

MIGUEL GIUSTI  
RAFAEL SÁNCHEZ-CONCHA  
(EDITORES)

# UNIVERSIDAD Y NACIÓN

## Capítulo 3



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 ESTADO-NACIÓN, UNA UNIÓN TRANSITORIA

Ciro Alegría Varona

Pontificia Universidad Católica del Perú

La asociación de los estudiosos llamada universidad fue reinventada en el siglo XIX, la era del apogeo del capitalismo y del Estado-nación. De allí ha salido el modelo de universidad que dura hasta el presente y que ahora está en crisis. La crisis se debe principalmente a que la globalización está disolviendo el valor del producto principal de la universidad reformada, que es el profesional acreditado para asumir responsabilidad a nombre del Estado-nación. En el profesional deben unirse las virtudes del estudioso con las del ciudadano, las de la investigación libre con las del compromiso con el bien público, y así anularse la separación de esferas que hace cada vez más compleja a la sociedad moderna. Pero, lo mismo que las academias de los monarcas absolutos quedaron descolocadas y disminuidas cuando cayeron estos, así también hoy, al plantearse los intercambios científicos y las responsabilidades sociales a escala mundial, quedan reducidas las profesiones a su real dimensión de acreditaciones para ejercer competencias definidas en los ámbitos nacionales. No se puede desconocer que la unión de la universidad con el Estado-nación ha contribuido, por momentos, al esfuerzo de emancipar a los estudios de las tutelas señoriales y eclesíásticas y, más tarde, de ideologías totalitarias. Ello ha sido especialmente importante

en los países que fueron colonias europeas, donde los agentes coloniales —en especial los británicos, con su estrategia de *indirect rule*—, comprometidos únicamente con la acumulación de riqueza en la metrópoli, degradaban constantemente a las élites locales y hasta las supeditaban a aventureros y canallas. Los países de Europa del Este y Asia que fueron parte de la Unión Soviética asocian también los derechos y libertades al Estado nacional. Sin embargo, en el mundo actual, la promoción estatal de las universidades, centrada en las carreras profesionales, ha dejado de ser un paradigma de creación de conocimientos e ideas (¿alguna vez lo fue?) y se ha convertido en un componente de valor limitado en medio de los muchos escenarios de empleo e investigación que se abren en el presente. Lo mismo vale para los centros artísticos y los medios de comunicación. Se trata de una transformación de la noción de autonomía de la producción cultural. La transformación va en el sentido de una comprensión y una práctica más completa, por parte de los productores de ciencia y cultura, de la autonomía inherente a su tarea. Ellos tienen que tomar en sus manos sus relaciones con los comisionadores y los receptores de su producción. Ellos tienen que asumir que no solo producen objetos, sino valoraciones y fines, y que con esto último salen de cierta domesticidad en que habían caído por su propia desidia o por la creencia falsa de que no pueden tener relaciones creativas directas con el mundo si este no es ordenado primero por el Estado.

A inicios de la modernidad, en la primera Ilustración, la autonomía del saber y las artes —su carácter de don gratuito, su *liberalidad*— reposaba sobre la soberanía indivisa y absoluta del monarca, quien patrocinaba academias y universidades. En la Europa del siglo XIX (y en la América Latina en el siglo XX) ese papel lo asume el Estado-nación, ahora vinculado al desarrollo industrial, la conquista de privilegios mercantiles en el ámbito internacional, el proteccionismo económico y el progresivo encuadramiento educativo, sanitario y policial-penal de su población nacional, proceso que mantuvo relaciones tensas con la segunda Ilustración. Actualmente entramos a un tercer momento

en que la autonomía de la producción cultural no depende ya más de la protección del Estado, ni absolutista ni representativo, sino que es parte de la identidad social de los productores de cultura, quienes se valen de relaciones a diversa escala geográfica, desde la local hasta la global, para establecerse como creadores y distribuidores de bienes tales que no pueden ser retribuidos jamás adecuadamente en términos económicos, lo que les confiere estatus social y agencia política propia. Este último tipo de autonomía ha sido prefigurado por los escritores independientes —por ejemplo, Mario Vargas Llosa—, pero ahora se trata de la forma de vida no solo de un individuo, sino de una comunidad de productores de conocimientos, ideas y manifestaciones artísticas, comunidad que se reproduce como escuela superior. Lejos de su vieja imagen de órgano de la soberanía o de la nación, la universidad se está convirtiendo en una comunidad autónoma que mantiene múltiples relaciones e intercambios. Una consecuencia previsible de este proceso es que la diferencia entre universidades públicas y privadas tiende a desvanecerse, porque la inversión en instalaciones, información y personal científico, tanto estatal como internacional, se concentra allí donde el rendimiento es mayor en el nuevo contexto global, y no según prioridades de formación de profesionales limitados al ámbito nacional o entrenados especialmente para servir a determinados proyectos económicos o políticos. Al contrario, actualmente, los agentes económicos y políticos más astutos promueven espacios de investigación y creación autónoma para participar en algo de sus ventajas. En Europa, por ejemplo, la inversión científica no da prioridad a la lengua nacional ni a temas de interés meramente nacional; la lengua franca de la investigación es la lengua franca de los negocios, el inglés. Aunque parezca paradójico, la mejor forma que han encontrado holandeses, suecos y alemanes de impulsar la actividad intelectual dentro de sus países es descargarla de supuestos valores nacionales y darle autonomía para el intercambio en escenarios más amplios. Mientras tanto, países grandes como China y Brasil envían cientos de miles de jóvenes a hacer estudios

de posgrado en los mejores centros del mundo, sin preocuparse por qué será de la identidad nacional de sus academias en medio de todo eso.

El cambio del que hablamos va mucho más allá del ámbito universitario y científico; ocurre principalmente en el ámbito de la creación de valores, por lo que se expresa también en la ruina de los patronazgos culturales paraestatales que no les reconocen autonomía cognitiva y valorativa a los centros de producción cultural que patrocinan. Los grandes propietarios que obtienen del Estado licencias para «donar» sus impuestos directamente a los productores de ciencia y cultura son patrocinadores de este tipo, adjuntos al Estado-nación, cuando se atribuyen el derecho a subordinar a sus fines a los autores e investigadores. También es el caso de la organización religiosa que ha conseguido del Estado-nación, por concordato, el estatus de patrona de la educación y, en el colmo de la confusión, quiere officiar de censora de la educación, la ciencia y la producción cultural en general, exigiendo que sus protegidos celebren sus valores y contribuyan prioritariamente a sus fines. La proliferación de estos privilegios paraestatales en tiempos en que el Estado nacional cede a la dinámica del mercado global es síntoma inequívoco de que dicho régimen ha fracasado como garante de la autonomía de la producción cultural y científica, y ha quedado al servicio de la acumulación de ventajas competitivas para entidades privadas y particularistas.

Algunos argumentos de respaldo a estas ideas se presentarán en las siguientes páginas en tres momentos. Primero, consideraremos qué ha sido la unión de universidad y Estado-nación en el siglo XX latinoamericano a través de su reflejo en el debate intelectual abierto por la Reforma Universitaria de 1918. Luego mostraremos que el concepto de espacio cultural autónomo no es ajeno a la modernidad cultural y está vinculado a lo que llamaremos *segunda Ilustración*. Finalmente, haremos referencia a nuevos enfoques teóricos en los que la autonomía de los espacios culturales se redefine en el contexto global por efecto de los cambios en las estructuras económicas.

