

MIGUEL GIUSTI
RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA
(EDITORES)

UNIVERSIDAD Y NACIÓN

Capítulo 2



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Universidad y nación

Miguel Giusti y Rafael Sánchez-Concha (editores)

© Miguel Giusti y Rafael Sánchez-Concha, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: agosto de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-11642

ISBN: 978-612-4146-48-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361300637

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

UNIVERSIDAD Y CIUDADANÍA

Salomón Lerner Febres
Pontificia Universidad Católica del Perú

CIUDADANÍA Y NACIÓN

Se está considerando en este coloquio la cuestión de cómo se relacionan las instituciones universitarias con una realidad sociopolítica propia del mundo moderno, aquella a la cual nos referimos con el término *nación*. El ángulo desde el cual me propongo abordar esta cuestión es el de las responsabilidades que la educación universitaria tiene frente a la formación de una clase de identidad política también propia de la modernidad, es decir, la condición de ciudadano. En particular, deseo pensar el problema desde el ángulo de las responsabilidades de la universidad latinoamericana en la tarea de imprimir a las sociedades nacionales de la región un semblante genuinamente democrático.

Subyace, a las ideas que expondré a continuación, el siguiente razonamiento: si la universidad tiene una relevancia central en la vida de una nación ello no es solamente por sus contribuciones a difundir un universo simbólico compartido, el cual garantiza cierta cohesión a una comunidad cultural, sino también por su aporte a la creación de una comunidad política en la cual libertad y pertenencia, autonomía y compromiso con los demás, no sean uniones paradójicas ni contradictorias. La universidad, en su papel difusor de ciudadanía,

hace posible que el fenómeno nacional, que tradicionalmente apela a la unidad y a la homogeneidad, acepte adecuadamente la independencia de los sujetos y, de hecho, se fortalezca a través de ella.

Es conveniente, desde ya, en estas consideraciones iniciales, señalar en qué horizonte conceptual planteo la cuestión de la ciudadanía. Me refiero a la condición ciudadana como aquella que define comúnmente la posición y la autocomprensión de las personas frente a la realidad del Estado y del poder en las sociedades contemporáneas. Es, así, tanto una dimensión de la identidad individual, cuanto un factor de la personalidad social que arraiga al sujeto en su entorno social y al mismo tiempo lo emancipa de él. Es, fundamentalmente, una forma de estar en el mundo y una forma de situarse en una interacción creativa con los demás.

Una reflexión de este tema, aunque sea somera y breve como la que haré en los siguientes minutos, no puede pasar por alto, desde luego, el carácter histórico de la ciudadanía. Me refiero, con ello, al hecho de que es una condición y una forma de identidad socialmente creada a lo largo del tiempo. Al mismo tiempo, esa idea remite al hecho de que la ciudadanía, en cuanto es una construcción social, no posee una esencia fija, inmutable y universal, sino que puede adquirir figuraciones diferentes a lo largo del tiempo y según las condiciones históricas de la sociedad de que estemos hablando. No quisiera, sin embargo, que esto llamara a error. No sostengo que el concepto de ciudadanía pueda tener un significado tan amplio y difuso que llegue a albergar, por ejemplo, lo que en los hechos es una condición de servidumbre. Diré, más bien, que garantizada la necesaria observancia de un núcleo axiológico, en el que destacan la libertad, la autodeterminación y el reconocimiento, la ciudadanía puede tener encarnaciones históricas distintas y flexibles. La polémica gestada en las últimas décadas alrededor de las exigencias del multiculturalismo y el interculturalismo sirve para ilustrar este punto: la tensión entre individualismo y colectivismo, entre la libertad e indeterminación plena del sujeto y los mandatos de su cultura de origen,

ha dado pie en nuestro tiempo a una relectura del fenómeno de la ciudadanía que la reconoce, según vengo diciendo, como una realidad y una meta menos cerrada y rígida de lo que pensábamos antes. En esta nueva interpretación se entiende que la ciudadanía, aunque centrada en la soberanía individual, es perfectamente conciliable con una realidad colectiva, culturalmente caracterizada, que es el entorno en el cual la vida de los individuos cobra sentidos y significados.

Somos deudores, en efecto, en nuestro mundo moderno, de una concepción clásica de ciudadanía, aquella forjada en el curso de los siglos XVII y XVIII, principalmente, según los derechos fundamentales iban siendo reconocidos y afirmándose, aquellos que conocemos como los derechos civiles y políticos. Ese curso de consolidación de la noción de ciudadanía estaba estrechamente vinculado con un fenómeno histórico propio de las sociedades mercantiles e industriales que iban madurando: me refiero al proceso de individuación, al progresivo desgajamiento mental y material del sujeto respecto de la comunidad en que nace y que lo acoge. Fue un proceso que con justicia podría ser denominado una *revolución cultural*. Las personas dejaban de ser concebidas como extensiones o figuraciones subordinadas de una entidad que las englobaba —comunidad, familia, linaje— y aparecían como sujetos autónomos, con pleno derecho para concebir sus propios proyectos de vida, para imaginar destinos singulares, para elegir en qué desean trabajar, qué prefieren creer, con quién desean contraer matrimonio, en qué lugar quieren vivir. La individuación es, podríamos decirlo así, el núcleo simbólico más importante de la imaginación liberal, esa misma imaginación en la cual se origina y se asienta el fenómeno de la ciudadanía.

Es imposible, así, dejar pasar por alto que tal concepción de ciudadanía, a pesar del poderoso contenido emancipador que tiene, se encuentra históricamente situada y que, por tanto, difícilmente podría ser postulada como universal en todos sus extremos. No todas las naciones que hoy conocemos como democráticas, o que alientan

un proyecto democrático, se han desarrollado en la misma forma de la revolución cultural que llamamos liberalismo. Así, si en sus orígenes reconocemos una fuerte conexión interna entre imaginación liberal y ciudadanía, la misma naturaleza histórica del concepto nos debe servir para reconocer, o en todo caso, defender, la siguiente idea: el horizonte de la ciudadanía abarca el territorio simbólico liberal, pero no está contenido ni delimitado por él, sino, al contrario, lo contiene y lo excede para comprender otras realidades culturales.

