

¿Globalización o Mundialización? Impacto sobre el *ethos* de la educación. La perspectiva del Perú

Prof. Dr. Salomón Lerner Febres
Rector Pontificia Universidad Católica del Perú
Prof. Dr. Rosemary Rizo-Patrón
Departamento de Humanidades, PUCP

§1. *Globalización versus diversidad cultural hacia fines del siglo XX. El caso peruano.*

De cara a este convulsionado siglo, próximo a su fin, los intelectuales de todas las latitudes reflexionan sobre el fenómeno denominado “globalización”, el que ha de distinguirse cuidadosamente del fenómeno de la “modernización”¹. En efecto, si el primero se halla ligado a esta suerte de interdependencia *espacial* cuasi anónima del mundo de hoy --éticamente “neutra” y por ello en cierto modo “irresponsable”-- en diferentes sistemas de redes (económicos, financieros, comerciales, jurídicos, institucionales, supra- o trans-nacionales), implementados por sistemas avanzadísimos de comunicación, con el apoyo de medios técnicos e instrumentación inéditos, el segundo está íntimamente ligado a los desiguales procesos de desarrollo *histórico* de los pueblos sobre un eje *temporal* en los frentes sociales, políticos y económicos en los que entran contenidos específicos culturales (religiosos, étnicos, regionales, y otros). Bajo el principio que sólo mirando hacia atrás podemos encarar con mayor lucidez el futuro, observamos que la *modernización* se ha dado de modo muy desigual en distintas regiones del orbe. Observamos igualmente que si el fenómeno de *globalización* parece haber llegado a las zonas más recónditas del globo terráqueo, cubriéndolo con sus redes anónimas e invisibles, su impacto sobre ellas es distinto precisamente debido a su desigual proceso de modernización. Por otro lado, de modo semejante a la nueva ciencia experimental moderna en los siglos XV y XVI, la globalización ofrece una “cara de Jano”: posibilidades esperanzadoras para un discurso de consenso que acerque a los pueblos de la tierra entre sí, permitiéndoles acceder a los beneficios que la técnica ofrece en términos de una determinada liberación del hombre de ciertas ataduras naturales, y posibilidades oscuras y desalentadoras de un manto de “*in-diferencia*” extendido sobre la tierra. Esta “*in-diferencia*”, por su lado, se da en el doble sentido del “anonimato” que es connatural a la mediación “virtual” que se instala en las relaciones entre los hombres --mediación alejada del “mundo de la vida” de la praxis dialógica, carnal, intersubjetiva y responsable--, y del borramiento de toda “diferenciación” de las identidades culturales de los pueblos de la tierra. Observamos un siglo en el que se consagran y colapsan persistentes colonialismos, gestando a su paso nuevas naciones africanas o asiáticas en guerras fratricidas. Observamos un siglo de revoluciones traumáticas que destruyen imperios monárquicos para establecer imperios políticos de corte totalitario. Contemplamos un siglo que es testigo de dos guerras que no solamente han sacudido el orbe y transformado radicalmente el mapa europeo y asiático --creándose los bloques del este y del oeste, y las denominaciones de primer, segundo y tercer mundo--, sino que han conmovido desde sus entrañas la *autoconciencia* del eurocentrismo europeo “civilizado”. Y,

¹ Cf. sobre este tema: Franz-Xaver Kaufmann, “Weltgesellschaft - Zivilgesellschaft - Staat - Gemeinschaft: Was ermöglicht unser Zusammenleben?”, en: *Jahresakademie 1996, Aufbruch in die Zukunft - Arbeit an den Fundamenten* (pp. 20-36).

finalmente, nos asombramos ante un siglo que, en su ancianidad y próxima desaparición, exhibe los rostros contradictorios tanto de la “aldea global” como obra del imperio planetario de la técnica, como también de los desesperados devaneos de una infinidad “multicultural” asombrosa que clama por doquier --de modo altisonante y a veces violento-- por una *política mundial de reconocimiento* de sus respectivas identidades colectivas.

La globalización, puesto que articulada sobre la faz de la tierra con diferentes estadios de “modernización” de los pueblos, es fuente de bienestar así como de tensiones. El que se la considere también como fuente de tensiones quizás también se deba a la toma de conciencia creciente y generalizada de que es un fenómeno que no sólo concierne la fase más reciente del imperio de la civilización occidental sobre las distintas culturas de la tierra, manifiesto en el ámbito de la comunicación audiovisual, sino que, extendiéndose desde Europa y los Estados Unidos de Norteamérica al resto del mundo, ya está afectando al corazón y al espectro entero de las culturas². Precisamente respecto de esto último, es importante tener presente que el discurso “globalizado” no es ideológicamente “neutro” o “ascéptico”, sino que va de la mano de una nueva conciencia *política e ideológica* que en muchas latitudes se desconoce como tal, es decir *como* política e ideológica: que es aquél del *neoliberalismo* reinante. Igualmente ha de reconocerse que el *neoliberalismo* va, a su vez, de la mano de un discurso que parece negar o ignorar absolutamente la historicidad de todo discurso. Para el neoliberalismo estamos supuestamente en la era del “fin de la historia”, del “fin de las ideologías”, por lo que *descalifica* de entrada la posibilidad de diferentes “miradas” a la historia dirigidas por distintos intereses entre los que está el del propio neoliberalismo. Éste pretende hablar desde una suerte de situación privilegiada, a-histórica, esto es, “científicamente objetiva”, sobre el pasado y sobre los *únicos* proyectos futuros viables³. Esta situación se ve ocultada por el hecho de que el proceso de globalización parece haberse reforzado desde el llamado “colapso de las ideologías”. Mas esto no es otra cosa que el colapso del “bloque del este”, no de la era misma de las ideologías. Lo que sería más exacto sería señalar la ausencia marcada de “contenidos” sociales y políticos movilizadores en el neoliberalismo reinante, que apenas se ve “llenada” con los criterios motivadores del puro reino del “mercado”, donde las personas se ven identificadas como sus agentes individuales⁴. La gran omisión dentro de este proceso es el olvido del “mundo de la vida” humano y de su textura espiritual, es decir, de su sustancia ética. Esta situación se percibe de modo agudo en las implementaciones educativas hoy que, como se señala ya por doquier,

² Cf. nuevamente F.-X. Kaufmann, *a.c.*, quien sostiene que aunque uno vacila en denominar “elementos culturales” a aquellos aportados por el nuevo orden globalizado, de hecho lo son los criterios unitarios que se imponen sobre el orbe por ejemplo respecto del cálculo y la medida del tiempo, la unidad de medidas y pesos, los sistemas de procesamiento de datos, etc. que han sido posibilitados por la instrumentalidad anónima de la ciencia y de la técnica (pp. 20-21). A ello podríamos añadir quizás ciertos “valores” estéticos específicos (música, vestimenta) o incluso éticos (modos de comportamiento específicos) que se observan especialmente en los estratos más juveniles a nivel mundial.

³ Ver los apuntes al respecto de Ricardo Portocarrero G., “La historiografía en debate (otra vez)”, en: *Márgenes, Encuentro y debate*. Año IX, N°15, diciembre de 1996 (pp. 245-252).

⁴ Como señala la Prof. Pepi Patrón, de PUCP (“Mercados abiertos e identidad cultural”), “soy ciudadana peruana no porque comparto una historia, una lengua, una tradición o, precisamente, una identidad cultural; soy ciudadana peruana porque puedo comprar acciones de la *Telefónica* o de *Luz del Sur*. Soy ciudadana peruana porque soy propietaria, lo cual nos devuelve al siglo XVII, al pensamiento de J. Locke”. En: *Liberalismo Económico: Una mirada crítica (Ideelle, revista del Instituto de Defensa Legal, N°105, marzo de 1998, p. 50)*.

están orientadas a la información, mas no propiamente a la *educación* y al conocimiento, ya acusando allí una ausencia de profundidad ética y propiamente cultural en su proceso⁵.

