

Universidad, Estado, Sociedad

ANTONIO NAPOLITANO

Departamento de Humanidades
Universidad Metropolitana

Resumen

Por lo general, al utilizar los términos universidad, Estado, sociedad, política y todos otros, los inscribimos dentro de los límites de su propia autonomía, la cual asume un carácter totalmente independiente y cuyo significado se agota en el marco teórico de sus propios confines. De esta manera, se presentan como entidades con cuerpo y alma que imponen estructuras, normas, regulaciones, políticas, culturas, experiencias, con respecto a su propia racionalidad y carácter funcional. Sin embargo, esta valoración constituye un error fatal no sólo debido a la alienación de un carácter reductivo, causa de la despersonalización del ser humano, sino además por su significación inherente. De hecho, adhiriéndonos a su sentido estricto, el término es simplemente una idea que está presente en la inteligencia como una esencia abstracta por medio de la cual conocemos la realidad o su contenido: *id in quo intelligimus rem*. En este sentido, los términos universidad, Estado y sociedad no se oponen al grupo humano que los forma ni especifican una dicotomía de estilo maniqueo, sino que son sólo una concepción mental de la constitución del sujeto nuclear: el ser humano; es él quien determina los patrones legales, culturales, de conducta, y es él quien los universaliza e introduce en el orden de las esencias.

Esta visión hermenéutica revierte la dinámica sapiencial de los procesos explicatorios y cognitivos del proceso de realidad sociocultural del grupo humano y asume la labor y el significado del hombre en su propia naturaleza y su propio humanismo. Esto evita la reducción del hombre a una "realidad real" y lo anima a trabajar para tener una vida mejor. Esta interpretación exige, por tanto, una total autonomía del término asumido como entidad, y guía la actividad dirigida a llenar la vida de la comunidad de contenidos humanos. Es en esta línea epistémica y antropológica que adelantamos nuestra reflexión y analizamos el imperativo dialéctico de la universidad con su ambiente y su papel central como punto de partida del conocimiento. Aunque la universidad es hija de la sociedad y es apoyada por el Estado, no debería ser dependiente ni sumisa.

Palabras claves: Universidad, Estado, sociedad, hombre, comunidad.

Abstract

Usually when we refer to terms like university, State, society, politics, as well as all the others, we place them within the limits of their own autonomy which assumes a character "a se", totally independent, whose meaning is exhausted in the theoretical arc of its own confines. In this way, they are presented as entities with their own body and soul that impose structures, norms, regulations, politics, cultures, experiences, with regard to their own rationality and functional character. However, this appraisal is a fatal error not only because of its alienating a reductive character, the cause of the depersonalization of the human being, but also because of the inherent meaning. In fact, adhering to its strict sense, the term is simply an idea that is present in the intelligence as an abstract essence by means of which we know reality or its content: *id in quo intelligimus rem*. In this sense, the terms university, state, society, are not opposed to the human group that forms them, not do they specify a dichotomy in the Manichaeian style, but only a mental conception of the constitution of the nuclear subject is the human being, it is he who acts and determines the behavioral, legal, cultural, standard, patterns ..., and it is he who universalizes and introduces them in the order of the essences.

This hermeneutic vision reverses the sapiential dynamic of the explanatory and cognitive process of the socio-cultural reality of the human group and assumes the task and the meaning of man in his own nature and his own humanism. It prevents the reduction of man to an "actual reality" and encourages him to work for a better life. This interpretation demands, then, a total autonomy of the term assumed as an entity, and guides an activity directed to fill the life of the community with human contents. It is in this epistemic and anthropological line that we will carry our reflection forward, our reflection forward, and analyze the dialectical imperative of the university with its environment and its epicentral role on account of its being the birthplace of knowledge. And even though the university is the child of society and supported by the State, it should be neither dependent nor a procurer.

Keywords: University, State, society, man, community.

Introducción

Comúnmente cuando nos referimos a términos como universidad, estado, sociedad, política, así como todos los otros, los ubicamos en el ámbito de una propia autonomía que asume un carácter "a se" totalmente independiente, y cuyo significado se agota en el marco teórico de sus propios confines. De esta manera, se presentan como entidades con cuerpo y alma propia que imponen estructuras, normas, lineamientos, políticas, culturas, experiencias, en razón de su propia racionalidad y funcionalidad. Sin embargo, esta apreciación es un fatal error no sólo por su carácter enajenante y reductivista, causante de la despersonalización de la persona humana, sino inclusive por su inherente signi-

ficado. En efecto, atendiéndonos a su estricta acepción, el término es simplemente una idea que está presente en la inteligencia como una esencia abstracta, mediante la cual conocemos la realidad o su contenido: *id in quo intelligimus rem*. En este sentido, los términos universidad, estado, sociedad, no son unos opuestos al grupo humano que los conforma, ni puntualizan una dicotomía al estilo maniqueo, sino sólo una aprehensión mental de la constitución misma de la naturaleza grupal del hombre en todos sus aspectos. Luego, el sujeto nuclear es el ser humano, es él quien actúa y determina los patrones conductuales, legales, culturales, normativos y es él quien los universaliza e introduce en el orden de las esencias.

