

# Ciudadanía y Universidad

Este artículo analiza la relación entre política y universidad a través del significado de la ciudadanía como concepto articulador de las relaciones entre el individuo y la vida pública. El modo de entender la ciudadanía en el mundo contemporáneo puede ser considerado como herencia de la Revolución. El artículo describe la génesis histórica del concepto postrevolucionario de ciudadanía y el modo cómo sus características esenciales afectan a la universidad contemporánea para concluir que en este contexto sociopolítico, la universidad, precisamente por su vocación universalista, debe mantener una tensión frente a la política que hace de ella una institución necesaria y paradójicamente “contracultural”.

**Palabras clave:** ciudadanía, universidad, clase media, burguesía.

---

## Nc010

---

Montserrat  
Herrero

---

Profesora de Filosofía  
Política.  
Universidad de Navarra  
mherrero@unav.es

---

## Citizenship and University

This article deals with what kind of link might join politics and university. The link that we propose between these two concepts is the idea of citizenship. This article studies in which way the French Revolution created a new concept of citizenship and how this new idea of citizenship has affected the contemporary university. We conclude that in this political and sociological context the university -with an universalistic cultural ideal- must paradoxically be “counter-cultural”.

**Keywords:** citizenship, university, middle class, bourgeois.

### 1. CIUDADANÍA Y CIVILIZACIÓN

La incivilidad es un mal contagioso. Sólo es inmune frente a él quien tiene la capacidad de responder a ella con grandeza. Lo más difícil estriba en esbozar una sonrisa ante quien nos insulta, superando así la violencia que germina en su actitud, no tirar un papel al suelo ya sucio de un bar, no tocar el claxon a quien por adelantar mal nos hace frenar o pagar los impuestos aún a sabiendas de

que otros intentan esquivar esa obligación. Es decir, es civilizado y civiliza quien es capaz de superar con su propia acción la discordia, la disensión y, en el caso extremo, el conflicto que siempre asoma de un modo u otro en la realidad social. Pero, ¿qué tiene que ver esto con la Universidad?

La tesis que voy a mantener es que generar este tipo de inmunidad frente a la falta de civilidad es quizás la tarea más importante de una Universidad.

Se me puede decir que ya comienzo de un modo confuso pues civilidad y ciudadanía parecen cosas distintas. Sin embargo, si observamos la realidad concreta tendremos que reconocer que no se puede civilizar sin ciudades, es decir, sin algún tipo de comunidad humana estable. Aunque en los orígenes de la historia de la humanidad los pueblos eran en su mayor parte nómadas, el progreso técnico y económico tuvo lugar en los núcleos de población ligados a un territorio. Por esta razón con el correr de la historia no quedaron prácticamente pueblos nómadas. Ciertamente este tipo de progreso que se generó y se genera fundamentalmente en las ciudades, no está normalmente asociado a un proceso civilizatorio moral y político: este es el mayor problema con que se encuentra nuestro tiempo. Lo esencial para el progreso moral y político es el tipo de lazos que se establecen entre los miembros de la comunidad sociopolítica y no tanto la vinculación al territorio.

Civilización, civil, ciudadano, ciudad son en el mundo contemporáneo términos siempre relativos uno a otro. Todos ellos son términos políticos y, como tales, por un lado, siempre hay que definirlos refiriéndolos a una situación histórica concreta y, por otro, son polémicos, es decir, implican una exclusión, son discriminatorios: la civilidad se concibe por referencia a su contrario, la incivildad o la barbarie; el ciudadano por relación al que no lo es.

Si la idea de civilización ha adquirido un significado más general, como el que yo misma he utilizado al comienzo de este escrito, es porque es en las ciudades donde más se ha refinado la educación y donde se ha asentado más la cultura. Es decir, que la denominación política de ciudadano con frecuencia va asociada al estilo de vida de las ciudades. Esto probablemente ocurre porque el ceñirse a un límite espacial, el estar cercano a los otros obliga a la formación, a las buenas maneras, a la educación y muy principalmente a la generación de bienes comunes, es decir, de bienes cuya condición de existencia consiste en ser mutuamente participados.

Ahora bien, en sí mismas las ciudades y el concepto de ciudadanía que suponen, así como lo que se considera ser un buen ciudadano, es decir, un hombre civilizado, son cuestiones políticas. Política y formación humana no son cuestiones excluyentes, sin embargo, su relación no suele y, probablemente no debe, darse sin tensiones.

Llegados a este punto, se plantea inmediatamente una cuestión: la ciudadanía es un concepto político, pero, ¿lo es la universidad?; ¿en qué relación se encuentra la universidad, cuya tarea ha de ser civilizatoria en el sentido cultural y moral del término, con la política? ¿Es responsable la universidad de la configuración de la sociedad políticamente organizada? ¿En qué lugar sitúa la ciudadanía a la universidad?

Lo cierto es que si se puede considerar la política como la cristalización última de la sociedad en la historia concreta, consecuentemente existirá una influencia constante de la forma política en la concepción de todas las instituciones y, en particular, de la universidad.

## 2. LA CIUDADANÍA, UN CONCEPTO POLÍTICO

El modo de determinar la ciudadanía, en concreto, es un aspecto de la forma política que afecta especialmente a la universidad. Por eso en las líneas que siguen me entretendré en un breve análisis del concepto de ciudadanía con objeto de averiguar las implicaciones que tiene en su definición actual para la institución universitaria.

La ciudadanía, decíamos al comienzo, es un concepto político y, por tanto, varía en función de las circunstancias históricas. En la democracia ateniense era ciudadano quien de algún modo tenía parte en el gobierno de la ciudad. La ciudad se entendía como un recinto territorial y la vida civil era para los griegos de aquel momento cumbre de la historia política el modo de existencia que confería realidad a su libertad.