Conviene señalar una idea más respecto de la consideración del fenómeno de la ciudadanía que prevalece en mi exposición. Me he referido a ella como un elemento que define la identidad de las personas. Al optar por una mirada de ese género, nos colocamos pasos más allá de la sola definición de la ciudadanía como una realidad jurídica, es decir, una condición definida o determinada por los derechos fundamentales que son reconocidos a los sujetos de manera taxativa y manifiesta en una constitución política.

Bien es cierto que toda reflexión acerca del fenómeno ciudadano debe comenzar por la afirmación de ese reconocimiento jurídico. Sin derechos reconocidos y garantizados por el Estado, sin la constitución de un área de protección y autonomía inviolable por los poderes establecidos, no existe la ciudadanía sino como caricatura o realidad meramente retórica. Al respecto, y pese a los muchos reparos que ha recibido en las últimas décadas, la formulación clásica sobre la evolución del concepto sigue conteniendo un programa conceptual interesante para adentrarse en el problema, con la condición de tomarlo como punto de partida para avanzar más allá, desde la definición jurídica hacia la comprensión cultural. Como sabemos, según una teoría muy difundida de la ciudadanía esta sigue un itinerario que va desde el reconocimiento de los derechos civiles hasta el de los derechos sociales, pasando por la afirmación de los derechos políticos. La formulación de la historia de la ciudadanía como una línea recta, como una progresión constante y ordenada, puede resultarnos sospechosa de abstracta y artificial.

Pero no se puede negar que es en la trama de los derechos civiles, políticos y sociales, y en la tensión histórica que implicó el reconocimiento de los mismos por parte de los Estados en la Europa industrial, donde se forja lo que podríamos llamar un cierto cambio *civilizatorio*.

Ahora bien, un cambio civilizatorio es, de hecho, una transformación cultural. La expresión jurídica de los derechos y la constitución de instituciones del Estado que los garanticen tienen como correlato un cambio de envergadura en la imaginación pública. Tener derechos puede ser, en sí mismo, una condición formal; tener la experiencia y la sensación de poseer derechos y de poder ejercerlos constituye, ya, un fenómeno de conciencia. Esta perspectiva, de algún modo, reverbera en la también conocida formulación de Hannah Arendt según la cual la ciudadanía es «el derecho a tener derechos» (1993 [1958]). Así, la titularidad de derechos aparece como un elemento necesario, pero no suficiente, de nuestra concepción de la ciudadanía. Esta es, en lo que concierne a la vida de una nación, y al papel que la universidad desempeña al respecto, fundamentalmente un modo de vida y un principio de interrelación humana.

Al mismo tiempo que reconocemos ese carácter versátil, dinámico y fluido de nuestras concepciones de ciudadanía, es importante tomar nota, provisionalmente, de sus conexiones con el fenómeno de la nación, tema central de este coloquio. He dicho antes, de pasada, que la realidad de la nación es un fenómeno estrictamente moderno. En efecto, es desde el siglo XVIII en adelante que se va constituyendo en la imaginación pública —y principalmente en los círculos de poder político e intelectual— la noción de una entidad culturalmente homogénea que reclama con éxito la adhesión jurídica e incluso emocional de los miembros de un territorio, los cuales se reconocen como iguales, si no, todavía, en el sentido político y de portadores de derechos, sí en el sentido de ser partícipes de un mismo mundo de valores y creencias. Y, sobre todo, se tratará de sujetos que se reconocen como procedentes de una misma historia y adherentes a una misma versión del pasado.

Los connacionales se reconocen como partícipes de un mismo decurso temporal que, en medio de conquistas políticas, intercambios económicos, conflagraciones violentas y creaciones culturales, los va modelando como personalidades afines y, sobre todo, va depositando en sus consciencias la idea de un destino compartido. Con lo dicho, deseo enfatizar, por tanto, hasta qué punto el principio de homogeneidad sobresale como un factor activo y predominante en los procesos históricos de la constitución de realidades nacionales. Al decir esto, naturalmente, apenas estoy reconociendo ideas muy acreditadas en los estudios contemporáneos sobre nación y nacionalismo. Una de tales ideas es que el impulso de los nacionalismos está vinculado con la necesidad de propiciar una cultura común en las sociedades en trance de industrialización, ahí donde, precisamente, la disolución de los lazos propios de la sociedad tradicional estaban en franco proceso de disolución. Complementariamente se ha enfatizado en las últimas décadas el carácter de *constructo* que tiene una nación; esta es una creación cultural, colectiva, mediada por claras relaciones de poder, en la cual se elabora una simbología común que es inseminada con éxito en una sociedad que en principio es diversa, cuando no heterogénea.

Ahora bien, no podemos ignorar que la primacía de este principio de homogeneidad está necesariamente en tensión con el principio de individuación y de autonomía que, como recordé antes, predomina en el ascenso del mundo liberal moderno. No es por simple coincidencia que muchos de los proyectos autoritarios de nuestra era se han erigido sobre el basamento simbólico del nacionalismo. El fenómeno de la nación como proyecto cultural llamado a regimentar la vida de las poblaciones es potencialmente hostil a las fuerzas en apariencia disgregadoras del liberalismo y, por extensión, también encuentra en la democracia una amenaza latente. Al mismo tiempo, la constitución de las naciones, como se ha dicho, es un fenómeno propio del mundo moderno, de manera que estas se encuentran obligadas a conciliarse

con esa revolución cultural que es el ascenso del individualismo y la consiguiente emancipación de los sujetos respecto de las entidades tutelares —comunidad, iglesia, estamentos— que antes regulaban sus vidas sin encontrar resistencias.