Esta visión hermenéutica invierte la dinámica sapiencial del proceso explicativo y cognitivo de la realidad sociocultural del grupo humano, y asume la tarea y el significado del hombre en su propia naturaleza y en su propio humanismo. Impide la reducción del hombre a una “realidad fáctica”, y alienta a trabajar por una vida mejor. Esta interpretación exige, entonces, una total autonomía del término asumido como entidad, y orienta una actividad dirigida a colmar de contenidos humanos la vida de la comunidad. Es en esta línea epistémica y antropológica que llevaremos adelante nuestra reflexión, y analizaremos el imperativo dialéctico de la universidad con su entorno, y de su rol epicéntrico por ser la cuna del conocimiento. Y si bien la universidad es hija de la sociedad y mantenida por el estado, no debe ser ni dependiente ni una proxeneta.

Cultura y Sociedad

Nuestro camino se inicia con la piedra angular de la trilogía: la sociedad. En efecto, sin sociedad no hay estado, y sin sociedad y estado no hay universidad. Ciertamente en el seno de las instituciones sociales subyace la educación como fuente energética de la misma. Sin embargo, la universidad como claustro nace en el siglo XIII, asimilando la cultura monástica y la cultura catedralicia que la precedieron. Por siglos, la universidad europea propuso cuatro facultades: teología, leyes, medicina y filosofía. Las tres primeras, llamadas superiores como todavía las llama Kant en su obra *El conflicto de las facultades*, (1) miraban a la formación profesional, adiestraban a un servicio en la sociedad. La facultad inferior de filosofía aportaba las destrezas y el conocimiento necesario común a todas las otras disciplinas. Inicialmente y como antesala a las facultades, se estudiaban las siete artes liberales de vieja data: el *quadrivium* pitagórico o las cuatro ciencias matemáticas: aritmética, geometría, astronomía, música, y el *trivium*: lógica, gramática, retórica, es decir, las estructuras del lenguaje. Ulteriormente y hasta nuestros días, las ciencias humanísticas y las ciencias naturales se han subdividido transformándose cada una en una ciencia particular

con su propio campo de investigación. A principio de siglo, junto con las universidades, se han venido desarrollando los tecnológicos e institutos universitarios para las ciencias aplicadas. Este desarrollo ha evolucionado hasta nuestros días a través de la clásica distinción entre teoría y praxis, donde la teoría desarrolla la función de preparación a la praxis, y ésta la valoración de todo principio teórico en vista de sus resultados prácticos, usando para ello el común de las veces la tecnología. Es decir, la praxis como fin y la teoría como medio. Esta evolución ha servido y sirve para que la contemporaneidad social se proyecte hacia un futuro cada vez más sorprendente en el aspecto cognitivo, científico y tecnológico, y a la vez más emblemático en el aspecto existencial y social del hombre. Pues, la esfera de la actividad universitaria hodierna ha dejado de lado esa unitariedad del mundo del conocimiento en el que confluyen el conocer con la experiencia histórica y ética, y se ha dedicado en gran parte a proponer estudios cada vez más puntuales y fragmentados, totalmente autónomos con miras a intereses totalmente convenidos y a preparar mano de obra calificada y especializada según los requerimientos de la sociedad, dejando de lado, salvo excepciones, su connatural esencia: ser un claustro independiente, epistémico, formativo y de investigación.

Esta ausencia de significado profundo ha puesto en crisis no sólo la manera de “percibir” y “conocer” las ciencias, la conciencia ética y la acción política, sino el mismo significado del hombre por cuanto se ha dejado de lado la búsqueda del significado de la vida volviendo casi superfluas las preguntas fundamentales que el hombre desde el mismo inicio de su concienciación se hace a diario: ¿Quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿hacia dónde voy? Esta crisis comúnmente convierte el saber en un arma de doble filo repleta de tensiones, contradicciones, dramas. Pues, objetiviza al hombre convirtiéndolo en un medio y no en un fin. Se pierde de vista la unitaria y sana armonía que considera al hombre un sujeto social, proyectado hacia una realización existencial y encaminado hacia un destino final. Urge, entonces, retomar el significado originario de la παιδεία que rescate al hombre y lo conecte con la sociedad, formándolo y orientándolo en su compromiso histórico-existencial, consciente que es él y no la sociedad en abstracto el llamado a concretar un proyecto vital común. Es por esto que el discurso educativo debe llevar implícito un discurso de educación política. No entendida, claro está, como ciencia del estado, ni como una búsqueda de lo útil, sino como el universo estructural de la acción humana. Es decir, entendida como metodología del actuar humano. Esta aclaración es fundamental para no confundir el término, como de hecho se confunde, con el mero arte de gobernar o como un sistema de controles técnicos para el ejercicio del poder, acuñado a menudo por una ideología que se relaciona más con la conciencia maquiavélica que con la conciencia ética. Se trata de una unidad entre

política y ética. Es un volver al gran tema socrático y hacer de él un modelo para la formación del hombre empeñado en un quehacer existencial que lo compromete para consigo mismo y con los demás. Parafraseando a Heidegger diríamos que puede ser realmente sí mismo sólo si se pone en posibilidad del “uno mismo”. Es decir, sólo sí se proyecta relacionado con los demás (2).