Un ejemplo de cómo el efecto de la globalización ligado al neoliberalismo puede ser fuente de profundas tensiones en un pueblo de escaso desarrollo en el frente de la modernización, a pesar del idílico bienestar que promete, es el caso del Perú y su nivel de “conciencia nacional” histórica, o de “identidad cultural”. Las especializadas y eruditas investigaciones históricas nos colocan ante incontestables factores que nos permiten hablar de *peruanidad*, es decir, de un conjunto de rasgos étnicos y culturales (positivos y negativos) que nos “identifican” porque nos “diferencian” de otros Estados-nación, incluso americanos⁶. Sin embargo, es innegable que aquella “identidad” no se presenta como un hecho cumplido (*fait accompli*) situado en nuestro pasado, armoniosamente homogéneo. Esta situación no sólo se debe a nuestra variopinta “multiculturalidad” lingüística, correspondiente a las 72 etnias que coexisten en nuestro territorio: 7 en la región andina y 65 en la Amazonía, agrupadas en 14 distintas familias⁷. El desarrollo económico como elemento de consolidación de la “identidad nacional” a través de un proceso de modernización es profundamente deficiente. En efecto, a la “multiculturalidad” se añaden, en nuestro país, problemas muy graves que afectan los derechos humanos más elementales (desde el punto de vista moral y civil): el derecho a la vida, y a una vida humanamente *digna*. Basten algunos ejemplos. A pesar de la reciente recuperación macroeconómica del Perú, nuestra tasa de mortalidad infantil es una de las más altas en América Latina (58.3 niños por mil nacidos vivos, menores de un año, siendo en Huancavelica la tasa de 106.6 por mil, cifra similar a Burundi y Ghana), así como el de *desnutrición crónica* (48% de niños) y analfabetismo (hoy, entre otras cifras, el 29% de todos los adolescentes entre 13 y 17 años no asisten a la escuela). Violencia, corrupción y narcotráfico, altas tasas de desempleo y subempleo, reflejados en la pobreza, miseria extrema y marginación de casi la mitad de los hogares peruanos --pues hay 12.9 millones de pobres en el Perú, 2.8 millones en Lima--, causan escepticismo y desencanto, desorientación e inquietud⁸. La falta de una madura modernización en el frente de las endebles instituciones políticas y jurídicas peruanas es un factor adicional que hoy se puede observar en la continua promulgación de leyes anticonstitucionales “con nombre propio” que están paulatinamente desbaratando la frágil institucionalidad jurídica nacional, en medio del lamentable espectáculo de enconados y a veces absurdos debates políticos. Esta

⁵ “Gobierno, industria, e instituciones educativas están trabajando rápidamente para lograr un acceso universal a la realidad. Recursos significativos apuntan al entrenamiento de la población para el uso efectivo de la tecnología comunicativa. Sin embargo, no hay un esfuerzo correspondiente para enseñar a los usuarios del internet cómo usar aquel poder de un modo crítico y ético. Por el contrario, la asesoría de los expertos precisamente se hace asequible en vistas del efecto opuesto.” Jon Dorbolo (Oregon State University), “Our Civic Imperative”, en: *American Philosophical Association Newsletters (On: The Black Experience, Computers, Feminism, Law, Medicine, Teaching)*, Volume 96, Number 2, Spring 1997 (p.34). Cf. también Hermann Weber, “Tendencias de globalización y la búsqueda de un nuevo orden mundial” (especialmente pp.8-9).

⁶ Cf. Francisco Miró Quesada C., “¿Existe identidad Nacional?”, en: *Dominical*, Lima: 28 de julio de 1985.

⁷ Salomón Lerner Febres, *Visión panorámica del Perú de hoy a la luz de Jesucristo*, Ponencia presentada en el Symposium sobre Jesucristo: vida plena para todos (Congreso Arquidiocesano, 20 de octubre de 1997). Lima: PUCP, 1997, pp.18-19. Datos del Centro de Investigación de Geografía Aplicada (CIGA) de la PUCP.

⁸ “Todavía en 1993, 1'784,281 compatriotas mayores de 15 años fueron considerados analfabetos y el 30% de las personas mayores de 15 años, ubicados en zonas rurales nunca han asistido a un centro de enseñanza regular (...)”. *Loc.cit.*

situación ha llevado a algunos analistas a describir la situación peruana como la de un “liberalismo salvaje” en el frente económico, aunado a una suerte de “totalitarismo” en el frente político. Frente a esta situación, el impacto del fenómeno de la “globalización” es impredecible. Por un lado, acogidos a sus supuestos efectos “milagrosos” sobre el desarrollo, nuestros gobernantes aplican un neo-liberalismo económico extremo sin medir sus consecuencias sociales⁹, así como un concepto de educación que se manifiesta en la inauguración de escuelas con computadoras, aún en zonas que carecen de electricidad y del alfabetismo mínimo. Por el otro, la paulatina quiebra de la institucionalidad jurídica y política no puede realizarse con la misma impunidad que en el pasado, pues, debido precisamente al fenómeno de la globalización, el gobierno no puede aislarnos del resto del mundo, de instituciones jurídicas internacionales de las cuales el Perú es signatario, y de la información que instruye a los peruanos de las conquistas y la implementación de los derechos universales del hombre en otras latitudes. Es, pues, paradójicamente gracias a los elementos positivos de la globalización que ya no estamos más aislados y que podemos eventualmente acudir a los organismos internacionales, las cortes internacionales o interamericanas de justicia y otros, para reclamar por los derechos que nos son conculcados en nuestra propia tierra. Y los países poderosos, con sanciones de tipo económico u otros, son todavía capaces de una cierta coerción que limite los atropellos internos a democracias poco consolidadas como las nuestras. Este fenómeno roza el tema del debilitamiento de las fronteras de los estados-nacionales y del poder de los gobiernos en los distintos estados por el tema de la globalización¹⁰, debilitamiento que se observa en general con preocupación pero que exhibe la cara positiva desde el punto de vista descrito.

Con un afán de claridad semántica designaremos al conjunto de aspectos positivos de la globalización con el nombre de “mundialización”, pues éste conlleva un proceso interno de maduración y crecimiento que tiende a aproximar pacíficamente a los pueblos de la tierra, y que se expresa, por ejemplo, en la Carta Universal de los Derechos del Hombre reconocidos por las Naciones Unidas. Reservaremos, así, el nombre de “globalización” para aquel fenómeno antes descrito, técnico y económico, con raigambre en la ideología dominante: el cientismo económico neo-liberal.

En este punto, y para reforzar el concepto de “mundialización” por oposición al de mera “globalización”, conviene recordar la tensión señalada entre la instalación de la llamada “aldea global” hacia fines de este siglo y las múltiples voces que se alzan a favor de una política de reconocimiento multicultural. El debate filosófico actual entre comunitaristas y liberales ayuda a fijar los términos de esta tensión.

§2. ***Multiculturalismo - mundialización - globalización. Aportes del debate filosófico actual entre comunitaristas y liberales.***

⁹ “Para nosotros el “desarrollo” va más allá de las concepciones tradicionales que lo miden en términos de porcentajes de productividad e indicadores macroeconómicos de crecimiento. (...) Estamos convencidos de que los éxitos de la economía no son necesariamente éxitos de la sociedad, y que la economía debe ser un instrumento al servicio de la sociedad y del bienestar de los ciudadanos.” Javier Pérez de Cuéllar (Presidente de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO, ex Secretario General de las Naciones Unidas), “El vértigo de la mundialización: algunas reflexiones en torno a este fin de siglo”, en: *Diálogo, Cultura, desarrollo y diversidad creativa para un mundo solidario*, OPI/LAC-UNESCO, N°22, setiembre 1977 (p.4).

¹⁰ Cf. F.-X. Kaufmann, *a.c.*, pp. 31 *passim*.

“El origen de numerosos conflictos étnicos del mundo actual está en problemas imputables a la manera en que el Estado-nación moderno encara la diversidad étnica. Las políticas sociales, culturales y educativas seguidas por los Estados reflejan directamente estas tensiones. (...) Una educación realmente pluralista se basa en una filosofía humanista, es decir, en una ética que considera positivas las consecuencias sociales del pluralismo cultural”¹¹

Hemos mencionado cómo el fenómeno actual de la “globalización” que tiene como eje conductor la revolución tecnológica e informática de las comunicaciones, rompe las múltiples fronteras culturales, pero también las de los Estados-nacionales. Una suerte de “homogeneización” se instala, amenazando desplazar o destruir a nivel del orbe los referentes tradicionales nacionales y culturales a través de los cuales los pueblos se han venido auto-comprendiendo¹². Constatamos nuestras semejanzas y diferencias con otros pueblos, en nuestras aspiraciones y problemas. Nos asombramos desde el Perú al descubrir que los procesos de descolonización a nivel mundial (en el cercano oriente, en el sudeste asiático, en el Africa, etc.) y la caída del bloque soviético (o segundo mundo) coinciden con la emergencia de un nuevo tipo de reclamo que --a pesar de las grandes diferencias de acentos-- nos suenan familiares, pues giran en torno al tema de la *identidad*, sea ésta nacional o cultural. Dichos reclamos, provenientes de la pluralidad de culturas --antes más o menos silenciosamente acopladas¹³-- han llevado en muchos casos al desmembramiento de los Estados-nacionales modernos. Surgen por doquier gritos de reclamo por “políticas de reconocimiento”¹⁴, al interior de los países y en las relaciones internacionales. En este marco observamos, con inquietud, el surgimiento de fundamentalismos religiosos y terrorismos nacionalistas sanguinarios.