## LA UNIÓN DE UNIVERSIDAD Y ESTADO-NACIÓN EN AMÉRICA LATINA

La Reforma Universitaria, que empezó con el manifiesto de los estudiantes de Córdoba, Argentina, en 1918, fue el medio por el que los discursos críticos de la época se convirtieron en cauces de acción. El manifiesto sacó por primera vez de esas ideas un llamado a la acción inmediata para transformar una institución concreta: la universidad. La revolución implícita que entonces aconteció llamaba a realizar en la práctica la autonomía de los espacios culturales, aquellos que todo gobierno no despótico tiene que respetar para que sea posible, bajo su autoridad, lo que Kant llamó «el uso público de la razón». Pero este cambio, de carácter estrictamente liberal, fue opacado desde el primer momento por la retórica revolucionaria de los mismos estudiantes, quienes vieron en su acción el comienzo de una transformación total de la sociedad. En su primera frase, el manifiesto dice: «Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. [...] Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana» (Cúneo, 1988, p. 3). El manifiesto apenas menciona explícitamente —es decir, no hace *manifiesto*— el cambio real que se concreta con él, que es la apertura de un espacio cultural autónomo. El hecho de que los participantes de un ámbito de comunicación deliberen sobre las reglas que lo regirán y decidan cambiarlas aparece solamente esbozado en la primera propuesta de acción inmediata, esto es, la instauración de la democracia universitaria. Los estudiantes se autodefinen como el *demos* de la universidad y exigen que los profesores no manejen más las decisiones académicas como asuntos privados suyos, porque en la universidad, dicen, la autoridad no se ejerce mandando, sino enseñando. Fuera de esto, el texto se dedica al diagnóstico de las enfermedades de la universidad, las muestra como herencias de la época colonial que son también

las taras que impiden a la sociedad realizarse como una nación libre. El manifiesto valora los cambios en la universidad por su efecto redentor sobre el conjunto de la sociedad, y afirma que estos son necesarios para completar la obra de la emancipación. Allí estaba ya en curso la subordinación ideológica de la acción a fines colectivos remotos típica de los movimientos sociales del siglo XX en América Latina. La recepción del mensaje de Córdoba a lo largo de las décadas siguientes está marcada por la ambivalencia. Por un lado, los hijos de la Reforma llevan por todo el continente la exigencia de realizar aquí y ahora la libertad académica, la autonomía y la democracia universitaria. Por el otro, usan estos debates para formar agrupaciones con fines políticos que sobrepasan a la universidad, sembrando la desconfianza en los cambios inmediatos y propagando la fe en cambios de magnitud histórica. La recepción del primer tipo ha dado lugar al conjunto de principios institucionales que caracterizan a la universidad autónoma en América Latina: igual derecho a estudiar para todas las personas que tengan los méritos correspondientes, libertad de los estudiantes para elegir a los docentes con quienes van a estudiar, libertad de los docentes para ejercer la enseñanza según el saber científico y los fines universitarios, elección democrática de las autoridades y el gobierno de la universidad por estudiantes y docentes, autonomía de la universidad frente al gobierno, la Iglesia, la empresa o cualquier otro grupo de poder, y participación crítica de la universidad en los debates públicos, en el desarrollo social y en la solución de los problemas sociales. Mientras tanto, la recepción del segundo tipo ha sido muy influyente en la formación de líderes sociales y políticos, así como de los partidos populares en toda América Latina, pero también se ha reflejado en la instrumentalización política de las universidades, que en el caso del Perú las convirtió en el terreno de las luchas entre el APRA y los múltiples partidos de izquierda, luchas que culminaron en la ofensiva terrorista de Sendero Luminoso para capturarlas y usarlas como «escuelas populares» al estilo de la Revolución Cultural China.

En medio de su ambivalencia, el discurso de los estudiantes de Córdoba dio un lugar importante a las reformas principistas en favor de la libertad, la autonomía intelectual y la democracia. Estos valores los reciben de un conjunto de pensadores latinoamericanos y españoles que podemos llamar ensayistas liberales. El más importante fue, sin duda, el uruguayo José Enrique Rodó, cuyo ensayo *Ariel*, sermón laico en estilo modernista, inspiró el movimiento conocido como *ariélismo*. Se trata de un pragmatismo fuertemente inclinado a ideales estéticos y de perfección personal que corrige con ello al utilitarismo, sin dejar de lado la búsqueda de la felicidad colectiva. Rodó murió en 1917, un año antes del pronunciamiento estudiantil. Otra influencia importante fue el catalán Eugenio D'Ors, quien entonces publicaba casi a diario, en sus numerosas y breves *Glosas*, un pensamiento crítico del acontecer presente, tocado por las ideas de acción social de los pragmatistas norteamericanos William James y Charles S. Peirce. Las ideas de D'Ors se presentaban bajo una bandera propia y nueva, el *novecentismo*, que rechazaba la delicadeza formal del modernismo y la oscuridad barroca de los escritores de la generación de 1898. El destino de la Reforma Universitaria estuvo entrelazado con la evolución de los ensayistas liberales, quienes, empezando por D'Ors, giraron hacia el activismo político y la producción de ideología del progreso social y tecnológico. Fue el caso también de José Ingenieros, médico, psicólogo y ensayista crítico que participó directamente en los eventos de Córdoba. En *Las fuerzas morales*, Ingenieros conecta la formación humanística que debe dar la universidad con una misión social que supone unidad de ideales: «La universidad, en fin, en vez de ser una suma de escuelas profesionales, debe convertirse en una entidad que ponga al servicio de todos los resultados más altos de la ciencia, a la vez que coordine los esfuerzos de la investigación e imprima unidad a los ideales que renuevan la conciencia social» (1978, p. 79). En conclusión, los discursos de los maestros liberales de la Reforma Universitaria mantienen un equilibrio inestable entre los fines de la educación individual

y los fines de la transformación social, haciendo que ambos se condicionen mutuamente.

En los textos producidos en toda América Latina por los estudiantes reformistas, encontramos que la corriente principal da prioridad a las tareas inmediatas de transformación de la universidad y espera —con demasiado optimismo— que la universidad reformada haga un aporte decisivo a la justicia social. Las correcciones urgentes a que se refieren son impedir aberraciones como que las cátedras se dejen en herencia al hijo o al nepote, o que las reciban los favoritos de los profesores, los lugareños, los fieles de la Iglesia, de un partido político o de un grupo de poder económico. Este deber estricto de imparcialidad, es decir, de que las cátedras se otorguen por los criterios adecuados y no por favoritismos, es central en el manifiesto de los estudiantes de Córdoba:

Las universidades han sido hasta aquí el refugio secular de los mediocres, la renta de los ignorantes, la hospitalización segura de los inválidos y —lo que es peor aún— el lugar en donde todas las formas de tiranizar y de insensibilizar hallaron la cátedra que las dictara. Las sociedades han llegado a ser así el reflejo de estas sociedades decadentes que se empeñan en ofrecer el triste espectáculo de una inmovilidad senil. Por eso es que la ciencia, frente a estas casas mudas y cerradas, pasa silenciosa o entra mutilada y grotesca al servicio burocrático. Cuando en un raptó fugaz abre sus puertas a los altos espíritus es para arrepentirse luego y hacerles imposible la vida en su recinto. Por eso es que, dentro de semejante régimen, las fuerzas naturales llevan a mediocrizar la enseñanza, y el ensanchamiento vital de los organismos universitarios no es el fruto del desarrollo orgánico, sino el aliento de la periodicidad revolucionaria (Cúneo, 1988, p. 3).

La convicción compartida por la corriente central del movimiento es que la universidad reformada creará un hombre nuevo que transformará la sociedad por efecto de su actuación individual. Ya en *Ariel* estaba la idea de que una sola generación que lograra librarse de los vicios

del pasado y desarrollar las capacidades humanas superiores bastaría para traer justicia y bienestar a todos los seres humanos<sup>1</sup>.