Este significado de unidad entre educación política y educación ética es dictaminado por la misma unidad del hombre, la cual no permite fragmentaciones. No se trata obviamente de una unidad unívoca sino análoga. Pues, la política sin el actuar humano es simple teoría, y el actuar humano sin la política es una aporía, o sea, algo que se contradice en su misma naturaleza ya que el acto por definición implica un relacionarse con algo o alguien. Esta dimensión política es algo a la que no se puede renunciar justamente porque no se puede renunciar a la actividad unificante de la experiencia, dado que esta experiencia acontece dentro de los muros de la πολιζ y, por consiguiente, asume el carácter de un lugar en el que el hombre actúa y trata de darle significado y un proyecto a su existencia. Esta naturaleza social de la persona humana señala inequívocamente que la universidad debe conllevar en su estructura formativa un empeño teórico que interpreta la realidad social en su justa dimensión, y testimonia ese saber a través de acciones coherentes, auténticas, en aras del bien común. La universidad, entonces, debe también ser eficaz sobre el terreno operativo, empero sin reducirse a ello. Es decir, la universidad puede ser consejera política, pero debe serlo sin comprometerse, de manera que puede ser opositora cuando los valores sociales y políticos asumen un rol alienante y somete al hombre a una esclavitud que desvirtúa en su esencia su naturaleza. Esta actitud es posible sólo si la universidad se mantiene independiente, autónoma. Por el contrario, es fácil presa de la aguda radicalización de intereses puntuales que coarten su libertad, su presencia sapiencial, la cual es necesaria para crear nuevas disciplinas, nuevas propuestas cognitivas, nuevos aportes científicos, para el avance, bienestar y desarrollo del hombre y, por ende, de la sociedad. Este empeño define la nueva manera de concebir la vida teórica. Su componente especulativa consiste en asumir una actitud crítica que se opone a las concepciones meramente formales de la racionalidad, y a las consecuentes formas del poder político que de ella se derivan. Empeñarse en esta dirección no conlleva solamente un tipo de actitud, sino que define una modalidad y una participación llamadas a ejercitar una influencia directa: vigilar con empeño y testimonio el ejercicio político de la sociedad y del poder constituido, lo cual demarca un espacio de vida teórica con una fuerte dosis ética-política de donde el empeño anti-ideológico surge como la expresión más propia de la vida y de la cultura que debe asumir el claustro universitario.

Esta actitud anti-ideológica no quiere decir un reduccionismo epistémico. ¡No! Quiere decir simplemente que la universidad es por naturaleza universal, crítica, neutral. No puede identificarse con una ideología ni mucho menos con el poder establecido. Debe ser un garante. Una mentalidad crítica, un claustro del mundo de las ideas. Inclusive sus aportes científicos deben enmarcarse en una propuesta de servicio y no como un aporte a la vivacidad de una ideología o del poder constituido. Se trata de tomar una actitud equidistante tanto del ejercicio del poder político, como del ejercicio del poder cultural que, bajo precisas declamaciones de libertad e igualdad, sacrifican la una y la otra a la ideología y transforman el consentimiento en conformismo. Esta actitud descrita lejos de darle la espalda al compromiso, impone una precisa posición: desmitificar los mitos para darle significado a la vida; oponerse al imperio de las ideologías sin renunciar a la θεωρησις implícita en sus enunciados. Esta actitud epistémica y científica de la universidad la transforma en la auténtica guardiana de la democracia y en la enemiga acérrima de cualquier autoritarismo e intento monopolístico de la verdad. Aún más, democratiza el conocimiento y lo hace comunicable, público, impidiendo que la actividad sociopolítica se vuelva un monopolio exclusivo de una élite especializada en este campo, una especie de tecnocracia de estado que no abre perspectivas particularmente felices ni para el bien del pueblo ni para la libertad. En cambio su silencio, o apoyo indirecto-directo, la convierte en cómplice y en una farsa académica. Y esto es todo lo contrario de su deber ser.

Sociedad y Estado

Si la sociedad es un grupo humano que conforma un cuerpo político, el estado es tan sólo una parte de ese cuerpo político, cuyo fundamental objetivo es hacer cumplir las leyes, promover la prosperidad común, regir el orden público y administrar las cosas públicas. Enfatiza Maritain: “El estado es una parte de la sociedad especializada en los intereses del todo” (3). Desde esta perspectiva el estado no es una entidad abstracta, a se, una “super partes”, sino que es un grupo de hombres que conformados en instituciones se constituyen en regidores de la sociedad. Es decir, una entidad que no está por encima del hombre ni puede existir sin el hombre. Tampoco es una encarnación de la Idea, pensamos en Hegel, sino es sólo un órgano habilitado por la sociedad para hacer uso del poder en orden al bien común. Poner el hombre al servicio del estado es enajenarlo en su propia capacidad creativa y, sobre todo, en su naturaleza. Es una perversión política. Pues, la persona humana es para el cuerpo político, y el cuerpo político es para la persona humana. Y esta interrelación indica que ambos son partes de un único todo que es la sociedad. Aún más, si nos empeñamos en determinar una escala de valores deberíamos concluir que

el estado, por ser simplemente una parte del cuerpo político, es inferior a él en cuanto todo. Su superioridad es sólo institucional. Es decir, es superior sólo a los demás órganos políticos, y no a todo el cuerpo político. Su rol es servir y no ser servido.

Esta breve reflexión entraña una clara distinción entre un estado subordinado a la persona humana aunque dotado de una autoridad superior, no por derecho propio, sino en virtud y en la medida de las exigencias del bien común, y un estado a se, totalmente divorciado del grupo humano, fundado sobre teoría “substancialista” o “absolutista”. Obviamente es una ubicación personal. Sin embargo, la historiografía, es decir, la historia como pensamiento, nos propone una evolución de la filosofía política, aunque intrincada, muy interesante. En el mundo clásico la naturaleza del estado implicaba la organización y la manera con que se ejercitaba el poder. En este horizonte, la política estaba enmarcada en la ética y la ética en la metafísica. Por esto Sócrates no interpreta en clave teórica las pasiones eversivas de su *πολις*, sino en clave ética. Frente al desbarajuste existente, propiciado por el excesivo poder centralizado en el estado (*πολις*), comprende que el único camino para rescatar la ciudad era redimir la éticamente. Y frente a esta experiencia histórica le queda sólo el gesto heroico de aceptar su injusta condena. Por su parte, el pensamiento político moderno, aunque hijo de la posición clásica, pasa a través de la experiencia cristiana. Sin embargo, la complejidad de esa experiencia induce a una búsqueda política equidistante tanto de la doctrina clásica como del cristianismo. Y la primera propuesta es la autonomía de la experiencia política.