Roma liga por primera vez la ciudadanía al derecho y no tanto al territorio. Mientras que los *politai* griegos presuponen una ciudad, la *civitas* romana presupone unos *cives* y estos un *ius*. La unidad del pueblo romano es más personal que territorial. Lo que distingue a unos ciudadanos de otros es la mayor o menor participación en el *ius*. Desde este punto de vista los ciudadanos se distinguían en: romanos, habitantes de Roma; *latini*, habitantes de alguno de los países latinos; *peregrini*, que eran los extranjeros que mantenían alguna relación con el Imperio; y *barbari*, los cuales representaban la distancia máxima del *ius*, pues estaban fuera del *Orbis romanus*.

Pero además dentro de los mismos ciudadanos estaban los *pater familias*, que eran propiamente los *sui iuris*, ciudadanos de pleno derecho, a diferencia de los *alieni iuris*, es decir, aquellos que se hallaban sometidos a la potestad del *pater familias*, a saber, las mujeres, los impúberes y los locos.

Siguiendo la línea de ampliación de la ciudadanía característica de los últimos tiempos del Imperio romano, se llega a considerar la ciudadanía un calificativo de todos aquellos que “materialmente” viven en las ciudades.

La Edad Media no concede un papel político tan relevante al concepto de ciudadano. A mi modo de ver lo más interesante de este momento histórico es el papel relevante que adquiere la fuerza del trabajo en la configuración política. Las asociaciones de trabajadores tienen un derecho propio, que se entiende como un privilegio inalienable y que, en ocasiones, puede aparecer en lucha con el derecho civil. Lo característico de la Edad Media es el pluralismo, tanto de las asociaciones como de las instituciones del derecho civil.

Ahora bien, de este pluralismo jurídico no se derivaba directamente una definición de ciudadanía. Ciudadanos más bien eran todos los que poseían un territorio, una casa y una hacienda. Esto era efectivamente lo que distinguía a un ciudadano de una persona que vivía en la ciudad sólo temporalmente o de un extranjero. La propiedad del suelo se observaba como condición que asegura la lealtad política en la medida en que asegura la pertenencia a la comunidad.

Se comprende que la lógica de la sociedad estamental no tuviera facilidad para el reconocimiento político de la ciudadanía en la medida en que esta calificación no ofrecía ninguna distinción relevante para el orden social. La distinción políticamente relevante era bien la de “clérigo-caballero-labrador”, o bien -con el paso del tiempo y fundamentalmente en las ciudades-, la de “patricio-mercader-artesano”. Los ciudadanos formaban siempre parte de una pluralidad estamental. Lo relevante desde el punto de vista político era la función: “rezar, defender y producir”, actividades que con el avance de la sociedad medieval se convierten en las de “gobernar, comerciar y producir”, aunque tanto el monacato como la caballería no quedarán nunca definitivamente desplazados en aquella sociedad. El concepto de ciudadano se conserva, sin embargo, con el significado amplio que hemos referido: los que poseen un patrimonio, los que participan de la ciudad, de los bienes que en ella se generan, de su derecho. Y en un sentido más amplio incluso, significaba el actuar civilmente, con buenas formas.

Justamente en este momento histórico nacen las primeras universidades: Bolonia, París, Salamanca. Nacen unas como integradas y otras como desmembradas del estamento clerical. La Universidad de París se formó a partir del cuerpo de profesores y alumnos pertenecientes a la Escuela Catedralicia de Nôtre Dame y las otras escuelas de París. Sus estatutos fueron sancionados por un legado pontificio en 1215. Las Universidades necesitaban para su constitución de una carta bien del Papa, bien del Emperador, bien, más tarde, de los reyes.

De todas formas, como corresponde a la lógica social de esta época, la Universidad era una corporación en gran medida cerrada e independiente, que mantenía sus privilegios frente a la Iglesia y la Corona. Las Universidades que mejor conservaron esta tradición fueron las de Oxford y Cambridge, pues en las Universidades continentales muy pronto intervino el Estado en el nombramiento de los rectores. El beneficio que aportaba la universidad a la sociedad entonces, su “carta de ciudadanía”, era la contemplación de la verdad, el mantenimiento de la ortodoxia; es decir, era una verdadera *auctoritas* reconocida por toda la sociedad y muy principalmente por la Iglesia y por la comunidad política.

Con el nacimiento del Estado Moderno recobra un lugar central la idea de ciudadano. El soberano, que ostenta la *summa potestas*, es la fuente del derecho civil, el cual, sin embargo, por ser un derecho conforme a la ley natural, es uno e igual para todos e impera sobre gobernantes y gobernados. Todo el pluralismo medieval queda inmediatamente abolido con la nueva construcción política estatal.

El origen de la ciudadanía moderna está relacionado históricamente con la configuración unitaria de los súbditos en la época del absolutismo monárquico. Tocqueville (1992) en su análisis de la Revolución considera la centralización como el fenómeno decisivo que permitió y dio paso al resto de los cambios que llevó consigo la revolución, pero esa centralización estaba ya presente en el antiguo régimen. Es ante el Estado y ante su derecho como progresivamente todos los hombres dejan de ser súbditos y se convierten en iguales. Hay una despolitización de toda la sociedad como tal en la medida en que el Estado adquiere el monopolio de lo político.

La estatalización implica una tendencia a la relativización de las diferencias, a la igualación de las relaciones, tanto de los súbditos entre sí como del soberano con los súbditos. Esto hace posible la extensión por igual de la denominación de ciudadano a todos los miembros de un Estado.