El tema de la llamada “globalización” de la cultura plantea, pues, bajo una nueva luz la tensión entre la “universalidad” que requiere la noción de *identidad nacional* en todo *Estado nacional* y *constitucional*, y la “particularidad” de las múltiples culturas que normalmente se hallan a su base, y que claman por un *respeto* y *reconocimiento* en su singularidad.

¹¹ Rodolfo Stavenhagen, “Educación para un mundo multicultural”, en: *Diálogo, Cultura, desarrollo y diversidad creativa para un mundo solidario*, OPI/LAC-UNESCO, n°22, setiembre 1997 (pp. 6-7).

¹² Que este proceso de “homogeneización” tenga un significado, más que meramente imputable a una “civilización” dominante, y exhiba rasgos propiamente de una nueva cultura, conduce a algunos filósofos europeos a designar la globalización como el reino de la “monocultura” o de la “incultura”. Cf. la contribución del filósofo francés Gérard Granel al Coloquio *En el Umbral del Milenio*, Lima 16-20 abril 1998 (“Monoculture? Inculture? (Perspectives du 3ème Millénaire)”.

¹³ El Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO, *Nuestra diversidad creativa* (1997), reconoce hoy la existencia de 10,000 sociedades diferentes en 200 Estados. Por su lado, Gellner (citado por K. Sanders, *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero/Fondo de Cultura Económica, 1997, p.52) observa que de todas las comunidades culturales reconocidas, sólo hay 2,000 lenguas --sin contar los dialectos.

¹⁴ Cf. Charles Taylor, K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf (editora Amy Gutmann), *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1994.

El debate filosófico contemporáneo entre los defensores del “comunitarismo” y del “liberalismo” --en torno a los fundamentos sobre los que deben levantarse las democracias constitucionales contemporáneas-- permite ilustrar la tensión entre el reconocimiento y respeto que reclama la “multiculturalidad”, por un lado, y la “universalidad” y homogeneidad *formal* de los derechos civiles del individuo en todo Estado-nacional, por el otro, sobre cuya base y de modo *contractual* deben configurarse los estados políticos y sus constituciones, con independencia de los reclamos de las colectividades particulares que los integran.

Esta discusión, posiblemente planteada desde la aparición del texto del norteamericano liberal John Rawls, *Teoría de la Justicia*¹⁵, reabre un viejo debate que se dio en el siglo XIX entre los liberales individualistas defensores de las “sociedades abiertas” y aquellos pensamientos “liberales” y críticos que gestaron los estados totalitarios del siglo XX, debate que hunde sus raíces en los orígenes de la modernidad, y que también puede verse representado por las lecturas antagónicas de Kant y de Hegel. Sin embargo, los interlocutores han cambiado mucho. El pensamiento liberal que representa John Rawls¹⁶ se ha visto enriquecido por los aportes del alemán Jürgen Habermas que, si bien procede de las canteras de la crítica neomarxista de la antigua Escuela de Frankfurt, se alinea decididamente con el formalismo kantiano para reforzar los argumentos de esta concepción¹⁷. No se trata de defensores del *neo-liberalismo* que --dejando todo en manos de un mercado auto-regulador-- representa una caricatura del mismo, sino de los grandes defensores de una concepción liberal y contractualista que permite la articulación entre el Estado y los *derechos universales de los individuos*, fundamentalmente aquel de “justicia”.

Sus planteamientos inmediatamente suscitaron la respuesta crítica de determinados filósofos a los que se les denominó “comunitaristas”. Éstos, a su vez, no han de ser confundidos con los “comunistas” ni ser tildados, como equivocadamente lo hace Fukuyama, de “enemigos principales de la democracia”, pues son todos defensores de las democracias constitucionales, e incluso se auto-denominan “liberales”, aunque de otro cuño¹⁸. Los representantes de esta respuesta crítica --como los filósofos católicos Alisdair McIntyre¹⁹ y Charles Taylor²⁰, y el

¹⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

¹⁶ Habría por ejemplo que añadir la obra de Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth, 1977, y *A Matter of Principle*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1985.

¹⁷ Entre otras obras, cf. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (1981), Madrid: Taurus, 1987, traducción de Manuel Jiménez Redondo; *Identidades Nacionales y Post-Nacionales* (1987-1988), Madrid: Tecnos, 1989, traducción de Manuel Jiménez Redondo.

¹⁸ Cf. Michael Walzer, “Comment”, en: Charles Taylor et.al., *op.cit.*, pp.99-103; y la respuesta de Habermas, “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, en: *ibid.*, p.109. En su “comentario” del artículo de Taylor (“The Politics of Recognition”) publicado en el mismo libro, y suscribiendo totalmente sus tesis, Walzer distingue dos tipos de liberalismo, el “liberalismo 1”, aquel de Rawls et.al, y el “liberalismo 2”, aquel planteado desde las tesis “comunitaristas”.

¹⁹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.

²⁰ Charles Taylor, *Sources of the Self*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1989.

filósofo judío-norteamericano Michael Walzer²¹ -- se nutren de fuentes aristotélico-escolásticas o hegelianas, aunque sus posiciones no son enteramente uniformes. Ellos se presentan no sólo como defensores de la “multiculturalidad”, sino de la concepción de los individuos a partir de sus pertenencias previas a *comunidades* o sociedades colectivas culturales. Éstas no son “elegidas” de entrada; se trata más bien de comunidades que se articulan desde los núcleos familiares, comunales y nacionales, con un entramado de valores, motivaciones y deberes tradicionales, desde los que se tejen lazos de solidaridad, y *a partir* de los cuales los hombres y mujeres *crecen* como individuos *autónomos* y *responsables* de sus actos.

Los liberales como Rawls consideran que el punto de partida para la comprensión de la sociedad y del Estado, como fuente de toda *normatividad* que ha de regir en ellos, es el *individuo* como detentor de ciertos *derechos universales*: aquellos reconocidos en la “declaración universal de los derechos del hombre”, como derecho a la vida, a la libertad, a la educación, a la salud, y otros. Los *individuos* --“atómicamente” independientes unos de otros y “desiguales” en el punto de partida-- constituyen el fundamento “ontológico” (moral y metafísico) de toda sociedad y Estado, y *mutatis mutandis* el fundamento de todas sus argumentaciones metodológicas liberales. La concepción *contractual* del Estado y de la sociedad que él propone presupone un *pacto voluntario entre individuos* libres y autónomos. Dicho pacto gira en torno a una noción de “justicia” cuyo fin es corregir las desigualdades que afectan inicialmente a los individuos asociados, intentando dar a todos las mismas oportunidades. Sin embargo, las nociones de “justicia” y de “vida buena” que pueden asegurar los Estados, consagradas en sus constituciones, sólo pueden ser “formales”, abstractas y “neutrales”, basadas en *consensos* y en *pactos* colectivos. Si se les diera un *contenido específico* a lo que se entiende por “justicia”, optando por un concepto determinado de “vida buena”, se arriesgaría coartar los *derechos universales* de cada individuo, como el derecho a optar por distintas costumbres culturales, a opiniones divergentes, o a creencias políticas, religiosas y axiológicas determinadas, entre otras cosas. Manteniéndose en un nivel puramente formal, se pretende rendir justicia a todos por igual.

Las principales críticas dirigidas a esta posición consisten en acusarla de ser “ciega” e irrespetuosa respecto de las diferencias culturales, el de carecer de un *reconocimiento político* de las mismas --puesto que sólo es normativo lo que vale para todos--, y el de negar de este modo la identidad de las distintas colectividades culturales *forzándolas* a integrar moldes “homogéneos” que les son ajenos. La proclamada “neutralidad” del concepto “formal” liberal de justicia es además engañosa, puesto que ella enmascara un “eurocentrismo” y el prejuicio de la hegemonía de la cultura occidental. Por último, no solamente en las constituciones liberales no se recogen las aspiraciones de las colectividades multiculturales, sino que no se garantiza la supervivencia de ninguna.