El primero en proponerla es Machiavelli. El estado pasa a ser el centro de la consideración política, y ésta se define como experiencia de la actividad volcada hacia la conquista y el ejercicio del poder estatal. La autonomía de la experiencia política es la autonomía de la experiencia del príncipe. Este ejercicio de la política autónoma de la ética, lleva en sus manifestaciones más genuinas, una total dicotomía entre el poder y el ciudadano (4). Tomás Moro ve la solución de todos los males sociales en la eliminación de la propiedad privada (5). Bacon propone un estado técnico. Campanella ve el estado ideal en la buena organización (6). Sin embargo, es, quizás, Hobbes el máximo teórico del absolutismo. Su concepto de soberanía *legibus soluta*, propone la unidad del poder del estado sobre cualquier otro poder, la cual es esencial para el buen ordenamiento del gobierno de los hombres. Contemporáneamente la ideología liberal se fundamenta sobre la contraposición entre la sociedad civil o política y una sociedad natural o económica fundamentada sobre la espontánea e inmediata armonía de los derechos y de los intereses de todos los individuos (7). Un clásico ejemplo es propuesto por Locke: dado que el derecho natural de propiedad conduce

al bien común, a la pública felicidad o a la temporal prosperidad de la sociedad, debe ser tutelado. Por ello, opone al poder del estado la inviolabilidad de los derechos innatos de las personas, que no dependen del poder político y constituyen el límite de la validez de sus actos. Rousseau, contrariamente a Hobbes que confunde como los sofistas el hombre civil con el hombre natural, atribuyendo a la naturaleza humana las características y las pasiones propias de los hombres que viven en sociedad, capta la real esencia de las relaciones civiles y sociales, su carácter antagónico y contradictorio. El afán de someter a su semejante no es la condición originaria del hombre sino su condición actual (8). Es su amor propio y no el amor hacia sus semejantes lo que le impulsa a la lucha por el provecho y la superioridad. Hegel, si bien considera al estado una de las manifestaciones objetivas del espíritu, y es considerado por algunos como el profeta y teólogo del estado totalitario y divinizado, recupera lo que ya había hecho antes el idealismo trascendental: la unidad política y los valores superiores. Esta posición enfatiza que el estado no es una simple asociación de individuos que delegan su soberanía a una persona o a una institución, sino es un estado ético, es decir, un organismo que encarna los valores de la historia, que amplía las conciencias individuales y grupal, las inserta en una realidad común y las dirige hacia un común ideal histórico. En la *Cuestión hebraica*, Marx llama a liberarse del poder del estado burgués. Pues, éste considera a los hombres un medio para sus fines, los degrada y los aliena. Por consiguiente, una vez logrado este objetivo, y dado que no existe un orden social y racional fuera del orden político, el estado debe ser repropuesto y dotado de poder absoluto, para asegurar con la paz civil la universal seguridad y la reglamentación de las relaciones entre sus súbditos, para consentir a los individuos conducir una vida razonable y humana, en paz y unidad, bajo la protección del soberano (9). Frente a la dicotomía estado-sociedad, totalitarismo-individualismo, burgués-proletario, ricos-pobres, la filosofía contemporánea navega entre dos vertientes: la atea y la cristiana. En la primera podríamos señalar a Sartre, y fundamentalmente a su *groupe en fusion* analizado en su *Critique de la raison dialectique*. El centro del problema es cercar una nueva estructura que surge precisamente del estar consciente que no se lucha solamente para el logro de las propias reivindicaciones, sino por el significado total de la realidad. A la luz de este significado se aceleran los procesos de totalización, se superan algunas mediaciones, y se llega a la conclusión operativa de que no se puede vivir en las condiciones ordinarias y que es necesario cambiar lo social mediante la rebelión. Esta convicción-decisión, genera la fusión entre personas y no la simple solidaridad. Una fusión entre personas que han tomado una misma decisión fundamental que es un valor moral absoluto que, por ser dialéctica, es una revolución permanente. Y el estado es justamente la convergencia dialéctica de este valor (4). En la segunda resalta Mounier: Frente al individualismo y totalitarismo del poder opone

una sociedad personalista como ideal regulador y propiciador de la justicia social. Esta sociedad se construye sobre la comunión y la actualización de cada persona en la plenitud de una vocación de servicio, que no se puede entender a través de categorías empíricas, ni justificar racionalmente. Simplemente es una vivencia vivida libre, consciente y amorosamente en un marco de valor trascendentes. Es decir, no se circunscriben en un interés egoísta sino en una existencia volcada a la alteridad.