El desequilibrio hacia el lado de los fines colectivos se refleja en los textos de un líder estudiantil peruano que usaba un nombre muy largo, Víctor Raúl Haya de la Torre. Mientras la reforma se extendía en Argentina con énfasis en la democracia y la autonomía universitarias, Haya, en respuesta a la rápida neutralización del movimiento estudiantil reformista en Lima por el gobierno de Leguía, estrenaba el concepto de *universidad popular*. Fundada por los estudiantes radicales, ella ya no sería una universidad reformada, sino un instrumento de la transformación social. Escribe Haya en 1920:

Convertir al estudiante en simple obrero intelectual, con conciencia de clase de «simple obrero intelectual», democratizar, vale decir, proletarizar lo más posible las universidades, hacer del profesional un factor revolucionario y no un instrumento de la reacción, un servidor consciente y resuelto de la mayoría de la sociedad, es decir, de las clases explotadas, tender hacia la universidad social y educar al estudiante en contacto inmediato y constante con las clases trabajadoras, he ahí, en mi opinión, los fines realmente revolucionarios de la Reforma (citado en Cúneo, 1988, p. 228).

La intensidad del lenguaje revolucionario de Haya no tiene su fuente en influencias directas de Europa ni surge de la nada. Hay que tener en cuenta que el Perú obtuvo la Independencia de España por obra de invasiones de ejércitos emancipadores venidos con enorme esfuerzo de países vecinos, lo que se explica por el poderoso arraigo de la cultura y las instituciones coloniales. La Ilustración careció en el Perú

---

<sup>1</sup> Ver Alegría Varona (2001). En ese estudio destaco la tensión entre la línea liberal principista que predomina en José Enrique Rodó y la línea más cercana a la utilidad social de José Ingenieros. El giro hacia el predominio total de la utilidad social comenzó en México a través de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) fundada por José Vasconcelos y en Perú a través de la influencia del joven Víctor Raúl Haya de la Torre y otros líderes revolucionarios.

de grandes voces de crítica social y reforma educativa, como sí lo fueron en Argentina Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento; no hubo en nuestro país una obra humanística como la de Andrés Bello en Chile, ni unas *Catilinarias* como las de Juan Montalvo en Ecuador. Así llegó el cambio de siglo sin que hubiera en el Perú tampoco ensayistas liberales propiamente dichos. Ese gran embalse de críticas acalladas se rompió en la obra de Manuel González Prada. En vez de enunciar ideales educativos y construir propuestas institucionales, este literato desplegó una formidable crítica moral de la corrupta y blanda clase gobernante peruana, para lo que llevó al extremo la retórica satírica que desde tiempos coloniales había sido el fuerte de la literatura peruana, y al parecer lo sigue siendo. No es extraño, pues, que el líder estudiantil peruano hablara el lenguaje de los destinos colectivos e hiciera poco o ningún esfuerzo por señalar tareas inmediatas de rescate educativo y cultural de los hombres de su tiempo.

Este tipo de discurso había empezado entre los intelectuales de la Revolución mexicana mucho antes del pronunciamiento de Córdoba. Su principal representante fue José Vasconcelos, quien reorganizó la Universidad Nacional de México en 1921. En *La raza cósmica*, publicada en 1925, presenta una genealogía físico-moral universal de la nueva raza humana que surge en América y protagoniza el tránsito de la humanidad hacia un estadio avanzado de su desarrollo. En esas décadas marcadas por las grandes revoluciones y la guerra mundial, se produce en gran parte del planeta un eclipse total de la idea de autonomía del pensamiento. Vasconcelos y D'Ors giraron hacia posturas fascistas, otros hacia el socialismo totalitario, dejando atrás incluso la indefinición política que siempre acompañó al nacionalismo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Un síntoma importante de esta indefinición es el pluralismo ideológico de los partisanos nacionalistas que resistieron en toda Europa al fascismo y a la ocupación nazi. Derrotados estos enemigos, los núcleos partisanos se disolvieron y algunos de sus miembros pasaron a partidos políticos diversos. En general, como lo ha mostrado Eric Hobsbawm, el nacionalismo solo fue tomado en serio por potencias medianas

La polarización de doctrinas políticas ortodoxas que hablaban de cambios mundiales necesarios se dio con más fuerza en países como España, Cuba, México y Perú, donde las estructuras sociales coloniales se habían desarrollado más completamente. En estos países, las motivaciones y necesidades individuales estaban profundamente conectadas con marcos institucionales trazados por viejas estructuras jerárquicas, a las que correspondían privilegios mercantiles, rentas, prebendas. Por ello, los hijos de los jefes oficialmente abolidos buscan ávidamente formar parte de una burocracia revolucionaria. La continuidad en medio de la ruptura está en que predominen sobre la actividad individual y social autónoma los valores y fines objetivizados en la Revolución, la Nación o cualquier otra cosa que se escriba con mayúscula. El signo distintivo de la actividad autónoma es que, acompañada de racionalidad crítica, se sabe surgida de la individualidad libre como propuesta de cooperación. Los fines objetivizados, en cambio, se afirman dogmáticamente como hechos necesarios e independientes de las convicciones y experiencias personales, análogos a los hechos naturales. La función legitimadora que desempeñó la teología política barroca en el absolutismo, al naturalizar el poder, fue asumida por los discursos revolucionarios en la época del totalitarismo. Estos exigieron, en un tono todavía más imperioso que sus antecesores absolutistas, la sujeción de los estudios a los fines colectivos supuestamente conocidos. En América Latina, los centros de irradiación del orden colonial se han convertido en focos de orden totalitario. Ello aporta a la tesis de Hannah Arendt de que el totalitarismo tiene antecedentes efectivos en el colonialismo.

---

y pequeñas que apostaron por construirse sobre el poder creado por el asentimiento libre, no sobre el poder surgido del dominio militar y económico, que era cosa de las grandes potencias colonialistas (1999). Estos países han pagado caro su osadía durante todo el siglo XX, convertidos en peones de la Guerra Fría y han terminado por admitir la relatividad de sus fenómenos políticos centrales, siempre más débiles que sus dinámicas sociales conectadas al sistema económico internacional y a redes de reciprocidad locales y globales.

A lo largo del siglo XX, el ardor ideológico de los revolucionarios latinoamericanos se fue apagando y en su lugar quedó un burocratismo tecnológico. El régimen del Partido Revolucionario Internacional (PRI) en México reemplazó pronto las consignas de *justicia social* por las de *disciplina laboral* al servicio del progreso económico y *disciplina intelectual* al servicio del progreso técnico. El ideal dejó pronto de ser *el hombre liberador del hombre* y se convirtió en *El hombre controlador del universo*, que es el título del mural de Diego Rivera:



Fuente: Diego Rivera, 1934. *El hombre controlador del universo* [mural al fresco]. México DF: Palacio de Bellas Artes de México.

En esta gran alegoría del mundo contemporáneo se presenta la confrontación simétrica y, al parecer, perpetua, entre la cultura decadente del capitalismo y la cultura revolucionaria del socialismo. Los intelectuales orgánicos del capitalismo aparecen complicados por el pluralismo burgués, la especulación y el oneroso tanteo experimental, complicación que en la esfera política se traduce en especulación financiera, representada por el frívolo juego de azar, mientras que en una alegoría de la esfera social se ven signos de movilización y represión. En el lado opuesto del mural, los intelectuales orgánicos de la revolución son los grandes intérpretes teórico-prácticos del presente, Marx, Engels y en primer plano Trotsky flanqueado por líderes obreros y campesinos; en su correlato político figura Lenin, y en su esfera social, una alegoría de la educación.