Es en este punto en el que la conexión entre ciudadanía y nación se vuelve especialmente relevante. Se podría decir que, además de ser una realidad históricamente constituida, la noción de ciudadanía es portadora o expresiva de un cierto *modelo político*. Se trata de un modelo en el cual se van conciliando las dos tendencias que estoy reseñando: el impulso a la autonomía y a la diversidad, propio del mundo liberal en ascenso, y el impulso a la integración y a la cohesión social desencadenado por el ideal de nación como un sustituto de los lazos tradicionales, densamente comunitarios, que fueron debilitados o disueltos por la modernización.

Es posible rastrear esta doble dimensión de la ciudadanía —realidad emancipadora e integradora al mismo tiempo— en una de las tradiciones más importantes del pensamiento liberal clásico, aquella que debemos a Benjamin Constant. Conocido ampliamente por su «Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», de 1819, Constant puede ser visto como uno de los pensadores que mejor complementaron la tradición democrático-liberal, salvándola de caer en una simplista afirmación del individualismo como ausencia de nexos morales entre un sujeto y quienes lo rodean. En el pensamiento de Constant, es decir, en la interpretación que él hace de la época histórica que se abría a inicios del siglo XIX, el sujeto político moderno se define por una aleación delicada, pero enteramente posible, de autonomía y compromiso, de una independencia personal respecto de poderes externos y una interdependencia respecto de los demás.

La realidad histórica de la nación resulta, así, por medio de esta concepción compleja de libertad, que es el sustrato del modelo moderno

de ciudadanía, conciliada con esa otra realidad histórica que llamamos democracia. Entre democracia y nación —tal es el punto que estoy enfatizando— media una cierta forma de identidad social en la que se sintetizan, para decirlo con el lenguaje de cierta filosofía política a la cual Constant no fue ajeno, libertades positivas y libertades negativas, tendencias a la igualdad y tendencias a la singularidad, pulsiones liberales y pulsiones republicanas.

Con todo, si esta realidad de la cual estoy hablando, la de la ciudadanía, es en última instancia de naturaleza cultural, resulta desde ya comprensible cuáles son sus nexos con ese ámbito de la recreación cultural de toda sociedad que son, por antonomasia, las universidades. La ciudadanía es una identidad que resulta de una cierta formación, de una cierta educación, de lo que en la antigüedad clásica se denominaba como una *paideia*. Tal formación no puede ser entendida, evidentemente, en el solo sentido de una instrucción en conocimientos teóricos y prácticos; se refiere a una educación en valores y actitudes. Independencia de criterio, respeto de la verdad, apertura a la crítica razonada, búsqueda de una comprensión integrada del mundo, rechazo de visiones reductivas de la vida humana, inclinación al reconocimiento positivo de lo otro y de *los otros*, capacidad para aceptar las fronteras éticas de nuestra libertad pero determinación para defenderla en voz alta, tales son algunos de los atributos generales de una identidad personal consonantes con una identidad ciudadana, y es claro que son también las propiedades que una genuina formación universitaria fomenta en quienes acceden a ella.

En lo que sigue deseo desarrollar ese punto, centrándome principalmente en la noción de universidad que mejor se corresponde con esta misión histórica que tan claramente le pertenece. Para ello, haré, en primer lugar, unas consideraciones sobre lo que implica, como necesidad histórica, el papel de la universidad en las realidades nacionales de América Latina, y, por último, señalaré qué concepción de universidad es la que se necesita respetar, resguardar o adoptar en vistas a esa inmensa tarea que es la de formar ciudadanos.

LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA: CIUDADANÍA COMO PROYECTO

Abordo, por tanto, la cuestión de las relaciones entre nación, ciudadanía y universidad desde una realidad situada que sería la de los proyectos nacionales de las sociedades latinoamericanas tomando como perspectiva el horizonte de la democracia.

El proyecto nacional de América Latina se remonta, ciertamente, a los inicios del siglo XIX. Se ha escrito ampliamente sobre la conjunción cronológica entre dicho proyecto como tendencia cultural y la realidad política de la emancipación a la que ella dio paso. Sin embargo, puede ser interesante centrarnos en un horizonte temporal más cercano, el del encuentro entre nación, modernización y democracia, una conjunción que nos ubica fundamentalmente en la mitad del siglo XX. Esa circunstancia histórica puede servirnos para considerar con algún detenimiento la función que a la universidad latinoamericana contemporánea le corresponde desempeñar en la definición de nuestros actuales proyectos nacionales.

La década de 1950 es aquella en la cual las sociedades de América Latina se embarcarían con decisión en un derrotero particular, el que los científicos sociales suelen denominar *modernización* y el que, desde cierta postura crítica frente a este, se suele nombrar como *desarrollismo*. Podría afirmarse, sin incurrir en gran inexactitud, que la segunda mitad del siglo XX latinoamericano estuvo, en efecto, marcada por una fuerte tendencia transformadora. En el curso de pocas décadas, muchas de las sociedades latinoamericanas pasaron de ser fundamentalmente rurales, en cuanto a su constitución territorial y cultural, a ser principalmente urbanas. Esos cambios fueron aparejados por fundamentales modificaciones en relación a la composición de nuestras economías. El componente agrícola y pecuario, así como la producción artesanal retrocedieron paulatinamente en la representación global de nuestra producción material de riquezas, mientras que la manufactura industrial adquirió una importancia que no había tenido antes.

En suma, el paisaje de nuestras diversas sociedades nacionales cambió y lo hizo velozmente, generando la sensación de un insólito aceleramiento del tiempo histórico.

Hay que advertir en esta tendencia transformadora diversas fuentes y disímiles motivaciones. En gran medida, como ocurría en otras partes del mundo, esos cambios fueron expresión de una voluntad política estatal que incluso adquirió ribetes de autoritarismo o que se manifestó bajo la forma política del populismo. Estados y gobiernos necesitados de construir una nueva forma de legitimidad acudieron a las promesas del desarrollo material —es decir, del crecimiento, la industrialización, la creación de puestos de trabajo obrero— como una forma de conquistar el entusiasmo de sus respectivas poblaciones y de constituir franjas de apoyo político entre una población en movimiento que ya desbordaba los cauces de la organización social tradicional, aquella heredada de los orígenes oligárquicos de nuestros Estados independientes.