Estas interpretaciones, que son sólo una muestra del universo historiográfico, sobre el concepto de estado y su relación con el hombre, señalan el interés del pensamiento filosófico y socio-político en el tiempo sobre este tema y, sobre todo, manifiestan un empeño de promover un estado que tiende de una manera u otra no solamente a gobernar sino también a dictaminar leyes, estructuras, condiciones para el desarrollo social. El problema no es la intención sino el punto de partida de la propuesta filosófica que subyace a la ideología que sostiene tal o cual poder político. Nosotros consideramos que bajo ningún aspecto el hombre es objeto mas todo lo contrario. El hombre es el sujeto de la historia y, por lo tanto, el sujeto de lo social y del estado. Lo afirmamos en aras a lo señalado en la introducción: la sociedad y el estado no son conceptos a se. Existen porque existe un grupo humano y una necesidad de vivir bajo un cuerpo político. Quizás la motivación del estado para alzarse como un sujeto de derecho radica fundamentalmente en el supuesto que por ser un poder supremo en virtud de su propio derecho natural, asume o pretende poseer la inteligencia, la voluntad y sobre todo la verdad para dirigir al hombre hacia su realización. Y la historia nos dice exactamente lo contrario. Lo cierto es que todo lo que es grande o poderoso tiene la tendencia instintiva de incluir en sus propios confines todos los opuestos y justificar esta actitud a través de la retórica de una ideología o de un derecho absoluto que se autorreclama divino o soberano. Hoy, esta tendencia, aunque tiende a cambiar sobre todo en aquellos países con actitud crítica, sigue prevaleciendo cuando esta actitud no existe o es muy limitada. De hecho es común ver cómo la noción despótica o absolutista del estado es aún hoy aceptada por algunos teóricos de la democracia e incorporada tristemente a la doctrina democrática. Empero, el curso de la historia se puede demorar pero no detener. Hoy, independientemente de los errores aún existentes, la autonomía política del estado está disparando sus últimos cartuchos. No obstante, mientras en los países industrializados el ejercicio del poder converge cada vez más con la economía egocéntrica y globalizante, la cual exige una subordinación total a la técnica, en gran parte de los países en vía de desarrollo todavía impera el poder del estado como el epicentro tanto del ejercicio político como del desarrollo social y económico. Se considera aún intérprete del poder soberano y pretende representar la conciencia del pueblo. Y si el pri-

mero al someterse a la técnica depende de ella para su ejercicio político, el segundo alimenta su fuerza sometiendo a sus lineamientos la persona humana.

Esta evolución, aun indicando una situación límite, se abre, sin embargo, a una propuesta cuya vitalidad tiende a anular no sólo la experiencia política como doctrina, sino sobre todo como actuación práctica. En efecto, se vive con imperiosa necesidad que el estado debe estar al servicio de la sociedad y fuera de la dialéctica señor-siervo. Debe ser un estado ético, es decir, un estado al servicio del hombre y en el que el hombre no es alienable al poder supremo ni a sus aliados. Como podemos ver, vuelve al tapete el tema socrático de la relación entre estado y ética. Una relación que está poniendo en crisis la concepción del estado moderno como experiencia política, económica y de poder, y propone una experiencia humana con todos los problemas éticos que conlleva. Aspira que el estado se encamine a ser cada vez más un sistema de controles técnicos, es decir, un sistema elaborado científicamente y neutro ideológicamente. Un sistema que se preocupe por la dignidad de la persona humana y que haga prevalecer al hombre frente a la ideología y a la tecnocracia. Es decir, se trata de una convergencia entre estado y ética en el que el acento cae sobre la ética y no sobre el estado.

Paideia (παιδεία) y universidad

Afirma Heidegger que: “la liberación del hombre —que fundamenta la historia— para la existencia, llega a la palabra en el pensar del ser, ésta no es sólo la “expresión” de una opinión, sino que es ya la asegurada articulación de la verdad del ente en su totalidad” (12). Esta afirmación repite lo que desde siempre se ha pregonado como la *conditio sine qua non* para que el hombre sea él mismo sin ataduras y sin alienaciones: sin conocimiento no hay conciencia de existencia, y sin esta concienciación no es posible saberse ni hacerse auténticamente en su totalidad. Resumiendo podríamos decir que “ser uno mismo” es, entonces, un itinerario que se debate dialécticamente entre el conocer, el conocerse y el hacerse. Este significado óptico-ontológico realza la auténtica naturaleza del hombre en el sentido que lo rescata de su unipolaridad y lo proyecta como un ser que incluye en su *quiditas* el hacerse en la cotidianidad de su existencia. Esta visión del hombre se concreta a través de tres momentos: el estupor, la teórica, y la ética. El estupor es el asombro, el maravillarse frente a la belleza, a la inconmensurabilidad de la existencia, a la naturaleza. Es el primer paso hacia el saber y el saberse. Sin el estupor no hay preguntas; y sin preguntas no hay búsquedas, no hay cuestionamientos, no hay liberación. La teóresis es el momento subsiguiente. Es discernir, pensar sobre lo particular, sobre lo fragmentario a través de su inserción en un contexto de relaciones y,