El complemento del poder soberano no es ya el súbdito, sino el ciudadano. La palabra adquiere, sin embargo, un nuevo matiz que

viene iluminado con la distinción entre *civis urbanus* o *bourgeois* (*Stadtburger*) y *civis* o *citoyen* (*Staatsburger*).

No es lo mismo la denominación política del ciudadano, que la que refiere el estilo de vida de los habitantes de las ciudades. En este segundo sentido, el ciudadano es el “burgués”.

El nacimiento del Estado moderno va unido a una evolución de las funciones sociales, en la que éstas pierden su carácter flexible originario y se hacen más estables y estructuradas. Los viejos núcleos socio-profesionales buscan consolidar las posiciones sociales adquiridas. Por la propia evolución del comercio y la economía, este cambio va asociado al desequilibrio de las antiguas funciones sociales –aristocracia, clero, burguesía– en favor de un aburguesamiento de toda la sociedad. La burguesía da prioridad al comercio, al negocio y a la ganancia privada frente a los valores típicamente aristocráticos. No se puede olvidar este punto a la hora de entender la evolución del concepto de ciudadanía.

Como decíamos comienza a aparecer, inicialmente en Francia, la doble denominación: *bourgeois/citoyen*. En el *Emilio* de Rousseau (2005) aparece el *bourgeois* como el hombre del momento, que ni es totalmente hombre ni totalmente *citoyen*.

También Diderot hace referencia al mismo punto en la Enciclopedia (1966) en el artículo *Bourgeois, citoyen, habitant*: las ciudades de la actual Francia están llenas de burgueses (*bourgeois*), aunque de estos hay pocos que puedan ser denominados *citoyens* (p. 370).

Parece que en esta distinción hay algo cualitativo. El *citoyen* es el “buen ciudadano” y no sólo el habitante de las ciudades, que tiende a ser un hombre “privado”.

Este último punto tiene su interés. Ya J. Möser a comienzos del XVIII pone el énfasis en que la relación que existía en el mundo medieval entre ciudadano y propietario de la tierra se transforma con el desarrollo del comercio en una relación entre ciudadano y propietario del dinero. Lo esencial para la ciudadanía vendrá a ser el pago de impuestos. Hasta el punto que Möser (1798) acaba definiendo al ciudadano como accionista y a la sociedad como una sociedad de accionistas. Entra aquí en juego una cierta idea burguesa de ciudadano como aquel individuo que es susceptible de que el Estado defienda sus derechos económicos. Es decir, los conceptos de burgués y ciudadano se fusionan.

La idea de ciudadanía llega en este momento histórico a un punto de inflexión. La condición de ciudadano no tiene que ver tanto con la participación en el bien común como con el ejercicio de las

virtudes privadas del burgués; buen ciudadano es el hombre “tipo” de las ciudades, el que comercia, el que tiene fundamentalmente unos intereses privados y cuyo “carácter de hombre público” consiste fundamentalmente en formar parte del conjunto de los individuos representados por el poder soberano. Pues, por lo demás, público viene a identificarse con lo propio del Estado o con la acción estatal.

Esta teoría fue muy discutida entre 1790 y 1795. No porque pareciera del todo falsa, sino más bien porque se buscaba la determinación de la diferencia entre los derechos de los ciudadanos y los de las personas. Una cuestión que ya era muy actual en la Declaración de Derechos del Ciudadano de 1789, la cual, por primera vez en la historia intentó fundar una sociedad civil en los derechos humanos.

En razón de estos derechos los dos estamentos “superiores”, la aristocracia y el clero, habían de renunciar a sus privilegios y unirse con el tercer estado para formar la nación en la que todos eran libres e iguales. De este modo el principio pasivo de la igualdad de los súbditos en el Estado absoluto se convertía en un principio activo de configuración política. No es que todos los súbditos se sometían a un derecho común, sino que todos los ciudadanos participan activamente en la legislación como iguales. En este momento histórico, junto a los derechos económicos entran en la trama constitucional los derechos políticos.

Con la Revolución Francesa el ciudadano se identifica, al menos en la teoría, con el hombre como sujeto de derechos, es decir, con el ser humano en general que lleva en sí una exigencia jurídica frente al Estado. Hay que hacer en este punto dos observaciones históricas. La primera es que, en la práctica, la literatura revolucionaria imagina a ese hombre según la figura del burgués; y la segunda que la figura del ciudadano burgués no coincidió de hecho durante algún tiempo con el ideal teórico de ciudadano. La constitución de 1791 establecía aún la distinción entre ciudadano activo y pasivo; cierto que ya en 1793, sólo dos años más tarde, el título de *citoyen* fue idéntico con el de persona.

Las diferencias se van perdiendo poco a poco en la legislación hasta establecerse una total igualdad. No hay igualdad sin igualación y la igualación significa desde la Revolución Francesa instauración absoluta de la clase media, de la burguesía. Ese proceso es una tendencia que, sin embargo, no se realiza sin dificultad, como se puede ver en la literatura del momento (Riedel, 1978).

En una obra de Ch. Garve de finales del dieciocho (1792) se puede ya leer que la palabra ciudadano no quiere decir otra cosa que hombre de clase media. Y con todo, Garve entiende por ciudadano,

el artesano y el pequeño comerciante, mientras que a la burguesía pertenecen los profesionales superiores, los grandes comerciantes. Esto indica que el aristocratismo se esconde ahora tras la idea de burguesía, y se vuelve a poder distinguir entre ciudadano y burgués.

Es decir, siempre se encuentra una distinción, muy a pesar del intento de los escritores revolucionarios por borrarla. Se proscribió la palabra súbdito, por ejemplo, propia del Estado monárquico absolutista, pero los más pobres siguen siendo considerados ciudadanos de segunda. Según cita M. Riedel (1978), en una carta a su padre de 26. 11. 1972 escribe Georg Forster: “Soy ahora súbdito –no, la palabra aquí está proscribida– ciudadano de la república francesa” (p. 675).

