para perfilar un análisis más o menos satisfactorio y comprensible. En esta tarea de estudio, que denominamos de tensiones y vacíos, esperamos construir un marco contextual para nuestro tema de investigación.

Los estudios sobre la relación entre el sistema educativo y la estructura económica en México, desde 1945, con gran frecuencia se han centrado en: “1) la relación entre el aumento del gasto público en educación y las tasas de crecimiento económico en los países industrializados avanzados y, 2) la relación entre los ingresos de cada persona y su nivel educativo” (Gómez y Munguía, 1992: 155). Sin embargo, no podemos aceptar reducir esta relación entre lo educativo y lo productivo, que tiene un amplio espectro de situaciones de diferente índole, con vínculos complejos e integrados, a la par de relaciones de tipo económico.

Y no podemos aceptar la reducción económica de esta relación (sistema educativo-sistema productivo) porque sería opacar las relaciones que subyacen en ella y que tienen enormes repercusiones para comprender dinámicas propias de la sociedad: relaciones sociales de producción, de distribución, intercambio y consumo (Gómez y Munguía, 1992).

Asimismo, esta comprensión de la relación (sistema educativo-sistema productivo) nos lleva a estudiar: la forma particular en cómo asume una sociedad en específico su conocimiento científico y tecnológico (sociología del conocimiento); las formas en cómo hace generación y distribución social del conocimiento, y el papel específico que realiza el sistema educativo (nivel universitario) al respecto de la generación y distribución social del conocimiento; los efectos en la estructura y generación del empleo, la calidad del empleo, los requerimientos de calificación de la fuerza laboral; y las características de la organización y división del trabajo.

Los autores Gómez y Munguía (1992) plantean que la mejor forma de abordar el estudio de las relaciones entre el sistema educativo y la estructura económica es desde "...el análisis de las interacciones de tipo complejas entre el modelo de desarrollo socioeconómico dominante y la naturaleza de las respuestas que asuma el sistema educativo" (Gómez y Munguía, 1992:156). Por lo tanto, la relación entre el sistema educativo y la estructura económica debe ser dialógica y dialéctica, es decir, se debe asumir una estrecha relación y tender puentes de comunicación entre ambas con el fin retroalimentarse de forma constante. Además, comprender que son visiones distintas sobre la realidad social, lo cual no implica conflicto, sino enriquecimiento en el entendimiento del fenómeno social desde lo educativo y económico, para responder a las necesidades y problemas de una sociedad en constante cambio.

Desde esta perspectiva, el estudio implica asumir como variable de estudio las relaciones laborales del sistema de producción y, al mismo tiempo, el sistema de educación superior como el medio por excelencia de producción y adquisición del conocimiento, legitimado, a su vez, para certificar capacidades de empleo.

Esto sucede porque los modos de producción definen en buena medida la base económica de cada país o región y, por ejemplo, dan respuestas específicas sobre qué producir, cómo producir, cuándo producir, cuánto se produce, para quién se produce y dónde es mejor producirlo.

Las preguntas qué producir y cómo producirlo están ligadas de manera directa con las determinantes tecnológicas y, por ende, se relacionan con el estatus del conocimiento científico y tecnológico, las formas de organización, el tipo de división del trabajo, las características de la fuerza laboral y su perfil deseado. Todos estos elementos, en su conjunto, constituyen un tipo de respuesta única y particular que, a su vez, tiene un impacto en las dimensiones sociales y educativas. Se observan las influencias en: el surgimiento de clases o grupos sociales; el patrón de generación y distribución social del conocimiento científico y tecnológico; el grado de igualdad social de acceso y de aprovechamiento de las oportunidades educativas; el tipo de relaciones entre opciones tecnológicas, división del trabajo y calificación laboral (Gómez y Munguía, 1992).