por consiguiente en una teoría, sin la cual es imposible la distinción entre lo teórico y lo práctico. No olvidemos que ya Aristóteles indicaba con el término $\theta\alpha\nu\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\nu$, el primer momento de la teoriedad, que es justamente un maravillarse frente a la armonía de la naturaleza, es decir es un maravillarse estético-intuitivo, para luego dar paso a la comprensión crítica y analítica. Es decir, el hombre frente al maravillarse de su existencia se pregunta e intenta dar respuesta a ese preguntarse. Escudriña, cuestiona, analiza y reacciona para darle un significado auténtico, realizador y emancipador a su existencia. La ética es ya el acto en el quehacer cotidiano. Es la búsqueda de la autenticidad a través de la adecuación entre el conocimiento y el testimonio a la luz del valor vida. La otra orilla es un sumergirse en la facticidad de la historia y convertirse en un objeto enajenado. Luego, de esta perspectiva antropológica, la auténtica liberación del hombre no es un hecho casual ni una cuestión de estado. Es un asumirla en primera persona previa un acto consciente y epistémico, y puesta en acto en la cotidianidad de la propia existencia. No es tarea del estado o de la sociedad, sino de cada uno del grupo humano que una vez tomado conciencia de su dignidad y de saberse sujeto y no un objeto, se proyecta en su historia con significado y en libertad. Y es desde esta plataforma del hacerse persona de cada uno del grupo humano que nace el proyecto social, político y económico. No lo inverso. Luego, es evidente la siguiente ecuación: no hay desarrollo social, económico, político sin educación. Y no hay educación sin universidad. No es que consideramos inútiles la educación pre-universitaria. Esta es importante y básica. Enseña el *iter* formativo preestablecido y delinea un conocimiento instrumental y teórico necesario para introducir al joven en los problemas fundamentales y generales del saber y del comportamiento ciudadano. Sin embargo, es en la universidad donde realmente se investiga y se buscan las respuestas a las preguntas más fundamentales ($\sigma\omicron\phi\iota\alpha$). Es en ella donde surgen las ideologías y se forma la conciencia política ($\iota\delta\epsilon\alpha$). Es en ella donde se indaga sobre el significado del hombre y sus proyectos ($\tau\epsilon\chi\nu\eta$). Es en ella donde las ciencias empíricas entrelazan sus logros y se dialoga sobre sus resultados ($\phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$). Lo contrario es lo empírico. Es la mera experiencia. Es la adhesión más radical a la temporalidad. Es la muerte del saber. Es la antítesis de su significado originario. En este contexto la universidad no es más que una escuela superior, alienada, dependiente, manipulada, inexistente, falseada.

A sabiendas de que no hemos descubierto nada nuevo, la inculturación y la carencia crítica de un pueblo es, sin embargo, la fuente indiscutible de todos los males y abusos políticos y económicos. Y cuando hablamos de educación no nos referimos únicamente a la ciencia y a la tecnología sino a la formación integral que es en esencia la unidad integral del hombre. No olvidemos que sin teoría no hay ciencia, y sin la ciencia no hay técnica, y sin el hombre ninguna de

ellas puede existir ni tiene sentido. Esta indicación pone en el tapete el tema del significado de la educación. Desde su significado originario: ir tras la búsqueda de la sabiduría, con el tiempo se ha reducido a un saber pragmático, utilitario, meramente tecnológico, en el que la teoría sólo tiene vigencia si su rigor puede ser instrumentalizado y puesto al servicio de los múltiples requerimientos utilitarios. No está al servicio del hombre sino de los intereses más requeridos por la sociedad y es manipulada por las situaciones especulativas del poder. En el campo político, por ejemplo, el nivel científico alcanzado en los diferentes sectores del saber parece restituir a la política su definición clásica de ciencia del estado que, reinterpretao o alejándose de las ideologías, pone en evidencia estructuras que se imponen por la razón de su misma racionalidad y funcionalidad, intentando con ello reinterpretarse a sí misma para su propio beneficio. Todo esto pone en evidencia un necesario volver al significado originario de la παιδεία, el cual debe ser asumido por la universidad en toda su extensión. Es un volver a la capacidad originaria del saber, en el sentido como lo repropone Heidegger al presentar su ontología fundamental como repetición del problema kantiano: “entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma de tal manera que por ello mismo logra conservar su contenido problemático. Conservar un problema significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia” (13).

La formación del hombre debe considerar tanto el saber como la relación entre política y ética. En este sentido, la educación se concreta en la dialéctica existencial como una interrelación entre saber, ser y hacerse, cuyo empeño debe dirigirse hacia el fermento de un significado del mundo de la vida que se inscribe en la autenticidad y en la construcción de una sociedad alterativa. Una educación abierta al diálogo que apunta a una claridad y honestidad intelectual, y que tenga una clara y exacta concienciación de la situación ideológica emergente del proceso histórico de formación del mundo moderno. Debe ser crítica, libre y respetuosa por la verdad. Quizás no sería tan descabellado reutilizar las técnicas socráticas, el más repetible de los filósofos justamente por no haber consignado su pensamiento en un cuerpo de doctrinas, y que podrían resumirse en las siguientes pautas: simplificar el discurso y confrontarlo constantemente con el λογος; recuperar la pérdida del significado; volver al diálogo de manera que se puede desenmascarar la retórica y aclarar los términos efectivos de los problemas; preocuparse por el alma (επιμελεια); volver a la mayéutica como repetición en la interioridad; conocer la confrontación activa de la cotidianidad para reorientarla hacia el valor vida. En pocas palabras, volver a una educación integral en la que el hombre es el sujeto y fin de la misma. Es educar delineando una atmósfera paidéica enmarcada en una autenticidad ética.

En este contexto la universidad es sinónimo de reto. Deja de ser simplemente un claustro formativo e interactivo con el medio ambiente, y pasa a ser un área de experiencia donde el alumno aprende, investiga, se cuestiona, crea, proyecta cambios y, a la vez, asume en primera persona lo aprendido, lo investigado, lo creado y lo proyecta en vivencia (14). Este reto rompe además las fronteras del dogmatismo y propone una democratización de la verdad. Pues, como nadie posee la verdad ni es depositario de la misma, estamos todos obligados a buscarla, y es justamente en la pluralidad de las interpretaciones donde surge el crisol del conocimiento y de la aproximación a la verdad. El εἶδος de la autenticidad debe ser el norte de su exigencia ejercitada a través del consenso y de la participación.