Frente a estas críticas Habermas quiere fortalecer la tesis liberal sosteniendo que es fundamental distinguir entre una noción amplia de “cultura”, que puede ser distinta según los grupos de ciudadanos que constituyen una nación, y la “cultura *política*”²², aquella del respeto

²¹ Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (1982), México: Fondo de Cultura Económica, 1993, traducción de Heriberto Rubio.

²² En esto Habermas se acercaría a la posición de K. Sanders, que insiste en la necesidad de distinguir entre “identidad política” e “identidad nacional” --en contra de las posiciones modernas que tienden a vincularlas--, puesto que los *nacionalismos* perniciosos que han surgido en los últimos años, precisamente en la era de la “globalización”

mutuo por los derechos de todos. Él piensa que de ese modo, la democracia *constitucional* también garantiza “iguales derechos de coexistencia” a las colectividades “multiculturales”. Los “derechos colectivos” de estos grupos culturales son los *derechos individuales de libre asociación y de no discriminación*. Pero él es muy claro en señalar que esto *no garantiza* en absoluto la supervivencia de cultura alguna. Afirma que las culturas no pueden ser abordadas ni tratadas desde los proyectos políticos como si fuesen “especies en vías de extinción”, pues esto las privaría de su organicidad vital e incluso de su libertad intrínseca de revisar, criticar e incluso rechazar elementos heredados de sus propias identidades culturales²³. En este sentido, Habermas ha pretendido “dar un paso” para tender puentes entre el “universalismo” de la “cultura política”, y el “particularismo” de la “multiculturalidad”. Su concepto de “cultura política” da, a su vez, lugar a un nuevo concepto de *identidad nacional* o de *patriotismo*, que no gira en torno a los “nacionalismos” o a las “tradiciones culturales”, que tienden a ser excluyentes entre sí --el recuerdo del nacionalismo nazi es un fantasma que para este alemán constituye fuente profunda de recelo y desconfianza²⁴. Considera necesario reinterpretar la noción de “identidad nacional” desde una suerte de “*patriotismo constitucional*”²⁵, es decir, que gira en torno a una *legalidad constitucional*. De esta última caracterización de la “identidad nacional”, un Estado-nacional como el peruano podría beneficiarse enormemente.

Los comunitaristas, reaccionando contra el liberalismo, insisten en el concepto de *comunidad*, versus el concepto del Estado, como fuente de cohesión entre los hombres. El individuo no viene primero, sino la comunidad en donde nacemos, crecemos y nos educamos, en un horizonte *dialógico* de valores, afectos y lazos de solidaridad. No son los “derechos” individuales los normativos, sino los “deberes” que nos atan solidariamente a los valores de la tradición. Son asociaciones “naturales”, no “contractuales” ni fruto de “pactos voluntarios” o “consensos” *a posteriori*. Pero la comunidad no es un destino fatal. Encarna un *contenido determinado* de “bien común” y de “vida buena”, un conjunto de valores que forman el tramado de nuestra existencia y a partir de los cuales nos relacionamos con la naturaleza, nuestros congéneres y, eventualmente, con la trascendencia. Es a partir de las comunidades que los individuos en su unicidad crean sus identidades autónomas y responsables reflexionando sobre sus propias herencias culturales. Esta idea del “bien común” que pertenece esencialmente a toda

surgen de una intención de confundirlas. Para ello, realiza un estudio detallado sobre las diferencias entre Estado (y su referencia política), y la nación (y su referencia cultural). El hecho es que el “nacionalismo” es un fenómeno *moderno*, que consiste en atribuir a las naciones, constituídas por pueblos, autonomías *políticas*, independientemente de la voluntad divina. (K. Sanders, *op.cit.*, Primera Parte)

²³ Gellner, por su lado, nos recuerda que --con pocas excepciones, como las de la comunidad judía-- la historia de la humanidad se ha caracterizado por la emergencia y extinción de grupos étnicos y culturales. Algunos logran integrar Estados-nación, muchos otros “conviven con otros grupos en unidades políticas, o se extinguen o se unifican con otras comunidades” (*op.cit.*, p.70, citado por K. Sanders, *op.cit.*, p.52). Volviendo al tema complejo de la “identidad nacional”, según Gellner, para que ésta se dé de un modo consolidado y sólido se requiere de una serie de factores, además de los étnico-culturales, que él identifica con el emerger del Estado-nación moderno ligado a la industrialización

²⁴ Habermas, entonces, es un enemigo acérrimo de las concepciones naturalistas y estáticas de la “nación” como las de Herder y de Fichte, que están a la base del nacionalismo alemán.

²⁵ Cf. Jürgen Habermas, “Conciencia histórica e identidad post-tradicional” e “Identidad nacional e identidad post-nacional”, en: *Identidades nacionales y post-nacionales*, pp.83-121.

colectividad cultural es la que los comunitaristas pretenden sea recogida por el Estado. Éste no sólo debe respetar los derechos formales de los “individuos” atómicos; debe *asegurar* el respeto y el *reconocimiento* de las distintas comunidades culturales y sus diferencias; en otras palabras, el Estado debe articular una “política del reconocimiento” colectivo. Los comunitaristas consideran que esto no es garantizado por el concepto “liberal” del Estado, puesto que éste está moldeado a partir de la idea de los “derechos (formales) de los individuos”.

Sin embargo, Taylor también intenta tender puentes con el “universalismo liberal”. Es, por ende, crítico de las formas extremas que asumen ciertos defensores del “multiculturalismo”, sobre todo aquéllas desconstruccionistas o post-modernas, que propugnan la total disgregación entre las culturas puesto que toda “fusión entre culturas”, “fusión de horizontes” o “interculturalidad” la interpretan en términos de relaciones de poder, ya no de solidaridad ni de respeto mutuo. El mismo Taylor, propone --y esto es retomado por Walzer-- un tipo *sui generis* de liberalismo en el que el Estado *se compromete* a salvaguardar la supervivencia y florecimiento de las distintas colectividades nacionales, culturas o religiones en su seno, y *desde las cuales* dichas comunidades puedan eventualmente *optar* consensual o contractualmente por un liberalismo del primer tipo, es decir, por un Estado con una constitución que consagre una noción de “bien común” y de “vida buena” puramente “formal” y “neutral”.

El debate no está cerrado. ¿Hasta dónde se pueden recoger y tolerar las diferencias culturales dentro de un Estado que quiere asegurar la “identidad nacional” en un proyecto histórico común? ¿Hasta donde tolerar el relativismo cultural y los excesos de los nacionalismos y fundamentalismos? Pero por el otro lado, ¿Hasta donde tolerar la homogeneización hegemónica de una concepción universalista del Estado y de la constitución, que suprime los derechos de las colectividades, incluso aquel de subsistir?

No solamente la discusión actual a nivel filosófico, sino el debate académico en general²⁶, han permitido sacar a la luz el reto de la “interculturalidad” o “multiculturalidad” respecto de las *identidades nacionales*. Esta discusión también ha aflorado a nivel de organismos internacionales, como la UNESCO, en torno a la relación entre cultura y desarrollo (*op.cit.*) Cabe aclarar que “las publicaciones anglófonas prefieren emplear la palabra multicultural, mientras que la literatura francófona utiliza el de intercultural”²⁷, términos que, en el contexto de esta reflexión, nosotros preferiremos mantener separados por razones metodológicas. En efecto, preferimos utilizar la acepción “intercultural” para referirnos a la “fusión de horizontes” entre las culturas, o al establecimiento de puentes inter-culturales, dentro del proceso que hemos denominado “mundialización”.

En cuanto a las reflexiones a nivel de organismos internacionales, éstas han permitido plantear las *dificultades* de establecer puentes entre un desarrollo globalizado en los frentes económicos y educativos, en cuanto acceso a la tecnología avanzada y sus beneficios, y las colectividades “multiculturales” que se ven avasalladas e incluso amenazadas en su supervivencia. Dichas dificultades que conciernen las relaciones entre el *primer* y el *tercer* mundo, o las relaciones entre el hemisferio “norte” desarrollado y el “sur” en “vías de

²⁶ Cf. por ejemplo Angeles Galino, “Interculturalidad”, en: *IV Seminario sobre Análisis y perspectivas de la educación en el Perú. Ética y Valores, Interculturalidad, Paz y Civismo*. Lima: PUCP-CISE, 1996 (pp.125-149).

²⁷ *Ibid.*, p.141.

desarrollo”, son dificultades que se *replican al interior* de la gran mayoría de Estados-nacionales de la tierra, tanto de un hemisferio como del otro. Ya se mencionó que los 200 Estados que se reconocen a nivel mundial albergan 10,000 sociedades culturales distintas. Esto significa que los Estados constituyen organizaciones superpuestas a una “multi” o “pluriculturalidad” que puede presentar conflictos internos en torno a sus respectivas nociones de *identidad nacional*.