Pero haríamos mal en decir que la tendencia *desarrollista y modernizadora* que se acentuó desde la década de 1950 en adelante fue solamente la imposición del vértice político oficial de la sociedad. Lo cierto es que ella fue también, como lo he advertido, la manifestación de una sociedad en movimiento, inconforme ya con ese rígido orden jerárquico legado por la Colonia y no reformado por nuestras nacientes repúblicas en el siglo XIX. Aspiraciones de progreso, deseos de igualdad, demandas de reconocimiento no satisfechas se entrelazaron para dar nacimiento a un poderoso movimiento masivo no coordinado, sino espontáneamente gestado, por el cual los excluidos y los subordinados de América Latina se embarcaron en aquello que algunos politólogos han denominado una *construcción de la ciudadanía desde abajo*. Esos procesos, sin embargo, si bien positivos en la medida que tuvieron efectos democratizadores sobre unas sociedades profundamente elitistas, estuvieron lejos de resultar en la constitución de ciudadanías plenas, adherentes al Estado de Derecho como marco institucional fundamental. Se trató de poderosos movimientos de inclusión, de vastas

demandas ciudadanas que, en muchos casos, aportaron la base demográfica para la aparición de nuevas formas de autoritarismo. Frente al elitismo oligárquico del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX surgen los autoritarismos populistas y, después de ellos, las dictaduras militares institucionales y los regímenes revolucionarios. Una ciudadanía inacabada o incompleta, y una limitada asimilación de una cultura de libertades están en la base de esa compleja historia política, y sus efectos se prolongan hasta nuestros días bajo la forma de precariedad de las democracias.

Probablemente no sea necesario recordar que ese proceso de modernización no solamente material sino también, y fundamentalmente, social y cultural involucró de muy diversas formas a la universidad. Así como no es posible entender el nacimiento de América Latina a la vida independiente sin tomar en cuenta la contribución intelectual de sus universidades, tampoco sería posible hablar del impulso modernizador sin considerar en qué medida este fue alimentado por los centros de estudios superiores de la región y de qué modo, también, ese mismo movimiento impulsó profundos cambios en la vida universitaria. En efecto, por un lado, fueron las élites intelectuales quienes llamaron la atención sobre la caducidad del viejo orden latinoamericano, ese orden sostenido sobre rígidas e inaceptables jerarquías sociales y sobre aparatos productivos anquilosados, burocracias y cuerpos administrativos hereditarios y, desde luego, sobre una minúscula profesionalización de las actividades sociales, fueran estas del mundo de las humanidades o de los ámbitos de la ciencia y de la técnica. Fueron las universidades quienes se encargaron de dar forma y expresión orgánica a los nuevos tiempos que se presentaban como un mandato de reforma integral para América Latina y fue de ellas de donde salieron, en medida no desdeñable, las propuestas y programas, los proyectos y derroteros que el Estado y la sociedad asumirían para emprender esa enorme transformación.

Ahora bien, si la Universidad latinoamericana fue un agente protagónico de esa aspiración regional de modernidad, hay que decir, también, que al mismo tiempo, y en grado no desdeñable, fue una suerte de víctima de la forma particular —una forma imprevista, trunca, imperfecta en todo caso— que adoptó esa aspiración. Desde luego, modernizar, urbanizar, democratizar debía significar además, y en primer lugar, abrir las oportunidades de educación a amplios contingentes de población que hasta ese momento se hallaban excluidos de ella. Eso se expresó, en lo que nos concierne, en una progresión geométrica del acceso a las universidades, apertura que desde todo punto de vista político y moral es inobjetable y plausible, pero que, al no haber sido el resultado de una planificación cuidadosa, dio lugar a desajustes y desbordes que terminarían por expresarse, en ciertos países, en una crisis crónica de la universidad: una crisis financiera y material, pero también, a la larga, una situación vacilante respecto de su propio lugar en la sociedad, es decir, de su misión y de sus funciones como centros de reflexión y de creación de conocimientos y, en virtud de ello, como voz y conciencia de sus respectivas naciones.

Si señalo esto último, es decir, la forma paradójica e inesperada en que el impulso modernista afectó a la institución universitaria de nuestra región, es porque ello resulta emblemático de lo sucedido en general en las últimas seis décadas en la vida de nuestros países. Me refiero, desde luego, al hecho de que este último salto a la modernidad realizado por América Latina ha sido un proceso lleno de luces y sombras, de conquistas deseables y largamente esperadas y de resultados perversos que todavía nos agobian, de progresos en materia de equidad al mismo tiempo que de nuevos fenómenos de exclusión y marginación. Y ha sido, sobre todo, un trayecto en el cual el desencadenamiento de formidables fuerzas transformadoras e inclusivas, signo de una sociedad que se democratiza, ha tenido como efecto un desborde de nuestras instituciones, las cuales no supieron reformarse al mismo ritmo trepidante en que nuestras naciones cambiaban.

Los frutos amargos de ello, como señalé antes, pueden haber sido los ciclos de violencia armada y de otros géneros sufridos en tantos países de América Latina, los cruentos autoritarismos y dictaduras «institucionales», la inseguridad que campea en nuestras grandes urbes y la crisis en el orden de la vida política; crisis que podría entenderse, en última instancia, como una carencia de dirección efectiva y legítima para las comunidades nacionales latinoamericanas. De más está decir, en este punto, que el muy mencionado y discutido fenómeno de la «globalización» no constituye, en este orden de reflexiones, un capítulo aparte, un momento histórico enteramente distinguible de lo que acabo de evocar tan escuetamente. Si, como quiere el sociólogo británico Anthony Giddens, la globalización es mejor entendida como una exacerbación de las tendencias ya anunciadas en la modernidad clásica (2000), es claro que la ambivalente modernización de América Latina no podría haber generado otro resultado que un ambivalente diálogo de nuestros países con la nueva realidad global. Me refiero, desde luego, a esa forma todavía indefinida en que las sociedades latinoamericanas se acercan al mundo global, al mismo tiempo, con espíritu afirmativo y pragmático y con reflejos simplemente imitativos, con arrobos y con desconfianza, con entusiasmo acrítico y con amagos de un protagonismo original.