Con el tiempo la Revolución se cobra su victoria: ya en 1803 J. G. Seume refiere que ciudadano es aquel que vive en un territorio, por lo que tiene obligaciones frente al Estado. Fichte (1956) dice también con claridad que para él la característica central de la época es la consideración civil, en la cual las diferencias entre libres y esclavos, gobernantes y gobernados han desaparecido por la superación en el Estado, el cual es una suma cerrada de ciudadanos (p. 50). En un Estado no hay más habitantes que ciudadanos. En el fondo Fichte estaba criticando el hecho de que sólo los más adinerados tuvieran el privilegio de ciudadanía en el Estado. Justamente el privilegiado, en tanto que lo es, no es ciudadano. Sólo cuando renuncia a sus privilegios comienza a serlo.

Hegel por su parte se da cuenta de que la separación entre persona y ciudadano, a la que sorprendentemente se atenían aún las codificaciones revolucionarias, había dejado de existir en la conciencia y en la realidad histórica. Lo que viene a decir Hegel es que, como consecuencia de la revolución, se había identificado la persona con el burgués, porque lo que se quiere expresar con el concepto de persona es el individuo jurídicamente integrado en una sociedad civil o “burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*), aunque no política, en el sentido en que él la entiende.

La sociedad civil tiene su punto de partida en el particular interés de los individuos por satisfacer sus necesidades. Por eso, para Hegel (1821, § 187) el burgués no está todavía como tal integrado en el Estado, no es un hombre político. En su Filosofía del Derecho mantiene la diferenciación entre ambas cualidades: la de burgués y la de ciudadano, que sin embargo, no concibe como excluyentes; más bien han de darse en todos los espíritus libres para ser “verdaderamente” libres. Sin embargo, en su opinión, claramente la idea de ciudadano moderna no puede ser desligada del momento en el que na-

ce; de modo que, a pesar de toda la carga política del concepto, los ciudadanos siguen siendo personas privadas, es decir, personas que sólo tienen intereses y fines propios.

### 3. CONSECUENCIAS DE LA CIUDADANÍA POST-REVOLUCIONARIA PARA LA UNIVERSIDAD

Ciudadano en un mundo post-revolucionario es, por tanto, el burgués que vive su libertad bajo el amparo del Estado Moderno. Vivimos en una sociedad en la que la lógica política no ha variado en lo esencial. La cuestión ahora volviendo al tema de la universidad es, ¿en qué lugar deja este contexto socio-político a la institución universitaria?

Algunas ideas que se destilan del breve análisis histórico que hemos realizado pueden ser de interés para entender la situación actual de la Universidad: la absolutización social de las virtudes del burgués; el igualitarismo del concepto revolucionario de ciudadanía; el legalismo que configura toda la vida pública; la desestimación de la idea de súbdito y la crisis de la obediencia; la dependencia de toda la sociedad civil de la soberanía estatal. Ninguna de estas circunstancias es ajena a la universidad actual.

La antigua vieja tensión entre burgués y ciudadano que culminó en la hegemonía de la virtud privada protegida por el omnipotente Estado, se reproduce en nuestro mundo en la forma de una tensión entre vida privada y vida política.

Se tiende hoy a pensar que la vida política y la conducta cívica son meramente convencionales, es decir, que no requieren una formación interior; que son algo consensuado, puramente exterior; que alguien puede ser sólo “aparentemente” educado, y que, por tanto, no se necesita de ninguna fuerza moral que sostenga las actitudes políticas, pues están estructuralmente sostenidas por el aparato estatal. Frente a ese ámbito puramente formal y, en gran medida extrínseco, está la vida privada, que se entiende como lo verdaderamente real. Con respecto a ella, el Estado tiene como finalidad –y es su fin principal– el facilitar las condiciones de su desarrollo favorable. En este reino de la privacidad, ¿quién se ocupa de los “bienes públicos”? o, dicho de otra manera, ¿quién llena de contenido la ciudadanía? El mismo Estado y sus leyes. El ciudadano sólo tiene que respetar los bienes públicos sin interferir en ellos.

El Estado, por su parte, mantiene esos bienes públicos como un coto cerrado: así sucede con la educación -no es que suprima completamente la enseñanza privada, pero es él quien da oficialidad a las

titulaciones y define en gran medida su contenido; los impuestos; la opinión pública; el monopolio de la legalidad y el de la violencia. Nada de eso es dejado a la libre decisión de los ciudadanos, pero sí, las cuestiones que el Estado considera estrictamente privadas y sin mucha importancia para el bien común, como son la religión, los hábitos morales, los hábitos de consumo o las preferencias estéticas y de ocio.

Por un lado se limita el número y tipo de los bienes públicos que el ciudadano puede generar y, por otro, se le exige una obediencia prácticamente ciega al consenso socio-político. El ciudadano que ha heredado un corazón burgués, es decir, sólo preocupado por su vida privada, deja hacer al Estado.

Hay una contradicción latente entre los dos términos de una relación necesaria: la libertad reducida a lo privado y el Estado protector y asegurador de esa libertad, pero como tal también necesariamente opresor, da carta de naturaleza política a la privacidad y degenera casi naturalmente en desobediencia civil. ¿Qué hacer cuando un ciudadano decide no respetar el marco legal y cívico?, ¿qué ocurre cuando ese respeto a los bienes públicos, supuestamente de sentido común, consensuado, entra en crisis?, ¿qué motivos tiene un ciudadano para respetarlos o para no hacerlo?