Estas dos alas se conectan con la figura central, que es precisamente el *hombre controlador del universo*, a través de dos gigantescos cristales ópticos, dignos de un gran telescopio astronómico. Así, el medio que permite aproximar la visión futurista del *controlador* es para ambos contendores el mismo, un poderoso dispositivo técnico de conocimiento. Si hay algo que no figura representado en este gran mural es el tiempo. En la confrontación mundial estructurada por el predominio de la técnica y el saber científico-natural, todo se da simultáneamente mediante un aprovechamiento clasicista de la convención del muralismo alegórico renacentista y barroco. El mural perenniza la Guerra Fría, presenta la confrontación mundial congelada, detenida en el tiempo, histórica solo en el sentido de que atesora todo lo pasado y antihistórica en el sentido de que ya no permite ningún cambio más y se presenta como el final de la historia. El mural está centrado en el triunfo del saber científico-natural, cuyo progreso se nutre de la confrontación cultural y la supera. Las luchas sociales y culturales quedan encerradas en el infierno de lo que no tiene futuro, si no es porque el *controlador del universo* provee los nutrientes y remedios, así como el modelo de actividad racional que rescata a los seres humanos. El mural celebra la capitulación de la razón crítica y práctica ante el conocimiento objetivo, la reversión de la historia moral, que empezó con la segunda Ilustración, y el regreso a la historia natural. El mural es el apocalipsis del mundo práctico, que se autodestruye por las contradicciones entre las ideas en un Juicio Final en que el juez es el tecnólogo.

Uno de los pocos espíritus genuinamente autónomos que continuaron creando en plena época del eclipse de la autonomía, cuando se construían los totalitarismos, fue Walter Benjamin. En sus tesis *Sobre el concepto de la historia* aclaró cómo el conocimiento histórico pretendidamente objetivo es una construcción ideológica que acalla la crítica social y arrasa los frágiles fines y valores creados por los individuos, hasta dejar en su lugar únicamente la visión de un progreso tecnológico y económico que no depende de ninguna voluntad humana.

La vocación totalitaria de lo que Benjamin llama el «marxismo vulgar» consiste en hacer que la historia del progreso material suplante a la historia crítica. El automatismo del progreso material rebaja al individuo a la condición de accidente y otorga la condición de fin en sí a un proceso colectivo que se pretende conocer objetivamente, sea el proceso de la sociedad sin clases o el del predominio biológico de la raza superior. El trato crítico con la historia, por el contrario, se dedica a redimir del olvido los actos de libertad que se extinguen irreconciliables; esos actos, casi siempre unidos a situaciones o cosas que parecen de poca importancia, se corresponden intensamente con sus semejantes de otros tiempos más recientes y, formando constelaciones, denuncian las prepotencias y dogmatismos de hoy:

No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nada con la corriente. El desarrollo técnico era para ella la pendiente de la corriente con la que creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que sería propio de la marcha del progreso técnico, constituye de por sí una acción política. Bajo una figura secularizada, la antigua moral protestante del trabajo celebraba su resurrección entre los obreros alemanes. El programa de Gotha muestra ya señales de la confusión. Define el trabajo como «la fuente de toda riqueza y de toda cultura». [...] Esta concepción del marxismo vulgar sobre lo que es el trabajo no se detiene demasiado en la cuestión acerca del efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores cuando estos no pueden disponer de él. Solo está dispuesta a percibir los progresos del domino sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad (2008, p. 46).

El diagnóstico de Benjamin no solo revela anticipadamente la evolución de los regímenes totalitarios que él no llegó a ver sino también las estrategias de dominación que siguen funcionando en nuestros tiempos tras el hundimiento de los totalitarismos. La globalización acontece hoy básicamente como integración de mercados que no presupone cambio

social ni cultural alguno<sup>3</sup>. Las medidas de ajuste estructural reorganizan el Estado para permitir el crecimiento de las actividades económicas, principalmente internacionales, dentro de su territorio y con su población. La racionalización de los sistemas económicos y administrativos procede sin modernidad cultural, sin ilustración en el sentido crítico de emancipación moral y política de los individuos, sin ciudadanía ni producción autónoma de conocimientos e ideas<sup>4</sup>. Convencidos de que la historia termina necesariamente en esto, los nuevos ideólogos del progreso técnico dan a la cultura un papel compensatorio, la ven como un subsistema de estabilización psicológica y monitoreo motivacional. En este sentido se interesan por las instituciones identitarias, en especial para estabilizar la conducta de élites tecnocráticas y empresariales cuyos miembros no pueden ser cambiados fácilmente según su rendimiento. El individuo *sabe* lo que quiere y está en condiciones de asumir y delimitar sus responsabilidades en la medida en que puede contestar a la pregunta ¿quién eres tú? Ello ocurre conectando la referencia a sí mismo en primera persona, *yo soy*, con una referencia a sí mismo en tercera persona, *un peruano, un profesor, un hombre casado, un católico*, etcétera. Las demandas de estabilización emocional de la mayoría quedan relativamente satisfechas con el consumo de productos identitarios de valor muy fluctuante como los productos de moda, los libros de automejoramiento, las redes de fans y las sectas fundamentalistas. Pero para estabilizar a los cuadros administrativos se necesita un sucedáneo de la antigua ética cívica. El último reducto identitario es la profesión, ella misma descentrada hoy por la flexibilización y diversificación de los estudios, en especial los de posgrado, que son los que más definen la competencia profesional.

Los cambios actuales confirman la tendencia ya registrada por Max Weber de que la conexión entre el profesional, el político y el científico

---

<sup>3</sup> Para una caracterización crítica de las concepciones neoconservadoras ver Habermas (2008, capítulo 1).

<sup>4</sup> No es casual que el lema político de Alberto Fujimori —reiterado por su hija Keiko como candidata en 2011— fuera «honradez, tecnología y trabajo».

se hace cada vez más compleja e inverosímil. Si la modernización social consiste en la mutua emancipación de los ámbitos de orientación y organización de la acción social, que pasan a constituirse en niveles o esferas que contienen actividades que nunca se entrecruzan ni colisionan, entonces la síntesis de *saber y acción* que la universidad reformada supuestamente promueve es, y ha sido siempre, un ideal antimoderno. El profesionalismo es un corporativismo dedicado a vender el saber que monopoliza. Así como los publicanos del Imperio romano recibían en arriendo una provincia, cobrando el tributo a los pobladores para resarcirse de los costos del trámite de la prebenda y además enriquecerse todo lo posible, en la actualidad los profesionales cobran directamente a los pacientes, querellantes y productores por un servicio certificador que monopolizan a nombre de la nación. La concepción unificadora de saber y praxis respondió a la necesidad de transformar a la universidad en un instrumento importante para la construcción del Estado-nación. Y la construcción de este respondió, a su vez, a la necesidad de estabilizar una sociedad profundamente trastornada por las relaciones de mercado, en que las solidaridades sociales desarticuladas han tenido que ser reemplazadas por justicia distributiva ejercida por el Estado. La transformación de la universidad en la prolífica *alma máter*, tanto de los agentes sociales y políticos como de los técnicos y científicos, ocurre cuando se ha reconocido que el Estado-nación no nace completo y perfecto de las entrañas de la revolución, de la emancipación o de otro acto político-militar, como nació Atenea de la cabeza de Zeus, sino que tiene que ser construido con múltiples talentos y actividades particulares que implican la transformación del individuo. La prodigiosa unión de las fuerzas productivas del industrialismo con la justicia social del Estado representativo de un pueblo soberano debía realizarse en el hombre formado por la universidad. Esa fue la causa de la reforma universitaria que empezó en Europa a partir de la Revolución francesa y que en América Latina ocurrió en grande recién a partir del manifiesto de los estudiantes de Córdoba en 1918.