La tarea de comprender el conjunto de las actuales relaciones del sistema educativo frente al sistema productivo no es fácil, pero Gómez y Munguía (1992) sugieren considerar el análisis histórico sobre las diferentes formas que ha asumido la división del trabajo bajo el enfoque de producción capitalista, como estrategia para acercarse a una mejor comprensión de dicha relación. Así que demos un rápido y breve recorrido por la historia de la división del trabajo desde la mirada de la producción capitalista, para comprender sus implicaciones en el sistema educativo. La perspectiva de un estudio histórico ha demostrado su valor y aportación al conocimiento desde el trasfondo estructuralista; es decir, toda acción se encuentra precedida por una serie de acontecimientos que, si bien no alcanza a explicarlos en su totalidad, es cierto que contribuye a su mejor entendimiento y contextualización, para predecir algunas conductas o resultados.

La transformación del sistema de producción artesanal a la producción de manufactura en fábricas que sucedió en el siglo XVIII, se concibe como la ruptura en la forma de adquirir y transformar el conocimiento: en el sistema artesanal, el conocimiento se aprendía en el lugar de trabajo —directamente del artesano— y se anidaba en la experiencia, no se requería la acreditación educativa previa al empleo; en

el esquema de la fábrica del sistema capitalista se origina la escolaridad obligatoria y, en consecuencia, se exigía la acreditación del nivel de escolaridad como requisito previo al trabajo en la fábrica. Esta situación se extendió con relativa rapidez y se formalizó en la misma medida que la producción manufacturera creció y requirió de mayor complejidad técnica para responder a las demandas de producción impuestas por el mercado que, al mismo tiempo, le dictaba su orientación al sistema educativo para responder con perfiles de egreso por nivel de escolaridad (Gómez y Munguía, 1992).

En el sistema educativo artesanal, el ascenso a rangos superiores en su oficio estaba en función de comprobar en la práctica su competencia sobre el oficio del cual era aprendiz de un maestro artesano. Sin embargo, en el esquema de la fábrica, la evaluación y acreditación de los individuos se realiza antes de obtener el empleo, como consecuencia del rápido crecimiento del sistema educativo como modelo hegemónico de instrucción, y requisito sin el cual no se puede obtener un empleo en la industria de la producción, que con el tiempo se convirtió en la fuente de empleo hegemónica (Gómez y Munguía 1992).

El sistema de producción basado en la manufactura, con el tiempo promovió la libre oferta de mano de obra calificada, bajo la promesa de una justa y objetiva selección de personas para cada puesto de trabajo sobre la base de su calificación o certificación, a lo cual se sería directamente correspondido con un salario de acuerdo a su capacidad de producción.

Ahora bien, la escuela es quien tenía la función de calificar a los individuos para el trabajo de la producción, es decir: determinar el grado de la funcionalidad técnica de cada quien, lo cual se relacionaba directamente con el nivel de escolaridad porque, a mayor tiempo en la escuela, mayor era la calificación para el manejo de la parte técnica en el sistema de producción.

La idea de "civilización" surge desde la supuesta noble decisión de la clase gobernante, de sacar de la ignorancia a las grandes masas de la población, que serían los asalariados. Esta denominada civilización de las masas en el siglo XVIII, consistía en expandir la escolaridad primaria hasta hacerla universal para

la población más desfavorecida, socializando así valores y costumbres elegidas por la clase gobernante. En consecuencia, todo aquello contrario a las ideas imperantes sobre el progreso con base industrial, tenía que ser prohibido y eliminado (Gómez y Munguía 1992).

En este momento de la historia se observa que la producción industrial ha desplazado al sistema artesanal y agrícola. Y cabe resaltar un hecho: a las grandes masas se les despojó del control de los medios de producción material y, por tanto, de la vía de subsistencia y estilo de vida que les pertenecía. Se impuso, como vía de subsistencia, el trabajo asalariado en la industria, y asistir a la escuela era requisito para tener oportunidad de empleo. En ese contexto, niños y jóvenes dejaban atrás el sistema artesanal. Se les ponía en contacto con personal docente capacitado para educar en el trabajo técnico necesario para la industria, con la misión de proveer una acreditación escolar previa al trabajo asalariado. (Gómez y Munguía, 1992).