Sin embargo, ha de destacarse que la noción de “identidad nacional” aplicable a los Estados-nacionales se considera mundialmente hoy *condición indispensable para el desarrollo*, y para la ulterior normalización de las relaciones *internacionales*, basadas en una política del “reconocimiento *inter-cultural*”.

A la luz de lo anterior, y para terminar este acápite, nos pronunciamos brevemente respecto de lo que consideramos son aspectos rescatables --y descartables-- en las posiciones antagónicas de liberales y comunitaristas. Lo rescatable en el liberalismo es su universalismo, que puede pensarse, no sólo como elemento de cohesión y unidad en los Estados-nacionales, sino como elemento indispensable en el fenómeno que más arriba hemos designado como el de “mundialización”. Por un lado, el fortalecimiento de las “identidades nacionales” que puede darse en los Estados-nacionales a partir de una noción de justicia constitucional formal fruto del consenso de sus miembros, más allá de sus intrínsecas diferencias culturales, se ha reconocido mundialmente como necesario para asegurar la distribución más equitativa del desarrollo y del acceso a los beneficios económicos y tecnológicos de los Estados más avanzados, y para asegurar la paz mundial. En otras palabras, el fenómeno de la “mundialización” no es concebible sin una consolidación de los Estados-nacionales. Asimismo, la desintegración de los Estados-nacionales cediendo a los múltiples reclamos nacionalistas hace peligrar dicha paz mundial y es contrario a las conquistas de la humanidad que se reconocen por ejemplo en la Carta de las Naciones Unidas. La *mediación* del Estado, por ende, como fuerza aglutinadora, garantía de la justicia y de los derechos formales de los individuos que los configuran, es algo a lo cual hoy, en el umbral del tercer milenio, no podemos renunciar. El error del liberalismo es el prejuicio hobbesiano y moderno que lo sustenta: que la base de las sociedades y de los cuerpos políticos son “individuos atómicos” desiguales --que eventualmente se hallarían en una suerte de “guerra generalizada de todos contra todos”-- por lo que el “contrato” o “consenso” se impone ora para garantizar la supervivencia del cuerpo social, ora para garantizar una distribución más equitativa del bien común. Lo rescatable del comunitarismo es más bien su concepción del hombre en el punto de partida, como perteneciente a una comunidad cultural tradicional de valores compartidos *a partir de la cual* emerge como individuo responsable. El error del comunitarismo, a nuestros ojos, salvo en casos en que se reconoce la posibilidad de “fusión de horizontes culturales”, es la insistencia en la multiplicidad de discursos, que resulta profundamente discutible cuando una serie de Estados-nacionales que se dicen pertenecientes a los organismos internacionales y suscriptores de sus compromisos universales, apelan a las diferencias de sus “identidades culturales” para justificar atentados en sus territorios contra aquellos derechos del hombre que se reconocen universalmente a nivel internacional.

Se pueden conciliar las posiciones de liberales y comunitaristas subrayando la necesidad de fortalecer las “identidades nacionales” de los Estados-nacionales a través del consenso sancionado en las constituciones políticas que garantizan los derechos formales de todos los individuos en su seno, más allá de diferencias culturales, étnicas, religiosas, etc. Pero también señalando que esta “identidad nacional” y fortalecimiento del Estado-nacional *no puede emanar de los estados* a modo de una “imposición” superior y forzada, ni a modo de un mero contrato o

consenso entre “individuos atómicos” a su base. Dicha identidad del Estado-nacional no está reñida con una posibilidad *intrínseca* a la propia constitución de la vida y experiencia de los hombres, tanto en su condición de individuos como de colectividades. Es necesario rescatar la idea comunitarista que los seres humanos no somos individuos atómicos o “mónadas sin ventanas”, sin comunicación con el otro. El proceso de “mundialización” podría ser pensable desde un comunitarismo al modo como lo deja esbozado Edmund Husserl en su teoría de la intersubjetividad y en su concepción de la constitución de las “personalidades de orden superior”²⁸. Según su concepción, así como los “horizontes” de las experiencias individuales están en permanente síntesis o fusión con los “horizontes” de otras experiencias individuales, del mismo modo existe en la constitución *intrínseca* de la vida y experiencia de los pueblos la *posibilidad* de síntesis o fusión de sus horizontes, sin renegar por ello de sus respectivas particularidades y horizontes. La identidad del Estado-nacional, que ha de ser consagrada en sus instituciones jurídicas y fundamentalmente en su constitución, tiene primero que *constituirse* como *telos* de modo *vivido* en las comunidades culturales que se hallan en su seno, a través de una praxis histórico-teleológica *responsable*.

§3. *La erosión del ethos académico bajo el impacto de la globalización*

Queremos en este acápite referirnos brevemente primero al rol tradicional de los sistemas educativos en la formación del ciudadano y su crisis al verse conmovida la democracia contemporánea y el Estado-nacional²⁹, y luego a la erosión del *ethos* académico universitario³⁰, ambos bajo el impacto de la globalización.

Como señala Tedesco, el sistema educativo tradicional (primaria, secundaria, superior) tuvo su origen a fines del siglo pasado como factor consolidante de los Estados-nacionales democráticos, con variantes de un país y cultura a otro. La idea era difundir, a través de este sistema, los valores y normas de conducta que fortalecieran los vínculos sociales fomentando el respeto a las leyes y la lealtad a la nación, más allá de las diferencias culturales, étnicas o religiosas particulares entre los miembros de dichos estados. Así, “la historia de la educación occidental está, desde este punto de vista, íntimamente relacionada con la historia de la construcción de la nación y de la democracia” (Tedesco, p.5). Se puso énfasis en los aspectos simbólicos, como ritos, banderas, himnos, escudos, y otros, con el objeto de difundir pautas de cohesión y disciplina social. La escuela pública obligatoria era portadora de los nuevos valores de una suerte de moral laica que pretendía reemplazar a los agentes tradicionales de socialización, como la Iglesia y la familia. La escuela seguía la pauta universalista del Estado-nacional, dejando

²⁸ Cf. los trabajos de Edmund Husserl sobre la intersubjetividad (*Husserliana, Gesammelte Werke*, tomos XIII, XIV y XV); de Karl Schuhmann, *Teoría husserliana del Estado*, Buenos Aires: Almagesto, 1994; traducción de Julia Valentina Iribarne; y de James Hart, *The Person and the Common Life, Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1992.

²⁹ Juan Carlos Tedesco, “La educación y los nuevos desafíos de la formación del ciudadano”, en: *Nueva Sociedad*, Nr. 146, noviembre-diciembre 1996.

³⁰ Isabel Licha (Banco Interamericano de Desarrollo), *Investigación y las Universidades Latinoamericanas en el Umbral del Siglo XXI: Los Desafíos de la Globalización*, México: UDUAL, 1996.

fuera los patrones culturales diversos que lo integraban. Hoy, a fines de siglo XX, este modelo se halla en crisis por el fenómeno de la globalización, por un lado, y por la crisis interna en los Estados-nacionales, nacida del reclamo de voces multiculturales en sus senos, por el otro. Se ha mencionado ya cómo el fenómeno de la globalización afecta las pertenencias y las identidades nacionales y culturales. Desde el punto de vista de los Estados-nacionales, éstos ya no tienen fronteras definidas y cerradas. En el otro extremo, los localismos y particularismos al interior de los Estados-nacionales amenazan la idea misma de ciudadanía. “La misión de homogeneización cultural de la nación --clásica función del Estado y de la escuela-- está, por lo tanto, en proceso de redefinición”³¹. El efecto de esta situación es el de una “erosión de la capacidad socializadora de las instituciones escolares” y de otras instituciones ligadas con el Estado-nacional. No es difícil pensar aquí en la crisis mundial de los partidos políticos, también agentes mediadores en la consolidación de los Estados-nacionales. No sólo las familias --por cambios introducidos al incorporarse masivamente la mujer al mercado de trabajo, la reducción en el número de hijos, las separaciones, los hijos que viven con uno o ninguno de sus padres etc.-- sino las escuelas están perdiendo capacidad para transmitir valores y pautas culturales, fundamentales para la socialización. ¿Qué o quiénes reemplazan los espacios que familias y escuelas van abandonando? Precisamente los *medios de comunicación* que son expresión más clara del fenómeno de la globalización. Pero a éstos no sólo les falta la dimensión afectiva de los hogares, o incluso las escuelas, sino que no están preparadas para la formación moral y cultural de las personas. A este “déficit de socialización”, como señala Tedesco, se añade la pérdida de ideales, la ausencia de utopías y la falta de sentido³², en la medida en que la invasión de los medios de comunicación introduce una “pérdida de la continuidad histórica”, así como la desaparición de la promesa social o política iluminista de un “futuro mejor”. Como no hay utopías, se sacraliza la “urgencia”, que se convierte en categoría fundamental de la política. Zaki Laïdi observa “que en realidad, es la ausencia total de perspectiva lo que los hace esclavos de la urgencia” (*o.c.*, p.29). Las tres consecuencias de dicha pérdida de sentido, que resume Tedesco, y que plantean como urgente la *construcción* de identidades nacionales, son las siguientes:

a) La reducción del futuro y de las perspectivas de trayectoria individual y colectiva al criterio dominante económico. En éste, empero, existen los “incluidos” y los “excluidos”, por lo que carece de capacidad de cohesión social, siendo muy pobre su proyecto a futuro.

b) Como se ha perdido el sentido de continuidad histórica, su proyección al futuro se hace en función de visiones del pasado fijas, rígidas y regresivas en términos de identidad.

c) Lo anterior fortalece el inmovilismo y la desconfianza frente a las transformaciones sociales.