La universidad como interpretación y testimonio

La primera condición de la universidad es la de asumir un rol protagónico de autoridad. Entendemos por autoridad no el poder entendido como *fortia*, y mucho menos como *δυναμις*. No se trata de esa autoridad que hoy se sitúa en un singular contexto: contestada por una parte y por la otra requerida cada vez más por la misma dinámica de una sociedad con fuerte contraste tecnológico. Entendemos la autoridad como sinónimo de servicio. En efecto, el término autoridad (*authoritas*) descende de la raíz del verbo latino “augere”, que significa acrecer, aumentar, promover, cumplir. De esta etimología salta enseguida su significado: la finalidad intrínseca del ejercicio de la autoridad es promover hacer crecer y no un fin en sí misma. Y en este contexto la universidad debe asumir su rol natural de promover el saber, hacer crecer a través del conocimiento al hombre, cumplir con su misión educativa, aumentar el bagaje cognoscitivo, defender la educación de todo manipuleo de la sociedad y del poder mal entendido. Entonces, no una autoridad de vértice, sino una autoridad que da respuestas a las complejas preguntas que la existencia y la historia proponen continuamente. Esta premisa señala inequívocamente que la universidad debe hacer suyo la aparente expresión contradictoria de Sócrates: “solo sé que no sé nada”, y volcarse con humildad hacia la competencia y la disponibilidad.

La competencia es una característica propia de quien pretende enseñar sin recurrir al autoritarismo. Luego, la universidad que se sabe autoridad, si quiere comunicar y participar activamente en la sociedad, debe estar al día en los conocimientos, en las investigaciones, y ser extremadamente competente en sus aportes. La máxima socrática no se refiere a la técnica, a la competencia, a la mera información, sino al arte de captar el significado de la vida. Esta concienciación de no saber puede aparentar un escepticismo, sin embargo, aquí

tiene el hondo significado de una humilde disponibilidad frente al misterio de la vida y de la realidad. Sólo si realmente la universidad asume y vive esta profunda sabiduría puede transformar su competencia en un instrumento de autoridad, extremadamente prestigioso e importante en el desarrollo humano, científico, tecnológico y social. “El saber de no saber” califica al que tiene un profundo sentido de “disponibilidad”, es decir, que está dispuesto a aceptar sugerencias también del más humilde de los mortales. Está dispuesto a captar las indicaciones que la historia sugiere. Procesa las sugerencias que la existencia señala a través de su puntualidad irrepetible. No se doblega frente a las crisis, sino se fortalece a través de la lucha por el significado. Y esto es su reto.

Por su parte, la disponibilidad es otro elemento fundamental en este significado de “auctoritas”. Estar disponible significa estar disponible-a, disponible-para. Es decir, define una conciencia como conciencia que escucha, como conciencia abierta. Todo esto es indicativo de una “trascendencia” que se opone a la “inmanencia fáctica” que encierra en su propia desesperación la imposibilidad de superar la condición límite. Abre a la esperanza y, por consiguiente, a un esperar en un proyecto que edifica hacia un futuro abierto a la posibilidad de ser auténticamente-uno-mismo, en una alteridad caritativa, solidaria y equitativa. Se trata de participar en la dialéctica comunitaria, y verla como un fenómeno de comunicación y de consenso. Esto le permite a la universidad discernir entre una cultura y una metodología no justificante o exclusiva. Debatir y verificar todo lo que emerge de la cultura oficial. Abrirse a los fermentos que la comunidad advierte y evaluarlos sabiamente a través de la reflexión epistémica y de la fuerza del testimonio.

Otro aspecto que debe asumir la universidad es no dejarse enredar por el conflicto de las interpretaciones. Es obvio que nadie posee la verdad absoluta, lo cual indica como contrapartida que existe una pluralidad de interpretaciones. Por consiguiente, aunque un claustro universitario está convencido de poseer una propia verdad, una propia orientación y convencimiento profundo, debe estar abierto al pluralismo, debe estar consciente que por más conocedor, estudioso, verificador de los hechos históricos, políticos, sociales, científicos, filosóficos nunca agota todo el saber. La conexión indirecta, debido a la compleja densidad de todo acto humano, de todo aporte científico, del saber en general, libera toda interpretación de dogmatismos y de apriorismos preconstituidos. La apertura pluralista, entonces, debe ser aceptada con sinceridad y autenticidad. Sin embargo, abrirse no es suficiente. Es necesario elegir una interpretación después de exhaustivos análisis y contraanálisis. Una elección que debe identificar el valor epistémico e investigativo del claustro. Una elección abierta al diálogo y, al mismo tiempo, testimoniada en libertad y autenticidad. Sólo así de la “crisis” surgen nuevas preguntas, nuevas búsquedas y nuevas crisis. Sólo

así la lucha por el significado de la vida continúa. Hoy frente al hermetismo teórico, frente a las prácticas de un cientificismo a ultranza y de una organización meramente funcional de la vida, la interpretación surge más que nunca como una necesidad imperiosa para dar respuestas a las preguntas a las inquietudes del hombre contemporáneo. Esta tensión entre apertura y elección es la dialéctica del saber contemporáneo, la cual invita sobre todo a que la universidad testimonie su saber a través de la lectura de sus aportes. La adecuación entre el saber y el ser es importante, y constituye un elemento de confianza para la sociedad. Sólo así se tiene credibilidad.