Desde mediados del siglo XVIII podemos observar la continua fragmentación y especialización de las tareas en los ámbitos que componen la sociedad, así como la diferenciación y jerarquización ocupacional en la lógica de la división del trabajo. Todo lo anterior ayudó a consolidar la empresa industrial mecanizada, orientada a valorar la calificación práctica, instrumental, ocupacional, y los atributos personales, antes que la capacidad de crear, inventar, pensar o sentir, cualidades que no entraban en las sumas y restas que elaboraban los empleadores al construir los perfiles deseados para los asalariados en las fábricas. (Gómez y Munguía, 1992).

Hemos realizado una breve descripción de la relación entre sistema de producción y sistema de generación, adquisición y distribución del conocimiento, para comprender el carácter orgánico y sistémico que caracteriza las relaciones entre la educación y las relaciones laborales con la estructura económica de la sociedad. La educación responde a las exigencias del sistema de producción, es cierto. Pero debe quedar claro que la educación no solo debe satisfacer los requerimientos de las relaciones laborales y la estructura económica, pues sería

una visión limitada y peligrosa para entender el proceso educativo. Si bien lo económico reviste una importancia singular, también es cierto que lo social, cultural, artístico, filosófico y científico son temas que debe considerar el sistema educativo para mantener las posibilidades de socialización del ser humano.

1.5 Universidad y Modernidad

La Modernidad se diferencia de otras épocas a partir de un imaginario histórico de pretensiones universalistas bajo la lógica de la razón y de la sociedad del progreso. Lo “moderno” significa: lo que se vive en el momento.

La Modernidad es una forma de “objetivar el mundo” mediante saberes filosóficos y concretos que, desde el yo y la individualidad, producen una ruptura epistemológica con la Edad Media y el Renacimiento. Los procesos de ruptura son parte esencial de la Modernidad: la manera de generar fases cíclicas discursivas. Objetivar desde la subjetividad. Por ello, la individualidad encierra un principio de subjetividad, donde se reconoce y se encuentra la Modernidad según Hegel.

Con la subjetividad y la razón, la Modernidad encuentra un paso reflexivo hacia la conciencia de sí misma, para establecer pautas de auto-referencia: auto-realización, autoconciencia y auto-representación. Todas ellas son modos de “racionalizar” la Modernidad. Los grandes discursos de la Modernidad están determinados por la Ilustración: el saber es la vía para trascender la “oscuridad” de la tradición y para la emancipación de la humanidad de su propia ignorancia. Es la entrada al pensamiento del “progreso” técnico y racionalizador. El paradigma de la Modernidad: la ciencia ayuda al Hombre a controlar su mundo, a instrumentalizarlo y dominarlo.

El Hombre es ahora el centro del mundo y del universo que, con ayuda de la razón, invoca su fe en el progreso para materializar su condición de dominador natural (antropocentrismo). La “razón instrumental” es la racionalización de la

cultura europea (occidental) ejercida por el sistema capitalista moderno y por la Revolución Industrial que, en proporción, significan la apropiación de los medios de producción como condición de superar la sociedad tradicional.

La sociedad entonces, se “moderniza” al imponer un proceso cuantitativo en la transformación de la materialidad de la vida.

La Modernidad y su sujeto pretenden reformar la sociedad en construcción al idealizar el futuro mediante el proceso historicista del desarrollo de la humanidad, y pretenden la emancipación del mito creador y supersticioso que rodea el simbolismo de la deidad, del cristianismo: Dios. Es también, el momento de la aparición del Estado y la propiedad privada que necesita el capitalismo para el desarrollo de la burguesía en ascenso, de la necesidad de un aparato que centralizara la acumulación de capital en detrimento del sistema feudal estorboso y arcaico. El Estado también vino a formar parte esencial del pensamiento en Locke, Bodino, Hobbes y, de forma más evolucionada, en Rousseau.