Las aclaraciones anteriores nos han permitido distinguir que la demanda de autonomía de la investigación y la creación presentada por los propios actores de la cultura moderna no está esencialmente unida a ningún agente colectivo del progreso material o el desarrollo económico, ni siquiera al Estado-nación, que es tratado como un socio menor, ocasional y descartable por los más decididos impulsores del progreso material. Autoproclamados partidarios del puro progreso material han sido, primero, los marxistas dogmáticos, después los nazis, y hoy lo son los neoconservadores, que no creen más que en el crecimiento económico y en los sistemas técnicos de dominio mundial y solo en función de eso aprenden a tocar las cuerdas del fanatismo y la intolerancia para restar autoridad a los productores autónomos de conocimiento y valores.

## **LA SEGUNDA ILUSTRACIÓN Y EL DEBATE SOBRE LA UNIVERSIDAD EN EL IDEALISMO ALEMÁN**

En el análisis que acabamos de hacer hemos reconocido dos tendencias surgidas a partir de la Reforma Universitaria latinoamericana. Una encuentra en la autonomía del saber y el pensamiento un principio rector del desarrollo nacional, la sólida base sobre la que este progreso podrá construirse libre de superstición e injusticia. La otra, a la inversa, ve en la autonomía universitaria solo un medio para poner en marcha un programa histórico que se autolegitima por sus logros en el terreno del dominio efectivo y la producción de riqueza, la que a su vez, por la abundancia de bienes que se supone que a la larga producirá, hará irrelevantes las cuestiones de justicia. Estas tendencias se originan en una dialéctica que atraviesa la modernidad y se refleja en doctrinas filosóficas contrapuestas.

Observemos los rasgos más generales de cada una de las dos tendencias. La concepción que presenta a la realización de la nación unitaria como fin último y a la educación como el medio más importante para ello

está vinculada todavía a la primera Ilustración. Desde Hobbes hasta Voltaire y Diderot, los primeros ilustrados afirmaron que los conocimientos, al librar a los hombres de la superstición y de la vanidad, los preparan también para servir al orden social. Se trata para ellos de llevar las luces de la ciencia a todos, para que todos comprendan las leyes del mundo en que viven y se atengan a ellas con buen ánimo, en el sentido del hombre feliz de la ética de Spinoza, que no se abruma con ideas sobre los fines, antes bien se conforma con las sólidas aunque parcas explicaciones de los hechos según sus causas anteriores. *La Enciclopedia* arroja claridad sobre las más diversas materias y las concilia todas en un saber supuestamente demostrativo sin absolver la tarea de unificar explícitamente los criterios de verdad. Esa unificación queda simplemente garantizada por la autoridad de los *savants*, la que reposa, a fin de cuentas, sobre la autoridad de la empresa de *La Enciclopedia*, la cual a su vez remite a la teodicea racionalista de un orden político que se autojustifica con su mera existencia. Esta versión inicial de la Ilustración, centrada en la metáfora de llevar las luces del saber, es perfectamente compatible con el absolutismo. Las galerías de espejos, las colecciones botánicas y las grandiosas bibliotecas del barroco conminaban al súbdito a contentarse con su lugar y cumplir su misión dentro de un orden que debía contemplar y no cuestionar.

La segunda Ilustración ya no usa la metáfora de la luz que se expande por el mundo, sino la del despertar<sup>5</sup>. Todo sigue a oscuras mientras el individuo no descubra la conciencia libre que late dentro de él. El despertar se asemeja al escuchar y al recordar, es un volver en sí, un cambio que sobreviene a la conciencia, la saca de la pasividad y la carga de responsabilidad. Jean-Jacques Rousseau es quizá el primero de los ilustrados que paseó a solas con su conciencia y no se echó atrás cuando halló en ella el fundamento de una metafísica de la libertad, acceso interior a un nuevo mundo de ideas enteramente práctico.

---

<sup>5</sup> «La Ilustración no es la idea de hacer la vida mejor y menos expuesta al error, antes bien ella pronuncia el derecho del ciudadano y del hombre a realizar su autonomía y con ella su determinación originaria» (Brandt, 2010, p. 178).

La voz de la conciencia se expresa en manifiestos y proclamaciones; la primera de todas, ese oscuro texto titulado «La profesión de fe del vicario de Saboya» que Rousseau pone en el centro del *Emilio*. Allí se declara miembro de la iglesia invisible de los hombres de buena voluntad. Esta vocación de libertad se despliega hasta sus últimas consecuencias en la filosofía de Kant. La instauración del tribunal de la razón en la conciencia reflexiva de cada uno le da al entendimiento un poder limitado, pero determinante y perentorio, libre de la ilusión de ordenar el mundo y regirlo con una supuesta ciencia universal que, carente de conexión lógica, se refugia en dogmas. Mientras tanto, la misma reflexión rescata del dogmatismo las más elevadas y preocupantes ideas humanas y las toma como lo que son, motivos de la acción, ideas éticas que nos impiden conformarnos con el orden social y político tal como viene dado de hecho. Esta segunda Ilustración saca adelante la idea de dignidad humana que alimenta la actividad crítica hasta el día de hoy. Cada ser humano es, según ella, un fin en sí y la tarea de la educación es hacer que cada individuo despierte a la responsabilidad de emanciparse. Una vez que la Ilustración ha descubierto esta realidad suya, el saber ha quedado definitivamente enemistado con el absolutismo. La redención del hombre por el hombre es el motor de la emancipación individual.

Al decir primera y segunda Ilustración parece que esta cancelara a aquella, pero lamentablemente no es así. En la historia concreta en que encontramos correlacionados el proceso de la educación y el de la nación, la caída del Antiguo Régimen, y en nuestras latitudes, del régimen colonial, dio lugar a sucesivas reapariciones de la tendencia característica de la primera Ilustración. Ello ha ocurrido en el siglo XIX a través de los planes educativos e identitarios del positivismo y en el siglo XX con los análogos del marxismo vulgar y sus variantes social demócratas en la línea cada vez más conservadora de partidos como el APRA y el PRI. La constante de estas restauraciones encubiertas es moldear al individuo para poder insertarlo como una pieza dentro del gran mecanismo del progreso económico. Su práctica educativa es, por un lado, fomentar una erudición

abundante y despersonalizadora; por otro, remachar en los alumnos los numerosos conceptos de una ciencia presentada dogmáticamente, como si estuviera lista y perfecta y solo pudiera crecer por añadido de más y más casos encuadrados en los mismos conceptos. Estos educadores de la nación recaen, por supuesto, en la producción de voluminosos recuentos, casi enciclopédicos, y cuando se trata de crear una imagen con la que hay que identificarse, muestran enormes panoramas recargados de cientos de personajes que sacian todo apetito de conocimiento, pero son dudoso alimento para la inteligencia y la capacidad crítica.

Para aclarar los tipos de argumentos en juego, conviene prestar atención a voces destacadas del debate sobre educación y nación que tuvo lugar en Alemania a comienzos del siglo XIX, cuando la invasión napoleónica había hecho pagar caro a los alemanes su falta de unidad estatal. El planteamiento nacionalista más radical lo hizo el filósofo Fichte en sus célebres *Discursos a la nación alemana*. Invocando las fuerzas contenidas dentro del dolor y la indignación provocados por la derrota, este autor inventa una identidad colectiva política, aunque aún carente de realización estatal, y se dirige a ella en términos como estos: «Hablo simplemente para alemanes y sobre alemanes, no reconociendo, sino dejando de lado por completo y desechando todas las diferencias separadoras que desde hace siglos causan desgracias a la nación» (1846, p. 266). Sobre esa base construye un concepto de *educación nacional* que subordina la transformación del individuo a los fines de la nación:

No nos queda pues más que llevar la nueva educación a todos los alemanes sin excepción, de manera que esta no sea formación de un estamento en particular, sino formación de la nación misma como tal, sin exceptuar ningún miembro particular de ella, formación en la cual, por efecto del beneplácito interior en lo justo, quede suprimida y desaparezca toda diferencia de estamentos, los que seguramente subsistirán en otras ramas del desarrollo; de forma que surja entre nosotros no una mera educación para el pueblo, sino una auténtica educación nacional (1846, p. 277).