La presencia de la acción policial y la vigilancia en todos los niveles de la vida pública hace sospechar que la fuerza del consenso socio-político formal no basta. Bajo la máscara del orden y la paz está el sinsentido y la desobediencia.

Sin duda, la ley “protege” los bienes públicos, pero ¿cada ciudadano es consciente de que esos bienes son sólo verdaderamente defendibles desde su propia conducta? Sin esa defensa personal de los bienes, la legalidad no puede soportar el peso de la incivilidad ni garantizar y proteger la ciudadanía. Sin embargo, este tipo de argumentación, que apela a la responsabilidad, es infrecuente en la discusión política. Se habla continuamente hoy de la paz y se olvida la referencia al bien. Defender los bienes públicos desde la propia libertad es la única posibilidad de liberarse de un estatismo opresor.

El problema en este punto es más agudo de lo que parece, pues el ciudadano no sólo arrastra históricamente la herencia privatista, sino que el pensamiento político contemporáneo no le ayuda a superar esta limitación. ¿Cómo podría el ciudadano defender un bien público sin imponerse a los demás? Sólo si pensamos que existen bienes universales será esto posible.

Uno de los liberales del siglo XX, I. Berlin, que resume bien la postura tibia del liberalismo contemporáneo (1992, 1997, 2000,

2001), afirma que los bienes humanos son “por principio” –esto es lo que delata lo metafísico de su postura– incompatibles entre sí. No existen bienes reconocibles por todos que conduzcan a la perfección humana. Por esa fundamental razón en cualquier orden político concreto existen siempre conflictos de bienes. Lo mejor, por tanto es olvidar la idea de bien y de perfectibilidad de la sociedad como principio constructor de una comunidad política, pues sólo conduce a situaciones conflictivas. Tu bien no será casi con seguridad el mío, por eso cada uno debe ir estrictamente a buscar la satisfacción de su propia libertad y olvidarse de buscar algo así como un bien que pudiera llegar a ser común. Curiosamente Berlin cree eliminar el conflicto social y la opresión eliminando la idea de bien relativa a la perfección humana. Sin embargo, acaba postulando aquello que quería eliminar. Desde su posición, la opción por unos determinados bienes y no otros es o puramente arbitraria o mezcla arbitrariedad y tradición, desde una idea puramente irracional de la historia. Es decir, es una posición positivamente, fácticamente, opresora: el nacionalismo cultural es su solución. Es decir, sólo en el caso de comunidades muy homogéneas, nacionales, será posible compartir la idea de bien y los bienes concretos y sólo porque la historia así lo impone. Su alabanza inicial de la libertad queda convertida en resignación. Bajo estas premisas no se ve otra salida a este planteamiento que una concepción de la sociedad como sistema de guetos: las iglesias, las razas, las lenguas, la izquierda, la derecha y un largo etcétera.

La universidad post-revolucionaria participa, sin duda, de esta visión corta de la convivencia común: la búsqueda de la verdad y el bien humano es para ella peligrosa, pues considera que parte de un planteamiento dogmático y totalitario.

Es este, en mi opinión, un planteamiento incivil y generador de incivilidad. La incivilidad no tiene que ver con la ausencia de conflictos de bienes, sino con el presupuesto de que, por principio, no es posible superarlos más que volviendo a comunidades homogéneas, como piensa Berlin con su “liberalismo agonista” y como piensa gran parte del nacionalismo contemporáneo. Lo propiamente civilizatorio es la superación de la enemistad, de la diferencia, pero no por forma de anularla o de aniquilar al adversario a través de la violencia o la exclusión. Esto, sin embargo, no es posible más que desde la perspectiva metafísica de la coherencia de los bienes y del saber, que es lo que permite una discusión racional sobre cualquier posibilidad de realización de un bien aquí y ahora.

Para contemplar esa posibilidad hay que admitir, al menos dos cosas, que el ser humano es racional en sentido ilustrado y que se pue-

de situar en una posición “excéntrica”: entiendo por tal la posibilidad de ser capaz de saber qué es el bien, no sólo para uno mismo, sino para el otro o los otros. R. Spaemann (1991) recoge esta idea en su concepto de *benevolencia*.

La benevolencia consiste para él en la capacidad que tiene el ser humano de dirigirse a lo que es conveniente para el otro, es decir, lo que satisface su propia trascendencia volitiva y trascendencia volitiva significa su bien racional no su libertad espontánea. Supone, por tanto, elevarse por encima del propio interés particular para acoger en la voluntad el bien como lo general y poder así juzgar sobre la justicia y la injusticia de las acciones y pretensiones concretas que una determinada sociedad persigue aquí y ahora, y no simplemente tolerarlas o aplastarlas. La benevolencia no se puede derivar de imperativo alguno, sino que precede y sustenta todo imperativo moral. Pertenece al núcleo de la dignidad misma del ser humano.

Lejos de suponer imparcialidad, supone percibir la realidad del otro como propia: en este mismo momento se abre la posibilidad de generar algún bien común. Este es el verdadero camino del progreso moral. Sólo de esta manera queda superada la brecha entre vida privada y pública en el seno de cada comunidad y consiguientemente en la comunidad política. La benevolencia es la “cara moral” de un hecho jurídico-político, sin el cual no podría existir ninguna comunidad política, a saber: la posibilidad de imputar penas a las conductas ajenas que se consideran “dañinas” y no sólo “diferentes” o un “mero ejercicio de la libertad”.