Respecto de la erosión del *ethos* académico, la doctora Licha (cf. nota 30, *supra*) ha efectuado un diagnóstico del impacto de la globalización en la investigación académica universitaria. La globalización la entiende como un nuevo modelo en el cual la ciencia admite patrones de competitividad que son propios de la actividad económica. Las consecuencias que de

³¹ Walo Hutmacher, *L'école dans tous ses états: des politiques de systèmes aux stratégies d'établissement*, Ginebra: 1990, citado por Tedesco, *a.c.* (p. 9).

³² Zaki Laïdi, *Un monde privé de sens*, Paris: Fayard, 1994. Citado por Tedesco, *a.c.* (pp. 8-12).

ello se derivan son, en primer lugar, la aparición de mecanismos extrínsecos de control sobre la investigación tal y como se suele dar en las universidades; consiguientemente, el debilitamiento de la investigación en la universidad como investigación básica, desplazándose ésta a las empresas, con lo cual la universidad cumpliría simplemente un rol instrumental de agente de investigaciones aplicadas al servicio de los criterios económicos que manejan las empresas. Todo esto implica el ingreso de las universidades, muchas veces a pesar suyo, en los terrenos de la mercantilización y del comercio. Otra consecuencia es el entrelazamiento creciente entre política industrial y política científica, con el predominio de la primera. Se trata ahora de la ciencia al servicio de la industria y ésta en función de determinados criterios de rentabilidad. Esto se expresa en la llamada “capitalización del conocimiento”, que va, obviamente, a la par de la mentada globalización. Ambas notas, “capitalización del conocimiento” y “globalización”, se sintetizan en el surgimiento de un nuevo contrato social que, en el fondo, nos dice que la actividad académica debe someterse a los criterios de la economía. Y las conclusiones de ello no son inocuas.

En primer lugar, y éstos serían los signos del deterioro del *ethos* académico, se produce un desplazamiento del “desinterés”, tradicionalmente entendido como elemento propio de la actividad de investigación, es decir, el reemplazo de la búsqueda desinteresada del saber por la ganancia y el lucro. Además, hay también un borramiento del comunitarismo y, por ende, de esa natural propensión del saber a ser desinteresadamente *comunicado*, un saber que debe ser extendido a todo el cuerpo social. Todo ello deja de tener vigencia. Ahora bien, en la vida de las universidades, ¿qué es lo que implica todo lo señalado? La unidimensionalización de la cultura académica (que hemos ya designado como “homogeneización” o “monocultura”), en el sentido de que la cultura académica (por lo menos en lo relativo a la investigación) se halla en muchos casos atada a intereses extra-académicos, que son los intereses del mercado.

Surge así una crisis de identidad en las universidades. Ellas tienen que cambiar sus agendas de investigación y, yendo más lejos, ven surgir dentro de su seno impedimentos a la libertad que les es connatural en su tarea de producir y desarrollar el conocimiento. Criterios extraños a la universidad se entrecruzan para decirle qué es lo que puede o no investigar, en función de valores ajenos, fundamentalmente económicos. Implica esto limitaciones inevitables a la tarea crítica de la universidad y la reducción, casi hasta desaparecer, de su papel social.

Asunto no menos grave es el surgimiento de obstáculos en el intercambio intelectual. El conocimiento en tanto propiedad privada, afirmando una actitud individualista, lleva a que el investigador, dueño de su propio saber o del saber que ha desarrollado, busque simplemente sacarle provecho y no lo ponga en debate y en diálogo, con lo cual sufre el saber mismo y sufre la universidad. Fenómeno creciente es también aquel del conflicto de intereses: por un lado, se halla la lealtad del académico para con la universidad que le permite investigar; por el otro, el interés que él pueda tener en el rédito o la ganancia que le ofrecen terceros, instituciones ajenas a la universidad. Como bien lo sabemos, sin lealtad, difícilmente se puede hablar de comunidad o de vida universitaria.

La doctora Licha también señala un cambio de símbolos que preside la producción del conocimiento. Si antes la imagen que era perseguida por el investigador y que marcaba su tarea era más bien el prestigio intelectual, el desarrollo de la propia inteligencia, ahora ésta se ve cambiada por la rentabilidad, la ganancia y el *status* social.

Todo esto se puede sintetizar en la vigencia de una visión sesgada de lo social y, dentro de ella, en una distorsión de lo académico; algo más grave aún, en una desnaturalización de la ciencia o, en todo caso, en una visión parcial, mutilada y deformante de ella. Y, en lo que toca a la universidad, en la mutación del sentido de la misión universitaria con “el debilitamiento de la riqueza y variedad de las universidades”. La doctora Licha en su texto insiste que se trata de un proceso que corresponde al siglo XX y que hallaría su aceleración en la década del ochenta o a partir de los años setenta.

Respecto de lo anterior, y sin poner en cuestión la agudización del fenómeno descrito por Licha en las últimas dos décadas, quisiéramos aunarnos a todos los que ya han señalado las raíces modernas del proceso de globalización en distintos frentes. Nosotros mismos queremos aquí brevemente señalar las raíces modernas del fenómeno de la erosión del *ethos* académico en el mundo universitario. La idea es que este fenómeno no obedece sin más a un desarrollo intensivo de la ciencia y de la tecnología en las últimas décadas, sino a *actitudes fundamentales* que en el terreno de los principios se dan en la marcha misma del pensamiento occidental desde la modernidad. Aunque de modo simplificado, deseamos presentar tres conceptos fundamentales que, a nuestro juicio, han cambiado el sentido en la historia de occidente y que podrían encontrarse en las raíces del problema descrito por Licha.

1. El primero concierne al *saber*. Cuando hoy hablamos de ciencia, ya no hablamos de la *episteme* ni de la *theoria* de los griegos, ni siquiera de la *scientia* de los medievales. Estamos hablando de una concepción del saber que desde la modernidad está vinculada a un nuevo sentido de la *tekhné*. Ésta debe ser asumida como ejercicio de una razón instrumental, operatoria, que manipula variables; un saber que, por tanto, no se piensa a sí mismo, y que es más bien un método que insensiblemente se ha convertido en un fin. Dicha razón modelada de acuerdo al método experimental moderno surgió históricamente en los albores de la modernidad, con Bacon y Galileo, y halló su fundamentación filosófica en Descartes, inscribiéndose su criterio de verdad, su quehacer y sus metas, en la certeza que promete el proyecto de una *mathesis universalis*. Si esto es así, el fenómeno de la erosión del *ethos* académico por el impacto de la globalización, que describe Licha, significa en verdad el apogeo de esta concepción de la ciencia. Sin embargo, consideramos que este apogeo significa al mismo tiempo la crisis de este saber y del mundo técnico moderno, puesto que en el fondo expresa un cercenamiento de la ciencia respecto del hombre que precisamente *hace* la ciencia, y a quien la ciencia *debe servir*. Este apogeo es, además, crisis, porque la ciencia, que nace de la vida y debe servirla, termina por desvincularse del mundo de la vida que le da sentido, divorciándose de la historia y del *telos* que la preside. Finalmente, hay crisis porque la ciencia en su realización exitosa se presenta como una versión mutilada y fallida de la razón al haberse privilegiado su aspecto meramente instrumental y obliterado su naturaleza *ético-práctica*. Divorciándose la *teoría* respecto del ámbito práctico (la *praxis* ético-política), ella se ha volcado hacia la *poiesis* (producción) *técnica*, es decir, hacia el *hacer*. Saber es hacer.