Su llamado a desconocer y aniquilar las diferencias entre alemanes se basa en su concepción de la autonomía de la razón, la que es afirmación inmediata de todas las condiciones bajo las que el individuo pensante vive y se realiza activamente, lo que en concreto es la comunidad política nacional con sus características étnicas, territoriales y culturales, con especial énfasis en el destino común y la solidaridad natural que surge del idioma. Fichte desarrolló también una teoría de la guerra nacional de independencia, según la cual todo ser humano tiene en su razón, que lo obliga a vivir libre, la disposición a realizar esta facultad superior en la comunidad política que le es dada junto con su naturaleza y por lo mismo tiene que estar dispuesto a sacrificar su vida por ella. La milicia nacional es, según esto, estratégicamente superior a cualquier otro tipo de ejército, porque sus miembros no están motivados por la codicia del botín ni la ambición de gloria individual, sino directamente por el bien de la nación (Münkler, 2002, pp. 53 y ss.). Es notorio que en esta doctrina la realización de los fines nacionales preside todos los demás esfuerzos y enmarca incluso la conciencia moral, de manera que no cabe un desarrollo personal que tenga un criterio independiente de los criterios que guían el desarrollo nacional. El efecto de esta doctrina sobre la educación es equivalente al de la primera Ilustración. El individuo debe enterarse de las circunstancias en que está inscrito, desprenderse de intereses personales y entregarse con fe al servicio del proceso nacional. Por tanto, la educación nacional y la milicia nacional son pruebas suficientes de que Fichte había renegado de Kant.

Pocos años antes de la invasión napoleónica, en 1802, Friedrich Schelling había pronunciado en Jena unas *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* que mantienen una posición completamente opuesta a la de Fichte:

El Estado está facultado indiscutiblemente a suprimir completamente las universidades o convertirlas en escuelas industriales u otras similares, pero no puede suprimirlas sin abolir, al mismo tiempo,

la vida de las ideas y el movimiento científico más libre [...] la opinión vulgar sobre las universidades es la siguiente: «Tienen que formar los servidores del Estado como seguidores perfectos de sus intenciones». Pero sin duda estos instrumentos tienen que ser formados por la ciencia. Si se pretende, pues, este fin de la cultura, también hay que pretender la ciencia. Mas la ciencia deja de ser ciencia tan pronto se la degrada a ser solo medio y no se la fomenta por la ciencia misma, si se rechazan, por ejemplo, las ideas por no ser de utilidad para la vida ordinaria, ni de aplicación práctica, ni de uso en la experiencia (1965, p. 24).

El alegato de Schelling a favor de la autonomía de los estudios fue silenciado por la tonante voz de Hegel. En el prólogo de 1820 a sus lecciones de *Filosofía del derecho*, retrata la pretensión de autonomía de los estudios frente a las necesidades del Estado como la más completa frivolidad y falta de pensamientos. Confiar en que el avance del saber redunde a la larga en beneficio de los seres humanos por medio de la emancipación de la conciencia individual le parece una ingenuidad peligrosa o un pretexto vano para desentenderse del proceso general del Estado. Sin embargo, deja atrás las nociones de *autarquía* y *carácter nacional* de su maestro Fichte y entiende el proceso del Estado en un amplio contexto histórico que abarca las relaciones económicas y políticas mundiales. Con esta corrección, Hegel exige la integración del saber y la ciencia al proceso de desarrollo del Estado de forma todavía más imperiosa que Fichte. La comprensión y realización de los intereses del Estado es, según el primero, condición necesaria para la validez y racionalidad del saber científico. Dice en el Prólogo que no es extraño «que los gobiernos hayan dirigido finalmente su atención a este filosofar, pues la filosofía no se ejerce entre nosotros como entre los griegos, como un arte privado, sino que tiene una existencia que afecta lo público, especialmente o incluso exclusivamente al servicio del Estado» (1975, p. 19). Hegel entiende lo público como la arena en que diversos y contradictorios intereses sociales provocan el desengaño de las perspectivas

particulares y adquieren la comprensión de que estas son fenómenos transitorios, contingentes y unilaterales, solo racionales en la medida que quedan inscritos, mediante las instituciones de la sociedad civil, en el acontecer general que se vuelve plenamente consciente en el Estado. Por eso, la ciencia y, en especial, el saber fundamental que elabora la filosofía son asuntos de los gobernantes. La marcha de la ciencia y del debate intelectual es una responsabilidad indelegable del Estado:

Cuando los gobiernos han demostrado su confianza en los eruditos dedicados a esta materia y les han delegado por entero la responsabilidad del desarrollo y del contenido de la filosofía [...] han sido con frecuencia mal recompensados, o si en cambio se quiere ver en ello la obra de la indiferencia, habría que considerar como su penitencia el resultado en que ha desembocado: la decadencia de todo conocimiento fundamental. En un primer momento esta superficialidad parecería al menos compatible con el orden aparente y la tranquilidad [...] No habría, pues, al menos desde un punto de vista policial, nada contra ella, si el Estado no contuviera en sí la necesidad de un conocimiento y de una cultura más profundos y no exigiera de la ciencia su satisfacción (p. 20).

De este modo, lo que Hegel sostiene es que los estudios superiores tienen que estar regidos en instancia suprema por funcionarios estatales, quienes deben velar por que dichos estudios contribuyan directamente a la integración de los individuos como ciudadanos al acontecer público. Al ver de cerca, sin embargo, en qué reside la autoridad de los funcionarios, aparece de nuevo «la formación ética e intelectual, que proporciona el contrapeso espiritual a todo lo que hay de mecánico en el aprendizaje de las llamadas ciencias de los objetos de estas esferas, en el ejercicio de estas funciones y en el trabajo real», ocupación en la que «se engendra la costumbre de los intereses, perspectivas y asuntos generales» (pp. 344-345). Se trata, pues, de una reedición de los ideales estoicos de ciencia y ciudadanía, centrados ahora en la figura del funcionario, cuyas virtudes deben ser compartidas, aunque en distinto grado,

por todos los miembros de la sociedad. Hegel cuenta con que la filosofía opera la reconciliación entre cultura y acción pública y produce el *ethos* del funcionario del Espíritu, el *magister-minister* que parece decir *sé para actuar y actúa para saber*. Ese optimismo se resquebrajó a lo largo del siglo XIX, a más tardar por obra de Marx y Nietzsche, mensajeros de las malas noticias que resumió serenamente Max Weber en su sociología, en particular en sus conferencias *El científico y el político*.