La aspiración de la voluntad general como condición del contrato social y pertenencia a un territorio, producía la homogeneización cultural de la diversidad que la Modernidad constantemente niega y ningunea. Los fundamentos modernos del capitalismo, la ciencia, la técnica y el Estado, forman parte de aquel universalismo y de la occidentalización. Europa se convierte en un milagro de la inteligencia y de la providencia. Pero al final del siglo XIX, todas estas mieles del milagro de la modernidad desembocarán a su fase de crisis cuando la misma termine por no cumplirse.

En esta historia de búsqueda de bienestar con ruptura, en estas fases cíclicas discursivas, las Organizaciones de Educación Superior han tomado decisiones que revelan esa tensión moderna, tanto en el norte como en el sur. Las paradojas son numerosas y se resumen en una frase de Oscar Wilde: las peores cosas se hacen con las mejores intenciones. Buscando la cooperación, las universidades se han encontrado con una competencia feroz que aísla cualquier sentido de cooperación como acción estratégica.

1.6 Justificación de la investigación en el contexto universitario

A nivel académico, hay conceptos de cooperación que validan el acercamiento teórico a nuestro tema de investigación. En este sentido, una justificación académica resulta una consecuencia lógica del desarrollo del conocimiento en las ciencias sociales. Sin embargo, las nociones de cooperación estratégica no se desarrollaron con prontitud, por los intensos niveles de competencia en las organizaciones. Las instituciones universitarias trabajan en una realidad problemática: el ideal o deber ser no se convierte automáticamente en las premisas a aplicar. La esfera académica es también una esfera de egos, aunque se trata de hacer avanzar el conocimiento.

En México, la esfera de egos puede ser una lucha silenciosa. En el nivel académico, los conceptos de cooperación existen, pero no se aplican. A nivel nacional, en los últimos veinte años, ha habido un divorcio evidente entre la esfera académica y la esfera social.

Ahora bien, en el contexto mexicano de las universidades ubicadas en el Sur-Sureste, los conceptos de cooperación no solo no se aplican, sino que se trata de elementos olvidados, ni siquiera discutidos. Esto resulta un panorama desolador, con carácter de crisis regional hacia el sur mexicano. Por ello, la justificación primera que aquí se bosqueja es la académica: hay una necesidad discursiva de plantear conceptos de cooperación en el marco cultural del siglo XXI mexicano, a partir de un contexto de desarrollo regional. La optimización de recursos comienza por una optimización conceptual.

Lo que se discute de manera macro en el mundo, no tiene por qué discutirse de la misma manera en una región que se identifica con el nivel micro. La academia tiene que "importar" ciertos conceptos, pero otorgarles una aplicación contextualizada. México no es Suecia ni Estados Unidos. Xalapa no es París, ni Boston, ni Londres. La academia encuentra elementos pertinentes y trata de insertarlos en un marco operativo que resulte práctico, viable y valioso para el cuerpo social. Esto es lo que se busca en nuestra investigación.

La justificación social de la investigación parte de tres ideas clave:

1) El desarrollo (económico, social, cultural) no ha nutrido los esfuerzos académicos universitarios. Existe una desvinculación entre políticos y académicos, y el esfuerzo de cooperación es nulo. Desde luego, el mercado laboral es una selva darwiniana donde prevalecen los lobos solitarios y la mediocridad colectiva. Paradoja del movimiento inmóvil: “entre más dinámico quieres ser, más te quieren congelar”. De tal suerte, resulta lamentable la capacidad de las autoridades políticas y las autoridades académicas para promover la cooperación.