Así, los últimos 60 años de nuestra vida regional han sido, como se dice, años de crecimiento, de inquietud, de búsqueda incesante, de exaltación y también de zozobra. No olvidemos que la acepción más válida de la palabra *crisis* es la que la asocia con la idea de cambio. Pero, en este caso, se trata de una experiencia colectiva de cambio que, a pesar de todas las transformaciones deseables que ha traído consigo, no consigue adoptar una dirección clara y constructiva, sino que, por el contrario, genera intermitentemente una sensación, a veces vaga, otras muy concreta y perentoria, de malestar o, cuando menos, de incertidumbre.

Podríamos decir que este problema se refiere a los dilemas de la maduración histórica de nuestra región. El término *maduración*, o *madurez*, puede ser entendido en este breve comentario como la consolidación de una identidad propia, autónoma y afirmativa, una identidad que nos permite apercibirnos frente al mundo exterior que nos rodea para entablar con él una relación de diálogo y mutua alimentación: esto es de intercambio de nuestros contenidos de conciencia (propios y autorreconocidos) con aquellas señales y promesas, demandas y desafíos que nos ofrece la realidad circundante. No es madura una persona, ni lo es una sociedad, cuando se limita a seguir los caminos que otros le trazan sin su concurso activo y cuando se deja conducir erráticamente, ya sea por un sentido de fatalidad, ya sea por una asunción sumisa de autoridades y modelos no examinados, ya sea por una renuencia a hacerse cargo racionalmente de sus pretensiones, es decir, a traducir sus deseos en proyectos. Pero tampoco es madura aquella sociedad, ni aquella persona, que por un prurito equivocado de autonomía o de soberanía se deja caer, más bien, en el autismo o en la negatividad pura y se cierra a todo diálogo crítico con el mundo exterior. Ese camino, el de la resistencia infantil o senil a escuchar al otro, a abrirnos a lo que nos interpela y desasosiega, es el que nos lleva a extraviarnos en esos «laberintos de la soledad» que el poeta Octavio Paz describió en su momento, una brillante intuición que nos habla de los complejos compromisos que entraña la constitución de nuestras identidades personales y colectivas.

América Latina enfrenta, pues, en cuanto comunidad regional, una tarea grande y tal vez muy difícil, la de constituirse como una sociedad de ciudadanos y la de conferir sentido organizado y legítimo a una experiencia colectiva ya vivida al menos durante seis décadas. En teoría, resulta mucho más arduo imprimir sentido a una experiencia histórica que ya está en marcha que proponer una dirección y unos fines claros y bien delimitados a un proyecto en el que recién nos disponemos a embarcarnos. Pero tal vez lo segundo pertenezca más al ámbito de la ilusión utópica que al de la realidad concreta de las colectividades humanas.

La historia nunca se ha desarrollado siguiendo un guion prescrito, claro y diáfano. Peor aún: las veces en que se ha querido *actuar* la historia siguiendo un libreto, el resultado no ha sido otro que los nefastos y sangrientos autoritarismos y totalitarismos del siglo XX.

Así, quiero afirmar que la ambivalente situación histórica de nuestra región no representa, en absoluto, una anomalía de la que tengamos que lamentarnos con resignación; sí significa, en cambio, una clara obligación, una tarea inmensa y sobre todo impostergable: la de ejercer nuestros atributos reflexivos, razonantes e imaginativos, la de poner en práctica nuestra capacidad de diálogo y de creación de consensos para decirnos con claridad cómo deseamos que sea nuestro futuro, qué clase de relación queremos construir con el mundo globalizado y, por encima de todo, qué tipo de sociedades humanas aspiramos a construir cuando hablamos de desarrollo, de crecimiento, de estabilidad política, de integración y de paz. Hablo, en suma, de la mayúscula tarea de conferir sentido a nuestra experiencia o, dicho de otro modo, de construir nuestra *historicidad*.

Las fuentes del sentido y la orientación colectiva son siempre variadas. Alguna vez se encontraron en el reino de las creencias religiosas organizadas, otras veces debimos buscarlas en el ámbito de los liderazgos políticos. Pero, en el mundo moderno del que hablamos, las iglesias, conservando su honda relevancia, no se dan abasto para crear y producir esos sentidos abarcadores que puedan congregarse y dirigir a sociedades plurales y secularizadas en gran medida. Y, en América Latina, de otro lado, la esfera institucional de la política se ha estrechado y debilitado hasta el punto tal que ella ha dejado de ser surtidora de ideas motivadoras. La debilidad del discurso público en América Latina, expresada en el desapego de las multitudes hacia las formas clásicas de liderazgo y en la futilidad de los debates políticos en nuestros países, aparece como uno de los obstáculos más desafiantes entre los muchos que debemos superar en nuestro camino a cierta maduración histórica.

EL *ETHOS* DE LA UNIVERSIDAD

Es aquí donde la contribución de la universidad a la afirmación de naciones democráticas se vuelve evidente. Ante la dimisión de la política en América Latina, la tradicional responsabilidad de la universidad como creadora y diseminadora de sentidos para la experiencia colectiva no ha hecho sino reafirmarse. Pero el cumplimiento de esa responsabilidad requiere la perseverancia en una convicción. Me refiero a la necesidad de que los centros de estudios superiores sigan siendo fieles al espíritu con el cual la institución misma de la universidad nació; un espíritu que, si bien no es de alejamiento del mundo en procura de una imposible e indeseable neutralidad, sí reclama la toma de cierta distancia, la necesaria para el ejercicio sereno del raciocinio. Son esa distancia y ese raciocinio, sumados a un irrenunciable compromiso social, los que permiten a los claustros entender la potencialidad de historia —es decir, el sentido posible, deseable y conquistable— que subyace a la aparente insignificancia de lo episódico, de lo cotidiano, de lo que es simple actualidad pasajera y sucesión fragmentaria. Es mediante el cultivo de una ética del saber que las necesidades prácticas que afrontamos día tras día, como individuos y como colectividades, pueden ascender de categoría en la organización de nuestra humanidad para superar, precisamente, el ámbito estricto de la necesidad y convertirse en proyecto, en expresión de nuestra voluntad y, por último, en realización de una identidad.