En realidad, ¿por qué obedecemos?, ¿por qué pedimos perdón cuando no lo hacemos o soportamos las penas que se nos imputan? Porque apreciamos los bienes que están en juego. La realidad de la comunidad política misma, es decir, los bienes políticos, no son los míos o los tuyos, sino que están por encima de todos, porque el bien no es algo por lo que opto sólo privadamente, sino algo que elijo, además, porque otros también pueden optar por ello y porque de hecho lo reconocen también como su bien propio.

La cultura revolucionaria de los derechos humanos e individuales fundados en la libertad autónoma, que ha sido beneficiosa en diversos aspectos, no lo es tanto en éste punto, puesto que en cierto sentido nos des-responsabiliza. Parece que los bienes que procura la civilidad nos vienen dados por el Estado –el vigilante omnipresente–, que no los construimos con nuestra propia acción.

La Universidad es también generadora de bienes públicos, el primero de los cuales es el conocimiento, el saber. El enfoque privatis-

ta de los bienes ha hecho también mella en ella, no hay más que ver cómo ha proliferado el concepto de “propiedad intelectual”. De ahí la necesidad imperiosa de un enfoque de la comunidad académica como un espacio en el que se generan bienes comunes. Para ello ha de contar con una disposición de ánimo benevolente. No es posible ningún verdadero avance científico fuera de un ámbito de convivencia civilizadora en que se generan bienes comunes. Y digo verdadero en el sentido de verdaderamente humano. Sólo la benevolencia puede marcar con acierto el rumbo de la investigación. Precisamente, porque las realidades a las que se refiere el estudio universitario no son muchas veces, -sobre todo en el área humanística, pero también en las ciencias naturales, puesto que ningún ámbito del saber es ajeno al ser humano-, objetos que se puedan definir sin una referencia subjetiva. El ser de las cosas sólo se revela a una voluntad. La “realidad” no es una propiedad objetiva de la cosa que pueda ser concebida, por tanto, sólo con la inteligencia (Spaemann, 1991). La voluntad benevolente, “excéntrica”, política, en el sentido mejor de esa expresión, la voluntad que busca el bien común y no sólo el propio interés acierta también en el camino del saber.

Únicamente desde esta perspectiva puede el universitario concebir el saber como un servicio a la sociedad. Y quien dice saber, dice profesión o trabajo. Efectivamente, en la medida en que la universidad forma para la profesión, forma para un servicio futuro al resto de la sociedad. En la ideología política revolucionaria se concibe el trabajo como una actividad que redundará sólo en beneficio propio, que no tiene una connotación civil o pública directa. O, dicho de otra manera, esa connotación la tiene cada trabajo como parte del engranaje total de la sociedad, pero no la tienen las personas que realizan ese trabajo, o al menos se desentienden de ella.

Falta el viejo concepto de honor. El honor de ser un hombre de leyes, un médico, un ingeniero, un filósofo. También se podría decir que falta una idea comprometida, responsable, de la profesión. Detrás de las posibles etiquetas que son los títulos, debería poderse suponer un tipo de hombre, es decir, el de alguien con el sentido de la propia dignidad que concede el servicio a la comunidad política.

Esta idea entronca con otra de las caracterizaciones de la ciudadanía revolucionaria, amenazante para la Universidad: el igualitarismo. Es decir, la transposición del justo igualitarismo legal, a todas las esferas de la vida. Si las personas que realizan los trabajos son intercambiables, entonces, verdaderamente, basta con que esas funciones

estén aseguradas en la sociedad para que se realice de un modo necesario el bien común. Pero entonces la ciudadanía es absolutamente exterior a cada persona concreta y no hay modo de que el ciudadano se encuentre ejerciendo lo más humano de él mismo, el bien de su comunidad.

De todas formas, ¿realmente alguien se cree verdaderamente intercambiable? El igualitarismo es meramente ideológico, no es real. Una parte de las ideologías democráticas –no se puede hablar de democracia en general, sino ya a comienzos del S. XXI de democracias en plural– hace creer que toda distinción ciudadana ha desaparecido, que realmente todos somos iguales. Con ello no consiguen, no pueden, elevar las condiciones de vida de los más pobres, sino inhibir la responsabilidad de los mejores. La democracia, convertida de forma de gobierno en ideología, nos hace creer que todo es igual, que no hay diferencias. La “aristofobia”, en una expresión acuñada por Leo Strauss, de la sorprendente mezcla de la democracia liberal, es decir, el odio a la desigualdad, ha producido la desorientación moral del género humano e incluso ha destruido la civilización.

A pesar de esas ideologías, la diferenciación de los tipos de ciudadanos, una constante histórica, vuelve a resurgir, como no podía ser de otra manera. Gran parte de la sociología política contemporánea: Marx, Pareto, Weber, Aron; y en la filosofía social española, Ortega, ha concedido un papel relevante a las *élites* como motor del cambio social.

Pareto (1917) afirma, por ejemplo, que en todas las sociedades existe una minoría privilegiada o *élite* de la que saldrán los futuros gobernantes (p. 102). Aron (1996) sugiere que, cualquiera que sea la manera de reclutar a los gobernantes, un régimen estará siempre en las manos de un pequeño número de hombres. A este respecto, subraya, los regímenes democráticos no difieren de los autoritarios (p. 215). Lo decisivo, en ambos casos, es el tipo de hombre que predomina en el régimen. En este sentido es en el que Ortega acuña la denominación de hombre noble, una caracterización que deja completamente atrás la lucha de clases marxista.

¿Quién es el hombre noble, selecto?: “Para mí *nobleza* –dirá Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* (2003)– es sinónimo de vida esforzada, dispuesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que es a lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar e inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que lla-

memos masa a este modo de ser hombre –no tanto porque sea multitudinario–, cuanto porque es inerte” (p. 192).

Exigencia es la palabra clave del universitario: vida esforzada, lucha, tarea. Pero una exigencia autoimpuesta, es decir, una libre exigencia: una vocación por la exigencia personal.