2) El esquema de funcionamiento ha sido la exclusión: lo político no se vincula con lo académico, puesto que pensar y reflexionar no se llevan con la retórica demagógica del control político. Si se quiere controlar —el verbo favorito de la política— no se puede pensar de forma crítica. Se remarca entonces la necesidad de una vinculación política/academia, a partir de criterios racionales de acción social. La cooperación representaría un esfuerzo para superar distanciamientos y ninguneos, lo mismo que haría retornar al centro del discurso universitario y político el objetivo principal: el bienestar de la ciudadanía. No se trata entonces de generar un engaño con la vinculación política/academia, para desarrollar nuevos modelos de demagogia. No es por ahí. Se trata de reconocer la vinculación en la forma de una dependencia de lo real. La academia y la política no deberían eludir la realidad que quieren interpretar o transformar. La academia y la política deberían buscar, estratégicamente, darse la mano en proyectos de cooperación que tengan repercusión comunitaria, no relumbrón político o mero prestigio académico. ¿Cómo ser útil a los demás? Esa es la pregunta que deben responder los actores académicos y los actores políticos en el siglo XXI.

3) La sociedad necesita verse representada en los proyectos universitarios de cooperación. Lo mismo sucede al revés: la universidad necesita conectarse a la realidad que da sentido a sus esfuerzos académicos. Se trata de una

retroalimentación que requiere conocimiento del entorno social y el contexto cultural. No hay proyecto universitario que surja de la 'nada social', o no debería haberlo. Del mismo modo, no hay realidad social que no deba ser escudriñada por los académicos, con miras a problematizar y ofrecer soluciones. Las respuestas articuladas desde el conocimiento y los datos duros, son las mejores en cualquier contexto. Esto significa que la Universidad debe mirar de nuevo con interés y pasión lo que ocurre fuera de sus cubículos. No se trata de practicar un empirismo feroz. Se trata, en todo caso, de documentar y fundamentar cualquier esfuerzo y proyecto en pro del bienestar social. Las banderas políticas importan menos que la comprensión del contexto social en este siglo XXI.

Como justificación personal, debo mencionar mi trayectoria como investigador y gestor de proyectos universitarios. Esto lo he realizado por 18 años en la Universidad de Xalapa, con proyectos académicos de rango transdisciplinar, en un entorno de resistencias académicas por la fragmentación del saber. De la misma manera, con enfoque multi y transdisciplinar, he coordinado diseños curriculares que desembocaron en modelos educativos con un fuerte sesgo tecnológico y virtual. Un futuro que poco a poco nos alcanza ya, en México y el Sureste. He tenido, entonces, el privilegio de participar en proyectos académicos que han hecho de la cooperación estratégica un componente fundamental. Sé de lo que hablo y sé lo que quiero lograr en esta investigación.

Se trata, por otro lado, de un reto individual para llevar a otro nivel de complejidad los proyectos educativos que he diseñado. Si de cooperación estratégica se trata, lo mejor es apuntar alto: los criterios de la Modernidad, sobre todo sus sueños no cumplidos (de igualdad, fraternidad, felicidad y bienestar) resultan los ejes de esta propuesta académica.

Nada que ver con una propuesta que huye de la trascendencia: la modestia es la verdad mal aplicada, porque la importancia y viabilidad de un proyecto académico no es una referencia al orgullo inflamado del investigador. Es,

en cambio, una muestra de responsabilidad social y gusto por las cosas que tienen que hacerse con la calidad suficiente.

Finalmente, en esta justificación personal encuentro un reto cognitivo: ¿cómo vincular lo académico, lo político y lo administrativo en la educación superior? Esto tiene una importancia estratégica en mi propia trayectoria como investigador de la educación: la optimización de recursos debe realizarse con parámetros académicos.

En este sentido, nuestra investigación aspira a crear ese puente entre la administración burocrática del saber y su expresión creativa en las aulas, y más allá de las aulas. La cooperación que se busca desarrollar, contiene potencialidades políticas explosivas. Casi ninguna institución quiere vincular lo administrativo y lo académico. Esta situación se observa a partir de una vinculación estratégica y racional de ambas esferas se alcanzarían diversos objetivos y se cumplirían metas.