Señalar esto equivale, forzosamente, a tomar partido en defensa de un ideal de universidad, o, mejor dicho, en defensa de la esencia de la institución universitaria como centro de saber y como espacio de liberación de las existencias humanas. Tal ideal se halla actualmente en el Perú y en otras sociedades sometido a una doble agresión: de un lado, por parte de las fuerzas aplanadoras y simplificadoras del mercado que aspiran a reducir a un trato mercantil la relación intelectual y humana que se da en la universidad y que plantean tergiversar el significado

de la educación, la *paideia*, como un apresurado ejercicio técnico de transmisión de capacidades técnicas para triunfar en la competencia económica. De otro lado, están las fuerzas del oscurantismo y del sectarismo que buscan desplazar aquello que es el núcleo de la experiencia universitaria, la libertad de pensamiento y de crítica, para poner en su lugar el dogma, el criterio autoritario, la conformidad mental. Estas fuerzas, combinadas, por último, tienden a alejar a la universidad de esa dimensión de compromiso social —de estar en el mundo— que en buena cuenta la define y que hace de ella una institución viva y, sobre todo, útil y solidaria con sus conciudadanos. En lugar de ello, el tradicionalismo autoritario y el utilitarismo mercantil postulan una mirada solipsista del sujeto y, por ese camino, una postura egoísta frente al mundo. En lugar de celebrar el valor de la comunidad como relación viva y mutuamente recreadora, postulan ya sea un individualismo ciego o un espíritu pobremente parroquial donde la alegría del pensamiento quedaría sepultada por la grisura del dogma y, junto con ello, por la celebración de la autoridad como un valor en sí mismo.

No es esa, obviamente, la concepción de universidad que corresponde que tengamos en mente cuando nos preguntamos sobre los aportes que ella debe y puede hacer a la gestación y a la consolidación de sociedades democráticas. No es mediante la imposición de una trasnochada actitud dogmática e impermeable al examen de la razón ni mediante la negación de la caridad como se puede honrar el deber de la institución universitaria ante su respectiva nación. Y, desde luego, no es ese el camino que seguirá nuestra universidad, cuya identidad está firmemente apegada a lo que en adelante deseo exponer como el *ethos* universitario.

Sostengo, en efecto, que las posibilidades de que la institución universitaria contribuya a la realización de un proyecto nacional de signo democrático dependen de que esta sea capaz de mantenerse fiel a su naturaleza histórica, a la cual me refiero como un cierto *ethos*. Conviene, pues, examinar brevemente en qué consiste tal identidad histórica.

El nacimiento de la universidad entre los siglos XII y XIII fue una respuesta a las exigencias concretas y las circunstancias específicas de una época caracterizada por la proliferación de las áreas del saber, la expansión progresiva de la vocación teórica y el renacimiento intelectual que en torno a la Filosofía y la Teología se había iniciado durante el siglo XI.

Sabemos que el término *universitas*, derivación de *universum*, se encuentra referido a la totalidad, a la reunión coherente y organizada en un todo. Aplicado a la institución universitaria, esto puede ser entendido en dos sentidos. En primer lugar, la universidad o *universitas magistrorum et scholarium*, nombre con el que se la designó por primera vez en 1208, fue concebida como la agrupación general de maestros y alumnos impulsados por un propósito común. Este espíritu comunitario surgió a partir de la transformación de los antiguos albergues o *colegios*, los cuales acogían a los estudiantes que, antes de la consolidación de los modernos Estados nacionales, recorrían, ávidos de conocimiento, el continente europeo en solitario peregrinaje. De este modo, un gran número de núcleos urbanos brindó la posibilidad de consolidar auténticos gremios que, paralelamente y de manera similar a las asociaciones de artesanos, permitieron el desarrollo tanto de la actividad intelectual cuanto de la praxis intersubjetiva y solidaria inherente a la convivencia social.

Estas voluntades unidas se encaminaron al cultivo de una serie de disciplinas que estaban articuladas bajo la forma absoluta y omniabarcante del saber. Esto nos lleva a considerar en qué sentido puede ser entendida la universidad como totalidad. Esta era la institución en la cual se congregaba el saber como un todo articulado. La denominación de *universitas litterarum et scientiarum*, que hace referencia al conjunto total del saber, no implicaba una mera sumatoria de conocimientos desvinculados entre sí; por el contrario, el todo aludido en dicha designación tenía que ver con el carácter integrado, orgánico y armónico que es propio de la auténtica sabiduría.

La disposición hacia la unidad que caracterizó a la universidad desde sus inicios adquiere especial significado si tomamos en cuenta, además,

su calificación originaria como *studium generale*. Tal nombre, el cual solía usarse con anterioridad al de *universitas* y que preexistió a lo largo de toda la Edad Media, no expresaba solo una característica extrínseca o accidental, sino la esencia misma de su labor pedagógica y de su visión del mundo. El saber, en efecto, debía ser el fin último al que aspirara la universidad, pero, como tal, debió conservar sobre cualquier forma particular y disgregante su fuente primordial de sentido y, con ella, su intrínseca unidad.