### **PERSPECTIVAS DE COMUNIDADES AUTÓNOMAS PRODUCTORAS DE CONOCIMIENTO Y CULTURA**

Con el fin de la Guerra Fría no solo desapareció la superpotencia totalitaria, también perdió credibilidad la institución más importante de la democracia liberal, el Estado-nación. Este gran cambio entraña la paradoja de que los enormes desafíos y oportunidades que se abren ahora no provienen principalmente de la ratificación de la democracia liberal como el modelo político más eficiente, sino del declive del Estado-nación. En los últimos dos siglos, el Estado-nación ha sido el principal instrumento político del desarrollo económico. Su función ha sido, principalmente, acompañar con una fuerza militar el crecimiento económico dentro y fuera del territorio nacional, y, secundariamente, conseguir mediante medidas redistributivas e incluyentes el consentimiento de la población nacional necesario para impedir que la agitación social frustré el crecimiento económico. Sus axiomas han sido, en política exterior, los de la paz de Westfalia, que establece la soberanía irrestricta de los Estados nacionales, y en política interior, los del keynesianismo, que vincula el crecimiento económico al fortalecimiento del mercado interno y da lugar al Estado social. Pero, en su apogeo, estos dos principios estaban ya desvirtuados por la necesidad de hacer ganancias en el mercado mundial que ellos suponían. La expansión económica sobrecargó al Estado-nación de tareas políticas irrealizables, porque, a diferencia de la actividad económica, la integración política

no se puede exportar. Como lo ha mostrado Hannah Arendt en su obra sobre los orígenes del totalitarismo, el colonialismo evolucionó de formas todavía lastradas por ilusiones de integración cultural y política, como las provincias de ultramar francesas, hacia formas más limitadas a la explotación económica y el control burocrático de poblaciones tomadas en cuenta solo desde el punto de vista objetivista de las necesidades y las coacciones a las que ellas responden, como la *indirect rule* británica. Híbrido de agencia económica transnacional y comunidad política multinacional, el régimen colonial era incapaz de reproducirse. Fue sustituido por un orden internacional en que el libre mercado y la rivalidad entre las superpotencias predominaban ampliamente sobre las alianzas entre Estados, incluida la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

La victoria histórica del liberalismo económico sobre las economías estatizadas ha traído consigo la aplicación, en casi todo el mundo, de reformas estructurales que han abierto las economías nacionales a la competencia mundial. Con ello han surgido actividades económicas transnacionales de veloz crecimiento y concentración de capital, se han incorporado a la producción y al mercado mundial enormes masas humanas y, al mismo tiempo, los Estados nacionales han visto mitigadas sus expectativas de controlar políticamente estas grandes transformaciones en que están envueltos. Pero el cambio quizá más importante es la reorientación —que Nancy Fraser ha captado— de los movimientos de lucha por la justicia y, junto a ello, la redefinición de las comunidades de producción cultural, a la que queremos referirnos aquí. Conforme los agentes económicos se internacionalizan y también los marcos normativos de su acción, el Estado territorial moderno se convierte en un concepto relativo, insuficiente y hasta equívoco, porque la autocomprensión de sus ciudadanos lo representa como una instancia decisiva, definitoria, si no irrestrictamente soberana, cuando en verdad es ahora un conjunto de oficinas que participan, como una instancia de coordinación y consulta, en negociaciones internacionales.

Se ha desestabilizado el código en que se definían las reivindicaciones políticas, hay «un cambio en la manera de discutir sobre justicia social» (Fraser, 2008, p. 35). Los movimientos sociales han cogido al vuelo esta nueva dinámica y ya no se plantan a reclamar servicios sociales delante de las agencias del Estado, hoy vacías por obra del ajuste estructural que ha disuelto los ejércitos de servidores públicos de la época de oro del keynesianismo. El feminismo y los movimientos de reconocimiento de derechos de minorías no pueden continuar entendiendo esos derechos principalmente como acceso a prestaciones, servicios o ayudas económicas estatales, porque, en medio de la nueva dinámica económica internacional, el Estado redistribuidor está en pleno desmantelamiento.

Ahora se forman alianzas transnacionales de movimientos sociales que se enfrentan directamente a los consorcios transnacionales. Los pobladores pobres aprovechan la presencia de este tipo de inversiones para interferir y condicionar las operaciones con acciones directas (caso Conga en Perú), y aun cuando los inversionistas sean incógnitos, cambiantes o solo potenciales, los pobladores, con el fin de obtener una mejor posición estratégica a la hora de aquellas inversiones, se enfrentan a los cambios de régimen de propiedad impulsados por el Estado (caso Bagua en Perú). La cuestión es ahora quiénes son los sujetos de las luchas por la justicia, ya que no lo son más los ciudadanos desposeídos llamados comúnmente «el pueblo» y en América Latina «las clases populares». El sujeto colectivo de acción social o política se caracteriza por su organización y sus fines. Visto así, el nuevo sujeto es una red de apoyos mutuos, esto es de reciprocidad, que combina elementos locales, nacionales y supranacionales. Fraser pone énfasis en que los nuevos sujetos se refieren a nuevas cuestiones de justicia que se definen a diversa escala geográfica. En ello está implícito que estas organizaciones responden a nuevas formas de injusticia, porque no es posible hablar de una construcción de la justicia en sí, sino como negación de formas de injusticia concretas. Las nuevas premisas no excluyen,

antes bien presuponen, que la explotación y la vulneración de derechos básicos se organicen hoy también en redes que operan a diversa escala geográfica, como el crimen organizado y los consorcios transnacionales político-económicos. Las relaciones de reciprocidad tienen una ambivalencia que ningún orden normativo elimina por completo, pues todo don puede convertirse en la carnada de un anzuelo, aún contra las buenas intenciones del donante. Esas relaciones ambivalentes aumentan y recrudecen actualmente con ocasión del debilitamiento del orden normativo estatal.

El dato histórico que hoy demoramos en aceptar es la transformación neoliberal del capitalismo y el consecuente debilitamiento de la reciprocidad social mediada por el Estado (Honneth & Hartmann, 2009, pp. 405 y ss.). Las empresas han adquirido protagonismo en la política nacional e internacional conforme han quebrado el pacto social redistributivo con el buen pretexto de hacerse competitivas en el mercado global. Pero lejos de aparecer solo en el papel antipático de liquidadoras de empleos y políticas sociales, ellas han aprendido a captar la fuerza de trabajo con la carnada de que cada proyecto es para el trabajador una aventura de autorrealización y autosuperación. En vez de hablar solo de ruptura de lazos de pertenencia profesional o corporativa, así como de pérdida de garantías legales y seguridad social, se invita al trabajador a arriesgar y competir en vistas de ganancias tan inmediatas como inconexas e inciertas en el largo plazo. Los costos se trasladan al individuo. Así como, desde hace décadas, es él quien recorre los largos corredores de los supermercados para encontrar lo que necesita y es él mismo quien se encarga del transporte y, más recientemente, en el comercio electrónico, hasta escribe con sus dedos la transacción en el sistema contable de la empresa, también es él quien posterga sus vínculos familiares y amicales para mantenerse flexible y competitivo en el mercado laboral. La ganancia marginal queda en manos del operador de un medio que permite a los individuos conectarse en red, por lo que el nuevo sistema bien puede llamarse «capitalismo de redes».

La bancarrota de los agentes planificadores centrales ha dejado espacio para formas de organización más baratas debido a que capitalizan la reciprocidad social.

La nueva relevancia de las relaciones de reciprocidad interpersonal en el capitalismo de redes trae consigo graves incertidumbres. La desactivación de los regímenes administrativos, que ejercían un cierto tipo de control moral sobre las conductas, deja caer, de nuevo, sobre el individuo y sus compromisos personales el peso de la complejidad y la intransparencia. La vieja intransparencia, la de la burocracia que decide la suerte de los individuos en enormes edificios llenos de millones de expedientes, ha colapsado y en su lugar crece una nueva: la de las relaciones interpersonales. Las experiencias que tenemos que tomar en cuenta para orientarnos moralmente no empiezan en las peripecias históricas de la sociedad moderna, sino en las de los individuos y grupos que luchan por mejorar sus vidas en ausencia de una organización social racional, ausencia que no se limita a la prehistoria o a la historia de sociedades premodernas, sino que reaparece por colapso de formas determinadas de racionalidad.