La revolución materialista moderna quiere hombres sin nombre, decía Á. d’Ors, en una de sus conferencias recogida en *Nuevos Papeles del Oficio Universitario* (1980, p. 35). La Universidad, sin embargo, trata de forjar hombres con nombre y renombre.

La universidad va encaminada a que cada una de las personas que participan de este ámbito de convivencia culta y benevolente desarrolle su personalidad de una manera original. Por eso la libertad de poder exigir es clave. Y es ella la que conduce a la selección, piedra angular de la aportación ciudadana de la universidad.

¿En qué consiste esa exigencia? En tratar al otro más como quien debe ser que como quien es, a esto es a lo que nos referíamos más arriba al hablar de “trascendencia volitiva”. Esencial a la universidad es, por tanto, la comunidad del saber, pero comunidad “personal” del saber, no una comunidad simplemente objetiva, algo que el abuso de la red (*Internet*) está casi a punto de instaurar.

El saber, ¿está en la red?, ¿está en los libros? Digna de tomarse en cuenta una y otra vez es en este caso la cita de d’Ors, en este caso el filósofo, en la memorable conferencia de la madrileña Residencia de Estudiantes, “Grandeza y servidumbre de la inteligencia” (1973, p. 82): “Bienaventurado, no me cansaré de repetirlo, quien ha conocido maestro, porque ése sabrá pensar según cultura e inteligencia. Habrá gozado, entre otras cosas, de espectáculo, tan ejemplar y fecundador que es el de la ciencia que se hace, en lugar de la ciencia hecha, que los libros nos suelen dar. Quien aprende ciencia en el libro corre el peligro de volverse escientista (*sic.*), es decir, dogmático de lo sabido; quien, al contrario, recibe lección de maestro sabrá más fácilmente conservarse humanista, porque no se olvidará de la relación entre el producto científico y el hombre que arbitra y crea: y así él tendrá el culto del espíritu creador; no la esterilizante superstición del resultado”.

La convivencia universitaria es tan esencial como la biblioteca. Sin ocio y sin ejercicio de la benevolencia, no hay ciencia verdadera. Ésta no es saber objetivado, sino saber vivido. Sólo entonces la universidad será una institución contemporánea con vigor.

Desigual y generadora de desigualdad es la Universidad en su esencia. ¿Podemos decir entonces que en el mundo postrevolucionario la

Universidad es una institución “contracultural”? Sí. La universidad es generadora de bienes comunes y de ciudadanos y, sin embargo, ella misma hoy y ahora, debería ser contracultural, si no quiere perderse a sí misma.

En el lugar citado dice A. d’Ors, “que no consideramos la universidad como una institución social, que la sociedad organiza para conseguir determinados fines de interés social, como sucede con los múltiples servicios públicos, sino como una realidad, en cierto modo extraña, de la que la sociedad puede, sin embargo, exigir ciertos servicios cuyo interés justifica la ayuda que la misma sociedad presta a la universidad” (p. 29).

Como bien ve el gran universitario que fue d’Ors, lo que la sociedad puede exigir a la universidad no depende de aspectos estrictamente organizables por ella misma, ni se puede medir por resultados estrictamente cuantificables. La Universidad existe plenamente si hay maestros, pero los maestros no son resultado de la organización universitaria, sino que surgen de factores no del todo determinables.

Por esto es más importante de lo que a simple vista parece, la idea del “clima propicio”, del “ambiente de estudio”, “de la convivencia benevolente”. Una universidad que solamente forjase sus esperanzas en torno a los horarios, la cantidad de aulas, el número de libros y otros aspectos cuantitativos de ese tenor, incluida la cantidad de páginas publicadas, habría errado el objetivo, aunque todo eso pueda ser o sea de hecho a veces condición necesaria.

No deja de sorprendernos, a los que trabajamos en la universidad, el baremo que toman los estudiosos de las tablas clasificatorias de universidades: el número de ordenadores por estudiante, el número de profesores por estudiante, el número de mujeres entre el profesorado, el número de libros en la biblioteca, el clima ecológico y cosas del estilo.

Aunque quizás lo peor para la institución no sea la organización exógena a que nos condena la institución estatal con su oficialidad, sino “la esterilizante superstición del resultado” de la que hablaba el filósofo d’Ors (p. 82). Esta superstición ha tenido en la universidad al menos tres consecuencias relevantes:

La primera, la consideración de nuestra institución como un centro de estudios locales o “pegados al terreno” o, también podría decirse, la especialización excesiva en algunos ámbitos del saber, que la sume en un particularismo voluntariamente ignorante.

La segunda, la excesiva profesionalización de la universidad, que tiende a hacer de ella una escuela técnica, cuya capacidad se mide por el número de empleados futuros que fabrica.

La tercera es la medida de todo el saber por el saber “científico”, que ha provocado que los humanistas veamos en nuestros “*curricula normalizados*” el epígrafe “patentes”, el cual nos recuerda, en la medida en que no podemos rellenarlo, que, en una sociedad como la nuestra, somos la rémora económica de la institución. ¿Rémora económica? Sí, pero, con todo, condición, fundamento, alma de la institución. Sin las humanidades, la universidad es un conjunto de “ilustres ignorantes”. Del mismo modo que sin las *élites*, la sociedad es una masa gregaria.

La Universidad tiene en mi perspectiva una función formativa mucho más amplia que la que se deriva de la citada superstición del cálculo de resultados, como he querido mostrar. Una función que he denominado aquí, quizás no sin cierta exageración, “civilizatoria”.

Curiosamente, como se deduce de las últimas palabras, civilización y política –en pequeño– son en cierto sentido conceptos antinómicos, es decir, difieren en su lógica.