Cuando pensamos en dicha asociación de hombres cuya labor reside en la búsqueda de la verdad, no podemos menos que reflexionar sobre el presente y tratar de hallar en nuestras propias universidades las raíces de aquel espíritu que colmara la actividad humana hasta el punto de generar la noción de un *ethos* al interior del cual se intentara interpretar la realidad con los instrumentos de la ciencia. Esta búsqueda comunitaria del saber no está referida a la contemplación pasiva; se refiere, por el contrario, a aquello que los griegos llamaron *energeia* —actividad—, por medio de lo cual la indagación por el conocimiento queda vinculada a la suprema de las formas de la praxis humana.

Si bien es cierto que la búsqueda de la verdad no puede reducirse a su utilidad práctica ni dejarse doblegar por intereses particulares, no es menos cierto que la solitaria contemplación tampoco responde a la verdadera misión de la universidad. Debemos, entonces, distinguir con claridad los dos extremos que pervierten el compromiso inherente a toda indagación teórica, a la vez que rescatar el sentido propio de aquella fuente originaria que da coherencia a dicha actividad. Ambas tareas revelan, ciertamente, una misma exigencia: la de concebir el *ethos* y las tareas de la universidad dentro del marco más amplio proporcionado por la sociedad en su conjunto, considerando las responsabilidades que ello implica.

Ahora bien, la apertura hacia los asuntos concretos de la vida social no debe significar dejar de lado la visión de conjunto y de unidad que el auténtico saber implica. Lo cotidiano, bajo la apariencia

de la inmediatez y la contingencia, en su condescendiente e ilusoria simplicidad, puede ocasionar la pérdida del ideal y, unido a esto, el derrumbe de las fuentes de sentido de todo el ámbito de la ciencia.

Es conocido que el desarrollo progresivo de las ciencias originó un nada desdeñable fenómeno, sin el cual mucho de lo alcanzado en los diversos terrenos del saber hubiese sido impensable. Me refiero a la especialización, experiencia que conlleva una serie de notables beneficios para cada ámbito específico de la reflexión intelectual. No obstante, no son pocos aquellos que han prevenido acerca del peligro que una excesiva especialización y autonomización de las ramas del saber pueden significar para la búsqueda del sentido auténtico de lo humano. Mediante una especialización extrema se corre el riesgo de perder de vista el horizonte ético que debe vivificar la actividad del hombre, puesto que cada disciplina, al encargarse de regiones particulares de la realidad, crea sus propios problemas y su propio lenguaje y se vuelve, así, hermética y axiológicamente neutra.

Desde principios del siglo XX se empezó a tomar conciencia de la crisis en la que estaban sumidas las ciencias modernas al perder contacto con las cuestiones fundamentales de la vida de los hombres, aquellas de inspiración ética y genuinamente universales. Con el desarrollo de la idea moderna de *progreso* comenzó a gestarse la creencia de que la ciencia, considerada como mera descripción de los hechos del mundo, no tenía nada que decir ante las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de la existencia humana en su totalidad. La ciencia, en su afán por hallar una supuesta e incuestionable *objetividad*, condujo a la racionalidad a un grado tal de generalización que la actividad cognitiva se volvió sinónimo no solamente de exactitud y precisión sino además de intransigencia e incluso de intolerancia. Esta forma de racionalidad, llevada a sus extremos, logró imponerse sobre todas las otras visiones del mundo, excluyendo a aquellas que no se adecuaban a sus reglas y a su método. Según esta noción, la ciencia se vuelve un mecanismo de control de la realidad, la cual se reduce, a su vez,

a un cúmulo de cosas que pueden ser fácilmente medidas y cuantificadas, es decir, usadas. Ahora bien, estas consideraciones adquieren actualidad si tomamos en cuenta los casos en que la concepción meramente objetivista y utilitaria de la ciencia invade el terreno del *ethos* universitario, transformándolo, de esta manera, en un recinto donde el conocimiento se vuelve un elemento más de intercambio mercantil, ajeno por completo a toda relación viva y continua con las esferas axiológica y moral. Cuando ello ocurre, la labor docente se convierte en una neutra prestación de servicios y descuida el aspecto integral de la formación humana al mismo tiempo que se concentra en áreas cada vez más especializadas que muchas veces responden a los intereses individualistas del *cliente*.

Así pues, la instrumentalización del saber en función de la obtención de beneficios inmediatos, las más de las veces de naturaleza tangible, ha ido ganando terreno y apropiándose ilegítimamente de buena parte de las esferas de acción e interacción humana. En efecto, vivimos tiempos en los que la primacía de la racionalidad económico-técnica parece subyugar a todo otro ámbito de socialización; tiempos en los que la saturación informativa, y la inmediatez que le es inherente, pretende ocupar el lugar que siempre tuvo el conocimiento; tiempos en los que la discusión en torno a los fines morales está siendo reemplazada por el cálculo orientado a la maximización de utilidades; y en los que el criterio de fungibilidad amenaza más que nunca con someter a la naturaleza y al hombre a sus designios.

Bajo esta concepción, a la universidad poco le quedaría de su orientación inicial, aquella cobijada por el espíritu de la comunidad solidaria, dialógica y horizontal. El fenómeno de disgregación que padece no solo la universidad como comunidad sino también la sociedad en su conjunto representa un doble desafío que debe ser asumido como un enfrentamiento directo contra las fuentes de la perversión del saber, de la ciencia y de la concepción del ser humano y el mundo en su naturaleza integral.

Podemos estar de acuerdo en que la meta última de la educación es la perfección del ser humano. Esto implica la tarea de lograr el desarrollo y realización de todas las capacidades que conforman su carácter esencial, tanto las referidas a su individualidad, como aquellas que lo sitúan como un ser social. De esta manera, la realización de la naturaleza ética, *dialógica* y *política* del hombre deben confluír de modo inseparable hacia aquel fin. Estar en condiciones de conducir por la senda correcta esta realización, indicando los fines, no de manera dogmática ni cegados con respecto a la reflexión crítica, sino, por el contrario, haciendo parte de la búsqueda a todos, es, pues, el ingrediente principal de la educación.