Un episodio que mostró la realidad del divorcio del saber y la nación fue la fallida iniciativa de académicos y activistas inspirados por Habermas, luego de la caída del muro de Berlín, para organizar una deliberación constitucional prolongada y justa entre los alemanes del este y del oeste. Para perplejidad de los académicos todo se despachó en pocos meses: el Foro Democrático que nucleaba la disidencia se dividió y se disolvió, los gobiernos regionales orientales adoptaron de inmediato la moneda y, luego, se dio la constitución de la República Federal Alemana. Finalmente, los aspectos propiamente constitucionales, es decir, principistas e identitarios, de tan grande transformación, incluida la justicia transicional sobre derechos humanos, quedaron a criterio de los gestores de la integración económica y ellos dispusieron políticas, cargos y presupuestos en la medida que lo encontraron necesario para estabilizar el proceso principal, a saber, el rescate económico

de la Alemania del este. No es muy distinta la situación en el Perú, pese a las enormes diferencias estructurales. Aquí el debate constitucional planteado durante el año que duró el gobierno de transición de Valentín Paniagua lleva congelado una década por la simple razón de que podría afectar el marco del crecimiento económico. En estas condiciones, la participación de la universidad en el desarrollo de funciones redistributivas del Estado se ha convertido en una esforzada siembra en tierra árida. Ya es bastante sintomático que la reforma del Estado se perciba principalmente como lucha contra la corrupción.

La universidad tiene que asumir que ha caducado el protagonismo del Estado-nación en la redistribución, la justicia social y la creación de identidad. Ese protagonismo nunca fue más que un exceso de confianza en el comando político-militar pacificador que teorizó Hobbes en su *Leviatán*, al que los críticos ilustrados, empezando por Locke, le exigieron que estableciera funciones extras, representativas y redistributivas. Pero los estudiosos no pueden seguir produciendo saber y reflexión crítica sin integrarse a relaciones de reciprocidad que les confieran un estatus social favorable y, con ello, una identidad cultural que les atraiga reconocimiento social. Ello supone desengañarse no solo de la relación privilegiada con el Estado-nación sino también de la autojustificación de la tecnología como productora de nuevos y mayores recursos que anulan la escasez y con ella los asuntos de justicia. Un resultado central de la investigación epistemológica a lo largo del siglo XX es que la ciencia no es neutra en el terreno de los valores y que, por tanto, no puede conferir tal neutralidad tampoco al procedimiento de determinación de fines colectivos, como lo quería el utilitarismo. No hay forma, pues, de que el científico pueda dedicarse exclusivamente a sus asuntos, mientras unos especialistas en promoción de la investigación se encargan de encontrarle valor pragmático y social a lo que él hace.

La nueva universidad que está surgiendo de estos desengaños se parece más bien a una asociación de grupos de estudiosos que admiten estudiantes, donde cada grupo investiga en una relación recíproca

con asociaciones y comunidades de diversa escala geográfica que va de lo local a lo global. En España, por ejemplo, solo queda una universidad adscrita al gobierno central, la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), todas las demás pertenecen a los gobiernos regionales, y la UNED tiene por esto vínculos especiales con los sectores públicos de la defensa, la seguridad y las relaciones internacionales, porque estos son asuntos del gobierno central. La UNED, como lo dice su nombre, es una universidad que desborda los límites territoriales y tiene alumnos en todo el mundo de habla hispana. Este no es un caso aislado, representa una tendencia predominante. Pese a que los gastos corrientes de las universidades llamadas nacionales son asumidos por el erario público, con tributos recabados por el gobierno central, el desarrollo universitario no se vincula principalmente a las agendas del gobierno, sino a las generadas en relación con actividades de la sociedad civil y una diversidad de actores sociales y económicos a escala local, nacional y global. Las grandes universidades de investigación en los Estados Unidos, si bien reciben directa e indirectamente importantes aportes del gobierno federal, están caracterizadas por una tradición de donaciones y compromisos que fundan reciprocidades sociales. Así, la diferencia entre universidad pública y privada se ha vuelto irrelevante.

Para terminar, resumiré tres ideas prácticas que se han presentado en este trabajo sobre la comunidad autónoma de producción de conocimiento y cultura:

- La nueva autonomía de los estudiosos y creadores implica la crítica de los patronazgos paraestatales que, con el pretexto de promover los intereses nacionales por encargo de la nación, pretenden instrumentalizar para sus fines la actividad intelectual organizada. Se trata, por ejemplo, de las grandes empresas con derecho a deducir de sus impuestos las donaciones, de la Iglesia católica, que asume por concordato funciones educativas y culturales del Estado, y, sobre todo, de ramas burocráticas corporativizadas,

que usan recursos públicos para copar centros académicos y culturales de los que obtienen cierto prestigio intelectual hecho a su medida así como la capacitación del personal idóneo para servirles a ellos.

- Los centros de producción de pensamiento crítico y valores culturales no pueden quedar al margen de las actuales transformaciones de los debates y los conflictos sociales. Así como los movimientos de lucha por la justicia social ya no se agotan en demandas de prestaciones y redistribución a cargo del Estado nacional, sino que se organizan para ejercer directamente poder e influencia sobre actores económicos y políticos, así también las comunidades de estudiosos y creadores tienen que dejar de comprenderse a sí mismas como órganos o instrumentos de la utilidad pública representada por agentes estatales y económicos, y en vez de eso tienen que formar sus propios vínculos de reciprocidad. La producción de bienes que, como los trabajos de investigación, de pensamiento y arte, no pueden ser adecuadamente retribuidos en términos económicos, pues son auténticos dones, confiere a sus productores estatus social y autoridad moral, que son formas de poder distintas del poder económico y del poder coercitivo estatal.
- Las universidades no pueden continuar centradas en la capacitación de profesionales, porque la profesión, híbrido de función pública y calificación científica autónoma, solo vale dentro de los límites del territorio nacional y está afectada por la crisis del Estado causada por la globalización. Hoy no solo la investigación básica sino también la empleabilidad en aplicaciones técnicas exige un perfil complejo que no se limite al proceso económico y político de un solo país. Ello impulsa a las universidades y, en general, a las comunidades de producción de cultura a formar redes de reciprocidad con diversos actores a escala local, nacional y global.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alegría Varona, Ciro (2001). El ensayo liberal y la Reforma Universitaria. En *Palabra y realidad: filosofía, historia y ciencias sociales en el ensayo peruano contemporáneo. Ciclo de conferencias*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción de Bolívar Echevarría. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Ítaca.
- Brandt, Reinhard (2010). *Immanuel Kant. Was bleibt?* Hamburgo: Meiner.
- Cúneo, Dardo (ed.) (1988). *La Reforma Universitaria 1918-1930*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Fichte, Johann Gottlieb (1846). *Reden an die deutsche Nation*. En *Sämmtliche Werke*. Tomo VII. Berlín: Veit.
- Fraser, Nancy (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Habermas, Jürgen (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hobsbawm, Eric (1999). *Nations and Nationalisms since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel & Martin Hartmann (2009). Paradojas del capitalismo. En Axel Honneth, *Crítica del agravio moral* (pp. 389-422). Buenos Aires: FCE.
- Ingenieros, José (1978). *Las fuerzas morales*. Buenos Aires: Losada.
- Münkler, Herfried (2002). «Wer sterben kann, wer will denn den zwingen». Fichte als Philosoph des Krieges. En *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion* (pp. 53-73). Gotinga: Velbrück.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1965). *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Buenos Aires: Losada.