2. El segundo concepto es el de *valor*, el que quizás esté a la raíz de toda esta discusión. La pregunta que nos hacemos es de dónde nacen las calidades que nos hacen apreciar hoy la ciencia como un quehacer valioso. Recordemos que la noción de *valor* se acuña en el campo económico en el siglo XVIII, para extenderse en el XIX a todo el campo de lo axiológico. Los sentidos originales de *cambio* y de *uso* propios del término “valor” se amplían a toda la realidad.

Hoy todavía subyace este matiz --diríamos manipulatorio-- dentro de la concepción del valor. De allí se explicaría que todo este fenómeno de una ciencia que avanza a través de la investigación, que presiona a las universidades a través de este cientismo moderno, en el fondo pueda ser caracterizado con razón como el “economicismo” que caracteriza al neo-liberalismo. El “economicismo” podría describirse como el contagio de los principios de la ciencia y el saber por esa noción de valor económico que se reclama de los tiempos de Adam Smith y de David Ricardo. Los valores de la eficacia y de la utilidad, hoy paradigmas dentro del mundo del conocimiento, serían los hijos bastardos del precio, la noción cruda del valor que maneja el economicismo neo-liberal.

3. El tercer concepto es el de *sociedad*, el que --a la luz de lo afirmado respecto del valor-- habría que entender como mercado. Para comprender esta noción mejor, habría que contrastarla --remontándonos a la Grecia clásica-- con la *polis*, y su concepto de lo “político”. Volviendo la modernidad, observamos que con Hobbes y Machiavello realidades que no se disociaban se comienzan a distanciar. La realidad política: un espacio público en el que se afirmaba el hombre como ser de relación dentro de estructuras racionales y organizadas, empieza a separarse de la ética como disciplina práctica encargada justamente de dar sentido no sólo a la conducta personal, sino también a la de los hombres en sus mutuas relaciones en vistas al establecimiento del “bien común” o el de la “vida buena”. Habría, en la mutación que se señala, la subordinación de la ética a la política entendida como *poiesis* y *tekhné*, en el sentido de buscar esta última no el servicio al hombre, sino más bien el poder, desvirtuándose así las normas de equidad, justicia social, solidaridad y libertad que presidían el ámbito público. La ciencia no escapa --como se comprenderá-- al nuevo designio “político” que hemos descrito y se convierte en eficaz instrumento del poder. La política como actividad de todo ciudadano queda así reducida a la actividad de expertos, de técnicos que buscan conquistar el poder y de mantenerlo a toda costa. Dicho de otro modo, queda reducida a la actividad de tecnócratas.

Los tres conceptos y sus transformaciones, obviamente, se interrelacionan: *saber* que es *hacer*, *valor* que es *precio*, *sociedad* que es *mercado*, y, presidiéndolo todo, el *poder*. Quizás estas fórmulas podrían constituir la pesimista descripción de la época que nos toca vivir.

Consideramos que como telón de fondo de lo señalado está de por medio otro tema todavía más grave y que envuelve a los anteriores, tema tanto ontológico cuanto práctico. De acuerdo a él, toda la realidad, en último término, aparece con una esencia mal comprendida o pervertida y que halla su expresión acabada en el pensamiento de Nietzsche: el *poder* como la esencia de lo *real*, que sólo busca preservarse y acrecentarse, poder al cual todo ha de ser sometido, incluido el hombre mismo, concebido él como un bien fungible, sustituible, bestia de labor, cosa más entre las cosas.

Queda claro que los temas se entrelazan, corriendo unos en los otros y comprometiendo toda una constelación de principios que vemos hoy a la obra en un *ethos* que tiene fuerte rasgos hedonistas. Dicho hedonismo, vinculado al poder antes descrito, nunca va a verse satisfecho porque va de la mano de una ética que es también la del progreso, el que de suyo es --como el poder-- puro movimiento que usa la razón como herramienta para resolver pragmáticamente y con eficiencia los problemas.

Finalmente, en tanto se halla de por medio el poder, esta ética del placer y del progreso es

asimismo una ética del control por y para el poder mediante la búsqueda de un bienestar y de un contentamiento que compense finalmente la ausencia de crítica y de libertad, asignando a todos y a cada uno lugares y funciones.

§4. ***De la “globalización” a la “mundialización”: Rol de la ética en la educación y el equilibrio entre las exigencias universales del liberalismo y las multiculturales del comunitarismo.***

Ha quedado claro de lo anteriormente expuesto que consideramos el proceso de “mundialización” como necesaria alternativa al mero proceso de “globalización”. Si este último se mantiene como una suerte de “homogeneización” formal de los diferentes pueblos del orbe, conforme a un estricto espíritu “universalista” virtual --tecnocientista, economicista neo-liberal-- sin valores comunitarios-espirituales en su base, la “mundialización”, por el contrario, puede entenderse como el proceso de consolidación universal de los derechos del hombre *a partir* --no haciendo abstracción-- de las “fusiones de horizontes” inter-culturales de las comunidades humanas y sus valores tradicionales. No se trata de renunciar a ninguno de los dos polos --la exigencia universalista y la política del reconocimiento-- si es que se plantea el *ethos* cultural adecuado. Para arribar a esta conclusión hemos debido esbozar nuestra concepción del hombre como *originariamente* comunitario, emergiendo como *individuo responsable* a partir de los valores compartidos con sus culturas y tradiciones, así como realizar --en el acápite anterior-- una breve retrospectiva histórica sobre otros aspectos del origen lejano del fenómeno de la “globalización” actual en su impacto sobre el *ethos* educativo, que no habían sido suficientemente subrayados.

Primero abordaremos algunas alternativas que consideramos viables frente a la erosión del *ethos* académico en el ámbito de la educación universitaria y la investigación y que pasan por la mediación del factor *ético*. En segundo lugar, señalaremos cómo dicha formación ética está ligada a la asunción de responsabilidades individuales o grupales en las decisiones colectivas, que deben motivarse desde la educación más temprana. En tercer y último lugar, señalaremos, en tanto académicos pertenecientes a una institución católica, algunos lineamientos inspirados en el evangelio que pueden favorecer un cambio de actitudes en el ámbito educativo y cultural, y al proceso señalado de “mundialización”.

En cuanto al primer punto, es importante acotar que no pretendemos desconocer los aspectos positivos que entraña el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, incluso en vistas del proceso de “mundialización” al que apuntamos. Hay que subrayar, sin embargo, con Licha (ver nota 30, *supra*), la necesidad de preservar aspectos esenciales de la vida científica y de la academia si queremos finalmente no traicionar al hombre, que es protagonista de esos quehaceres. Por ello, suscribimos en general lo que ella propone (en el texto citado), y que en síntesis puede anotarse como:

1. La necesidad de un nuevo contrato social en el que la universidad, preservando sus fueros, se acerque a la sociedad sometiéndose ella misma a evaluación y crítica.
2. La preservación dentro del medio universitario de los diversos tipos de investigación, no renunciando por tanto a desarrollar la investigación básica, verdadera creadora de la ciencia en sentido fuerte.
3. La búsqueda activa de diversas fuentes de financiamiento que permitan a la

universidad el cumplimiento de sus fines, prestando atención a que por este motivo ella “no pierda el alma”.

4. El diseño de políticas (a las cuales debe contribuir la misma universidad) más coherentes y de largo plazo para que, especialmente en América Latina, el Estado asuma sus responsabilidades y destine más recursos a la educación superior y a la investigación científica.

5. La necesaria vitalidad y claridad de la comunidad académica en sus acciones y propuestas, teniendo en vista siempre su función social, la creación del saber y el fomento del valor de la solidaridad.

Frente a todo lo anterior, pienso que debería hacerse explícito aquello que la expositora parece adherir: la consideración pensante, diría filosófica, de lo que sea la ciencia, la tecnología, sus valores y finalmente el hombre que hace la ciencia y la aplica. Esta tarea debe ser realizada en algún lugar, y creo que el ámbito privilegiado es justamente el medio universitario como lugar del pensamiento libre y crítico.