Los miembros de cualquier organismo, sin el ideal que los vivifica, son partes muertas que no hacen sino conducir a la descomposición y degeneración del conjunto. El *ethos* o comunidad universitaria, en estricta analogía con la naturaleza viviente, debe funcionar, entonces, como un organismo cuyas disciplinas se relacionan entre sí, como partes del horizonte mayor representado por la totalidad del saber humano. Como es natural suponer, el nexo que permite unificar los diferentes caminos que toman las ciencias particulares descansa en el diálogo interdisciplinario, en aquella facultad que ya Aristóteles considerara como el rasgo distintivo de la comunidad humana. En efecto, solo el discurso, la palabra, faculta para «hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto». Es el discurso racional, pues, lo que funda la comunidad y la mantiene unida como un auténtico organismo.

La comunidad en general, que bien puede ser la nación, la universidad o cualquier otro tipo de asociación o institución humana, instaaura, en efecto, el *medium* representado por la palabra como el elemento que, lejos de estrechar los horizontes y las perspectivas de aproximación a la realidad global, aboga a favor de la apertura y el reconocimiento de toda forma de expresión y realización del espíritu. Es en este sentido que podemos afirmar que criterios ajenos al desempeño lingüístico en lo que este tiene de interpersonal, cuya pretensión totalizadora busca

implantar la utilidad y el beneficio económico como única pauta de intercambio intersubjetivo, restringen no solamente el quehacer institucional de la universidad sino, sobre todo, el carácter total y complejo de la naturaleza humana.

El conocimiento que la universidad debe propiciar lleva consigo la difícil tarea de ser a la vez universal y situado. *Universal*, debido a la orientación hacia la trascendencia que la búsqueda de la verdad implica, y *situado*, porque debe partir de las demandas concretas de la vida social y responder a ellas. Pese a lo que suele pensarse, el conocimiento no es meramente la acumulación de datos objetivos; es, por el contrario, la concreción de una facultad y la respuesta a una exigencia esencialmente humana. Es el medio a través del cual los hombres y mujeres logran preservar su propia condición; es, podemos decir, una expresión de aquella fuerza presente en todo ser vivo que lo impulsa a luchar por su supervivencia y a optimizar permanente e incansablemente su adecuación al entorno. Ella surge como la necesidad de dar sentido a nuestra realidad —la cual es esencialmente social, comunitaria—, de ella procede y a ella debe volver. Esto involucra, naturalmente, un conjunto complejo de decisiones orientadas a la realización de fines, es decir, entraña una dimensión ético-moral.

Bajo esta noción de conocimiento, cabe preguntarnos ahora qué tipo de educación es el que debemos esperar de una universidad que cumpla ese rol democratizador y creador de ciudadanía que estoy mencionando.

Podemos afirmar, en primer lugar, que la educación es en sí misma una actividad humanizante que ayuda a reforzar los vínculos dialógicos e interpersonales. Ser educado, en sentido auténtico, no significa otra cosa que responder, desde la propia conciencia, a la constante e irrenunciable interpelación por parte de los otros y de la realidad. Ello requiere, a la vez que garantiza, un ejercicio pleno de la libertad. Es necesario que todo proceso educativo parta de una comprensión integral de la persona y del consecuente fomento de todas las capacidades inscritas en la noción de naturaleza humana. Así pues, la educación debe propiciar

el desarrollo en cada individuo de las potencialidades que le permitirán alcanzar una conciencia personal, auténtica y madura. Debe servir, en este sentido, a la adquisición de criterios axiológicos que posibiliten al individuo desarrollar actitudes morales acordes con principios generales y vinculantes tales como la justicia y la solidaridad.

Solo tomando en cuenta estos factores será posible promover adecuadamente la búsqueda de los conocimientos necesarios para lograr comprometerse en diálogo crítico con la realidad y estar en condiciones de ofrecer respuestas que correspondan a las verdaderas exigencias del entorno natural y social. Es la educación, entendida como formación, como cultura, la encargada de llevar a cabo las tareas de descubrimiento y difusión de formas mejores de la existencia humana. De allí su carácter de proceso —dinámico y siempre inacabado—, tanto si se refiere a la comunidad como si alude al individuo. El poder comprendernos a nosotros mismos y a los demás, esta búsqueda constante de nuevas fuentes a partir de las cuales se pueda replantear y perfeccionar nuestra convivencia mutua, este cuestionamiento persistente hacia formas fallidas o parciales de relacionarnos, todo esto, constituye la meta esencial de la educación. Es a ello a lo que tiende el *ethos* de la universidad.

Para concluir, deseo reiterar que en el caso de América Latina, y de otras regiones, ese *ethos* se halla asediado por la extensión de los criterios de mercado a la vida universitaria y por las pretensiones que algunos proyectos sectarios tienen de imponerse sobre ella. El triunfo de esas tendencias supondría un grave riesgo desde el punto de vista del problema que aquí he querido plantear. Ello significaría un cercenamiento de la conciencia moderna que la dejaría a su sola dimensión de individuación. Precisamente, el cultivo del pensamiento libre y del discernimiento, y la conservación de una reflexión crítica sobre nuestros fines —terreno originario de la vida universitaria— son los complementos de tal individuación que las universidades latinoamericanas necesitan conservar para prestar su mejor contribución posible a la maduración de los proyectos nacionales latinoamericanos: el lograr que unidad y diversidad,

progreso económico y bienestar, libertad y responsabilidad se concilien en una misma experiencia histórica todavía en proceso de construcción, aquella a la que usualmente nos referimos con el nombre de *democracia*.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre los orígenes y la difusión del nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Arendt, Hannah (1993 [1958]). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, Adela (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Germani, Gino (1971). *Sociología de la modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Kymlicka, Will (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Marshall, Thomas H. (1992). *Citizenship and Social Class*. Londres: Pluto Press.
- Morse, Richard (1982). *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. México DF: Siglo XXI.
- Tilly, Charles (ed.) (1996). *Citizenship, Identity and Social History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todorov, Tzvetan (1998). *Le jardin imparfait: la pensée humaniste en France*. París: Grasset.