Ahora bien, concretar esta visión universitaria, exige una política educativa acorde con la naturaleza de la universidad. La primera connotación es la exasperada interpretación política de la educación que somete el conocimiento a la preparación profesional. No importa el saber sino preparar para tal o cual profesión. Tanto el estudiante como el profesor experimentan en vivo este hecho. Ciertamente existen argumentos bastante válidos para asociar el conocimiento con la preparación profesional, pues, el mercado laboral a menudo exige a corto plazo profesionales y técnicos específicos, en detrimento de la formación universal e integral que es en el fondo la que habilita realmente al profesional a adecuarse constantemente a los cambios que la ciencia y la tecnología exigen por su meteórica naturaleza cambiante. La prisa está falseando la labor formativa de la universidad, sobre todo si se toma en cuenta que la profesión se encamina a ser cada vez más especulativa, no por consideraciones ideológicas, sino por el propio desarrollo progresivo de la técnica y el cada vez más restringido ámbito de la iniciativa personal. En este contexto la educación es un mero saber instrumental. Es una "fabricante de sabios" en el sentido peyorativo, y en el mismo contexto que tanto Aristóteles como Sócrates designaban a los sofistas.

Romper con este pragmatismo es fundamental e impostergable. La universidad hodierna debe volver a su auténtico significado originario: ser un claustro en el que el conocimiento, investigado en todas sus manifestaciones, ponga al hombre en contacto con el saber y con el significado del mundo de la vida. Esta identidad de educación epistémica y educación ética es necesaria para el ejercicio de un proyecto existencial que reclama una convergencia entre el valor universal del conocimiento y el ejercicio puntual de ese conocimiento en la vida pública. Esta *adequatio* entre saber y ser no es posible sin una autonomía equidistante tanto del poder político como del poder del estado, ya que es la autonomía la que garantiza su libertad así como la libertad y la autoridad académica del profesor. Y si bien esta autonomía depende del poder político así como la garantía de libertad de la autoridad académica, la universidad debe luchar agónicamente para lograr su independencia hasta el ejercicio puntual del testimonio. Aquí el discurso además de jurídico es ideológico y más precisamente

ético-político. Pues, no se trata únicamente de una autonomía por la autonomía misma, sino de una toma de conciencia de saberse libre y, por consiguiente, libre de interpretar las instancias del significado de la existencia humana fuera de los contextos polarizados, politizados de la sociedad en situación. Es un testimoniar el acto de la dinámica interpretativa hasta su fiel cumplimiento. Es la epifanía del significado que se hace conciencia interior. Es la experiencia de la verdad implícita en la acción. El testimonio es, por consiguiente, una especie de protesta contra el itinerario de la historia, contra el conformismo, contra el monopolio del poder, la cultura, y las ideologías políticas. Lleva implícito terminar con la ambigüedad. Es también acción, participación. Participar implica involucrarse, introducirse tanto en el quehacer cotidiano, como en las problemáticas sociales, políticas y económicas. La dialéctica de la participación, entonces, no es sólo una humanización del mundo, sino también participación en el mundo. Y esto es su reto.

Conclusión

Nuestra reflexión ha girado en torno a una interrelación entre la universidad, el estado y la sociedad. Hemos analizado tanto los contenidos conceptuales como su deber ser. La reflexión nos ha introducido en un discurso que se reencuentra con el ideal de la paideia ético-política griega en estrecha correlación con la contemporaneidad. Este ideal tiene su afirmación en el testimonio y en la convicción de que la educación debe estar presente en las decisiones personales como políticas y que la universidad debe articular este ideal autenticándolo a través de la acción teórica, ética y en libertad.

Referencias bibliográficas

- Cf. KANT, E. El conflicto de las facultades. Buenos Aires. Ed. Losada, (1954).
- Cf. HEIDEGGER, M. El ser y el tiempo. México. Fondo de Cultura Económica, (1968), p. 323.
- Cf. MARITAIN, J, La Personne et le bien común. París Desclée de Brouwe, (1947).
- Cf. MACHIAVELLI, N. Il Principe. Firenze. Sansoni Editore, (1971).
- Cf. NORO, T. Utopía. Buenos Aires. Ed. Porrúa, (1981).
- Cf. CAMPANELLA T. Metafísica. Bologna. Zanichelli Editores, (1967).
- Cf. HOBBS, T. Leviatán. Madrid. Ed. Tecnos, (1982).
- Cf. ROUSSEAU, J.J. Oeuvres complètes. Tomo III. París, Ed. Gallimard, (1968).
- Cf. MARX, K. Le opere. Roma. Editori Riuniti, (1976).
- Cf. SARTRE, J. P. Critique de la raison dialectique. París. Ed. Gallimard, p. 323.
- Cf. MOUNIER, E. "La revolution personaliste et communautaire". En Oeuvres, tomo I, p. 198 y ss. París. Editions de Seuil. (1963).
- Cf. HEIDEGGER, M. Ser, verdad y fundamento. Caracas. Monte Avila Editores, (1968), p. 80.
- Cf. HEIDEGGER, M. Kant y el problema de la metafísica. México. Fondo de Cultura Económica, (1973), p. 171.
- Cf. NAPOLITANO, A. "Conocimiento y autenticidad. Reto de la Universidad en el siglo XXI". En Ensayos, Revista del Colegio Universitario Francisco de Miranda, nº 2, (1999).