La tarea entonces supone la reflexión y la toma de conciencia sobre temas fundamentales: los del sentido y la responsabilidad. La universidad no sólo debe hacer ciencia, sino pensar sobre ella; así se deberán plantear antiguas preguntas, cuestiones clave, en apariencia teóricas, abstractas, pero que en sus respuestas, a la larga, son las que marcan la historia: ¿qué es saber? ¿qué entender por valor? ¿qué es lo social? ¿cuál es el papel del hombre dentro del tejido social? Frente a estas cuestiones, tenemos algunas posibles pistas.

a. Siendo una institución al servicio del hombre, la universidad debe buscar su reconocimiento en tanto persona y no como mero objeto y, así, frente a la ciencia y los peligros que ya han sido señalados, debe comprometerse con ese quehacer y comprenderlo como no neutro axiológicamente. La ciencia como proyecto humano es por tanto libre y carece de una lógica interna férrea que conduzca al fatalismo. Debe, así, considerarse el tema de la previsibilidad en las conquistas técnico-científicas.

b. La ciencia no debe sucumbir ante sus prolongaciones tecnológicas.

c. Finalmente, ella debe integrarse armónicamente en una concepción total del hombre y ayudar dentro de la gran tarea --que compromete a la universidad-- de organizar constelaciones de valores inducidos de --no supeditados a-- la misma práctica científica y tecnológica, valores que hallan su legitimación última en tanto que están ordenados a una finalidad que trasciende a la misma ciencia, y que es de orden moral.

Les toca, pues, a las universidades, de acuerdo con todo lo mencionado, el análisis de los postulados éticos no explícitos que subyacen en la mentalidad de los científicos, técnicos y tecnócratas, así como en el devenir histórico que alimenta esa mentalidad. Debe pues retornar en un cierto sentido a la *episteme* griega que, lo sabemos, no se agota en un saber experimental y utilitario. Le toca reivindicar a la razón en todas sus dimensiones, rescatándola de la visión reductiva del cálculo para considerarla en su naturaleza teórico-práctico-valorativa, reconciliándola así con la vida entendida en toda su plenitud. Le toca considerar a la razón, cuando se trata de las relaciones interhumanas, como la que debe contribuir a enriquecer ese espacio que entrevieron los griegos y que hemos perdido: el mundo que algunos hoy llaman mundo de lo político, en el cual la política y la ética deben encontrarse.

En segundo lugar, veamos cómo la formación ética --que debe levantar sobre nuevas

bases el *ethos* académico-- está ligada a la asunción de responsabilidades individuales o grupales en las decisiones colectivas, a ser motivadas desde la educación más temprana. Volvemos a ciertas ideas que propone el texto citado de Tedesco (ver nota 29, *supra*). La pregunta aquí es *cómo* motivar la recuperación positiva de la idea de fines últimos y sagrados que permita *garantizar* los intereses *generales* de los pueblos, y qué capacidades requieren *quienes* deben *hacerse cargo de las tomas de decisión* de largo plazo dentro de una visión de *conjunto* de las sociedades, más allá de los intereses individuales o sectoriales. Para ello se requiere, evidentemente una formación ética *desde las primeras etapas educativas* en la formación ciudadana. En esta formación ética entran a tallar no solamente las escuelas, sino evidentemente los medios de comunicación, a quienes no se les puede marginar de un proceso en el que ya están involucrados, pero cuya actitud debe ser reformada. En esta formación ética, la idea clave es la de *responsabilidad* a ser asumida por los estados en la implementación de sus políticas educativas, y por los medios de comunicación, al tomar conciencia del impacto que ejercen en la configuración de las mentalidades en el mundo de hoy. Antaño, esta formación ética sintetizada en la idea de responsabilidad, estuvo ligada a la idea de nación, al aprendizaje y aceptación de su historia, valores y destino comunes. Al hallarse hoy el Estado-nacional en crisis debido a la vulneración externa de sus fronteras por la globalización, y a la desestabilización interna de las mismas por los reclamos multiculturales en su seno, la cuestión de la *responsabilidad* debe plantearse en un contexto diferente y más amplio. Los criterios de cohesión jerárquica del pasado sobre el que descansaba el concepto de responsabilidad y socialización no son criterios aplicables hoy en día.

Pues bien, es necesario comprender que la noción de *responsabilidad* descansa en la posibilidad de *elegir*. Tedesco señala cómo hoy la elección --incluso en tanto capacidad que ejercemos a nivel individual-- se ejerce en el mundo de hoy *cada vez más tempranamente* en el proceso de formación de la personalidad. En el ámbito de la vida privada, las actitudes juveniles se caracterizan por elegir cada vez más tempranamente su sexualidad, su vestimenta, determinadas actividades como la disposición del tiempo libre, los deportes, etc. Es decir, los jóvenes de hoy están convocados a tomar *decisiones* que hasta relativamente poco tiempo eran *definidas desde autoridades externas al individuo juvenil*: como el Estado, la familia, la iglesia o incluso la empresa.

Esta situación actual plantea un reto a la *pedagogía*, la que debe concebirse para fomentar, desde etapas muy tempranas del desarrollo, una *solidaridad activa* entre los miembros individuales del grupo y una *capacidad de escucha*, para favorecer el entretrejo de los lazos comunitarios sin los cuales no puede redefinirse y fortalecerse el Estado-nacional y por último el proceso de “mundialización”.

Para ello, señala correctamente Tedesco, es necesario “romper el aislamiento institucional de la escuela, abriéndola a los requerimientos de la sociedad y redefiniendo sus pactos con los otros agentes socializadores, particularmente la familia y los medios de comunicación” (p. 19). En segundo lugar, es preciso que la escuela sea concebida como formación del “uso conciente, crítico, activo, de los aparatos que acumulan la información y el conocimiento” (p. 20). La interacción “virtual” con información disponible a nivel planetario, y los interlocutores “virtuales” en el ciber-espacio, *no pueden reemplazar* al mundo de la vida intersubjetivo, carnal y dialógico de los hombres que *aparecen* unos frente a otros y se plantean mutuas exigencias de compromisos responsables. Como señala Tedesco, no se puede *sustituir* “la conviviabilidad (...) las relaciones cara a cara (...) la posibilidad de ofrecer un diálogo directo, un intercambio con personas reales donde los instrumentos técnicos sean lo que son, instrumentos y no fines en sí

mismos” (*loc.cit.*). El problema planteado es el de *enseñar a elegir*, y eso conlleva una comprensión renovada de lo que *significa enseñar*. No podemos pretender partir de una situación “ideal de habla” fruto de un “consenso racional esclarecido”, como pretende Habermas. La “situación ideal de habla” es el *término* de un proceso que arranca desde las primeras etapas de la socialización que se instaura en comportamientos *vividos* y sedimentados como valores en comunidades (familias, comunas, iglesias, naciones) *antes* de ser tematizadas racionalmente³³. Son estos comportamientos los que deben promoverse desde las escuelas y los medios de comunicación.

La responsabilidad de los estados en este proceso es insoslayable, tanto en frente de políticas educativas y de la estabilidad jurídica y constitucional que las sustenta (pues sólo así se garantiza que ellas sean propiamente frutos de consensos colectivos), como en el frente de las regulaciones respecto de los derechos y deberes de los medios de comunicación. La meta es reforzar la identidad cultural propia, como punto de partida central de cualquier estrategia de integración y de comprensión del “otro” (otros grupos étnicos, lingüísticos, religiosos).

La responsabilidad de la iglesia católica como transmisora de los valores evangélicos en las comunidades cristianas debe también ser señalada en este último, y tercer punto, con el que concluimos. En efecto, a ella le toca un rol activo en el cambio de actitudes indispensable en el ámbito educativo y cultural de cara a ese proyecto y tarea que es el proceso señalado de “mundialización”. En suma, ser cristianos en el mundo de hoy, sea en el primer o en el tercer mundo, requiere de un gran movimiento de conversión personal y social, que no consiste tan sólo de acciones asistenciales ni de cambios estructurales, sino que debe generar un gran movimiento ético y cultural solidario. Pero no se trata tampoco de un proyecto que simplemente yace ante nosotros, esperando ser realizado. La “fusión de horizontes” de la que hablábamos como proceso necesario en la marcha hacia la “mundialización” y hacia el *telos* de la paz mundial ha sido realidad desde que el proceso de evangelización se inició hace dos milenios, ofreciendo un movimiento de apertura al que hombres de todas las latitudes han sido sensibles. Cambios estructurales políticos y sociales han de venir, obras concretas y prácticas ya están en marcha, pero ello debe formar parte de un único proceso de conversión que no se puede obviar.

* * *

³³ Al respecto es de interés el planteamiento de Klaus Held, en “Las múltiples culturas y el ethos de la democracia desde una perspectiva fenomenológica”, a ser próximamente publicado en *Areté, revista de filosofía* de la Pontificia Universidad Católica del Perú.