Por eso es esencial a la universidad la independencia política, en el sentido que se utiliza hoy esta expresión, a saber, independencia de los partidos; pues, en otro sentido, como acabamos de ver, la universidad sí tiene vocación política.

Como vimos al comienzo, desde su nacimiento procuraba la universidad desligarse de las presiones políticas concretas. La cierta dependencia del Papa en la Edad Media, era muy principalmente un modo de esquivar el dominio político de los señores inmediatos. De hecho, es característica de la historia de la universidad la tensión entre los estudiantes y la política imperante, aunque esta tensión se haya relajado en ocasiones ante las presiones partidistas.

Se puede reconocer en la tensión entre el mundo universitario y la política imperante un aspecto de salud social: la persona de poca edad que no ha entrado en el engranaje socio-económico no tiene en principio una posición social ganada y debería ser más libre a la hora de juzgar los fenómenos sociales, económicos y políticos. En la medida en que la universidad se sectariza se pierde este papel saludable que ella tiene respecto a toda la sociedad y a la política misma.

La vocación de la universidad es, en este sentido, filosófica, atópica o utópica: idealista en el mejor sentido de la palabra. No es política, aunque sí condición de la buena política.

La política es polémica: todos queremos lo mejor para la patria, pero qué sea lo mejor aquí y ahora y cómo llegar a ello, son cuestiones, hasta cierto punto, opinables. Eso sí, apasionantemente opinables. El universitario, no es que se desentienda de la polémica, sino

que, acostumbrado a la “absolutización de lo absoluto” y no de lo relativo, es capaz de mirarla de otra manera y de abrir los ojos de los ciudadanos hacia otras dimensiones de la realidad que clarifican e incluso redefinen la polémica. Es decir, es capaz de iluminar la discusión racional en los conflictos de bienes. De ahí el papel irrenunciable de los estudiosos –ni intelectuales, ni expertos– en la vida política: ayudan a hacer presente la tensión entre lo que debe ser en general, visto desde los principios, y lo que debe ser y es posible aquí y ahora; a distinguir lo absoluto de lo relativo, a la des-dogmatización de las posturas políticas. Sólo cuando la ortodoxia está donde debe estar, nos liberamos de falsos dogmatismos e ideologías.

¿Como es posible liberarse de la manipulación de los ídolos?, se pregunta Álvaro d’Ors en el discurso al que ya he hecho alusión varias veces sobre “Universidad y Sociedad” (1980): “no ciertamente convirtiendo la universidad en un eslabón más de esa cadena de opresión tecnificada, antes bien, mediante la formación de una reserva de personas intelectualmente superiores en el sentido de que sean capaces de resistir al dinamismo de las fuerzas sociales. Personas que sean capaces de actuar con el dominio que por la gracia divina tiene el hombre redimido [...]. Una universidad que, de entrada, se rindiera a las exigencias de la sociedad en que se aloja, difícilmente podría servir bien a esa sociedad” (p. 33).

Se puede hacer contracultura por defecto de cultura o por “exceso” de cultura. Esto segundo es lo que se pide a la universidad. La universidad, como lugar de convivencia, como espacio de benevolencia, como germen de civilización se convierte en un verdadero foco de creación de ideas y de impulso para toda la sociedad, en un verdadero ámbito de humanización. Si la Universidad deja de cumplir esta tarea, se convierte en una institución meramente profesional, técnica, que deja de servir a la sociedad en lo que le es más propio, su capacidad de generar el bien público más esencial: verdaderos humanistas.

Benevolencia, saber, autoexigencia, vocación filosófica, independencia política, acción civilizatoria: así veo yo el ideal ciudadano de la universidad.■

Fecha de recepción del original: 27-01-2006

Fecha de recepción de la versión definitiva: 28-04-2006

## REFERENCIAS

- Aron, R. (1996). *La etapas del pensamiento sociológico* (Vol. 1). Buenos Aires: Fausto.
- Berlin, I. (1992). *El fuste torcido de la humanidad: capítulos de Historia de las ideas*. Barcelona: Península.
- Berlin, I. (1997). *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Madrid: Tecnos.
- Berlin, I. (2000). *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.
- Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza.
- D'Ors, A. (1980). *Nuevos Papeles del Oficio Universitario*. Madrid: Rialp.
- D'Ors, E. (1973). *Grandeza y servidumbre de la inteligencia*. Pamplona: EUNSA.
- Diderot, M. y D'Alembert, M. (1966). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres* (Vol. 2). Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).
- Fichte, J. G. (1956). *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Hamburg: F. Meiner.
- Garve, Ch. (1792). *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftliche Leben* (Vol. 1). Breslau: [s.d.].
- Hegel, G. W. F. (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: [s.d.].
- Möser, J. (1798). *Der Bauerhof als eine Aktie Betrachtet, Sämtliche Werke*. Berlin: Stettin.
- Ortega y Gasset, J. (2003). *La rebelión de las masas*. Madrid: Tecnos.
- Pareto, V. (1917). *Traité de sociologie générale*. Paris: Payot.
- Riedel, M. (1978). Bürger, Staatsbürger, Bürgertum. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (Eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. 1, pp. 672-725). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rousseau, J. J. (2005). *Emilio, o de la educación* (1ª ed., 3ª reimp.). Madrid: Alianza Editorial.
- Seume, J. G. (1803). *Spaziergang nach Syrakus*. Braunschweig, Leipzig: [s.d.].
- Spaemann, R. (1991). *Felicidad y Benevolencia*. Madrid: Rialp.
- Tocqueville, A. (1992). *De la démocratie en Amérique* (Vol. 1). Paris: Gallimard.