

OPINIÓN

Superando los límites de la ciencia ensimismada: el compromiso ético de la universidad con el desarrollo humano

Adela Cortina Orts^{1,2}

I. Los límites de una ciencia ensimismada

Hace 70 años las Naciones Unidas sacaron a la luz aquella Declaración Universal de Derechos Humanos, que pretendía, entre otras cosas, abrir un camino hacia la paz³. Tras las dos Guerras Mundiales el ansia de una paz duradera aconsejaba, no la política de la disuasión (“si quieres la paz, prepara la guerra”), sino la política de la protección de los derechos y el empoderamiento de las personas frente al hambre, la enfermedad, la incultura, las desigualdades injustas, la agresión de los mercados financieros especulativos, las doctrinas excluyentes y los fundamentalismos. Como bien diría más tarde el PNUD en su informe de 1994, la seguridad humana consiste en proteger a las personas y promover su desarrollo, porque la humanidad está más protegida cuanto más desarrollada. Por eso no se construye

¹ Catedrática Emérita de Ética y Filosofía Política. Universidad de Valencia.

² Conferencia Inaugural pronunciada el 12 de diciembre de 2018, en el marco del IV Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo, iniciativa de la Red Española de Estudios del Desarrollo (REEDES), y organizado por la Universidad Loyola Andalucía y su Instituto de Desarrollo, la Fundación ETEA.

³ Este texto se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, actualmente Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEOII/2018/121 de la Generalitat Valenciana.

la paz sólo evitando las guerras, que ya es mucho, sino también empoderando a las personas para que puedan llevar adelante los planes de vida que tengan razones para valorar.

Asimismo después de la II Guerra Mundial el desarrollo de los pueblos pasó a considerarse como el principal objetivo de la política económica nacional y de la estrategia internacional, pero en los primeros tiempos se identificó sobre todo con el crecimiento económico, sin atender a las formas de vida de los pueblos ni a los valores que iba inoculando un modelo de desarrollo que se creía axiológicamente neutral, y que, sin embargo, iba convirtiendo en metas del desarrollo lo que en realidad eran medios, en ocasiones, más que discutibles: el crecimiento económico, la industrialización y la modernización.

Esta convicción de que las investigaciones científicas, ahora aplicadas al desarrollo, son ajenas a los valores éticos, venía en realidad de lejos. Si atendemos a la lectura que hizo Max Weber del proceso de modernización occidental, éste parece consistir en el progreso de la racionalidad mesológica, especializada en adaptar medios a fines, que ya vienen dados por otros conceptos. Es la propia de las ciencias y las técnicas, la propia del burocratismo, que se va extendiendo a la economía y a los distintos sectores del sistema socio-cultural (Weber, 1944). Hasta el punto de que "racionalizar" una situación vendría a significar aplicar los medios más adecuados a los fines que se persiguen, teniendo en cuenta sus posibles consecuencias.

El otro lado de la moneda en el proceso de modernización es el del desencantamiento, la desmagificación (*Entzauberung*), aquel proceso por el que se van oscureciendo las imágenes con contenido que pertrechaban a las sociedades de unos valores últimos. El retroceso de los valores y los fines últimos tuvo por resultado lo que Max Weber consideró un "politeísmo" de los valores últimos, el hecho de que en el mundo de los valores cada quien "tenga su dios", sus preferencias valorativas últimas, y resulte imposible discutir *racionalmente* sobre fines últimos (Weber, 1967, 216; Apel, 1980; Cortina, 1986, 91). Cada persona opta por unos valores o por otros por una suerte de fe; con lo cual el mundo ético y el político descansan en las emociones personales y grupales, la teoría moral propia del mundo ético y político es el emotivismo. Es decir, la teoría según la cual, los juicios morales no son más que expresión de emociones subjetivas e intento de causar en otros la misma emoción, pero no son verdaderas proposiciones, porque no pueden ser verificadas ni falsadas y, por lo tanto, no hay en ellas racionalidad (Ayer, 1971, 124 y ss.; MacIntyre, 1987, 26).

La objetividad de la ciencia exigiría eliminar de ella cualquier tipo de valoración, porque los valores –se dice– introducen en ella subjetivismo. El Principio de la *Wertfreiheit*, de la neutralidad axiológica de la ciencia, se convirtió en un dogma de la racionalidad científico– técnica, que tuvo por resultado el cientificismo de las ciencias y las técnicas, es decir, *la ciencia y la técnica ensimismadas*, y el emotivismo del mundo ético y político.

Un buen ejemplo de lo que venimos diciendo lo adujo un colega de filosofía de la ciencia de una universidad no valenciana. Según él, desde el punto de vista de la única racionalidad posible, la racionalidad medios–fines, los campos de concentración del nacionalsocialismo fueron un ejemplo de racionalidad, porque en ellos se aprovecharon absolutamente todos los recursos, desde la fuerza de trabajo de los prisioneros hasta la piel y otras partes del cuerpo. Es verdad –continuaba– que actos semejantes nos producen repulsión emocionalmente, porque agreden a nuestros sentimientos, pero desde el punto de vista de la única razón existente, la racionalidad medios–fines, no habría nada que objetar.

Evidentemente, estos planteamientos suponían de nuevo el triunfo de la racionalidad instrumental, que ya había sido criticado por la primera generación de la Escuela de Fráncfort. El hecho de que la racionalidad instrumental ocupara todo el espacio de la racionalidad comportaba el eclipse de una posible razón íntegramente humana (Horkheimer, 1969; Cortina, 2008). Ciertamente, la técnica es, en principio, el conjunto de conocimientos estructurados que permite resolver un problema de cualquier índole, y los sistemas de pensamiento tienen que pretender objetividad, pero ¿es cierto que existen la ciencia y la técnica neutrales?

En realidad la comprensión ensimismada de la ciencia y de la técnica desembocó en el burocratismo de los técnicos, y no en el buen hacer de los profesionales, y ello afectó también a los estudios del desarrollo, de modo que lo que eran medios (crecimiento, modernización, industrialización) se convirtieron en metas de esos estudios.

Ocurrió, sin embargo, que con el tiempo el supuesto desarrollo no produjo el progreso esperado en las sociedades presuntamente “en desarrollo” en que se aplicaron las medidas. De ahí que, con antecedentes como Gandhi o Louis Joseph Lebert, el economista norteamericano Denis Goulet a comienzos de los sesenta del siglo pasado pusiera sobre el tapete un desafío urgente: el desarrollo había de ser “redefinido, aclarado y lanzado a la arena del debate moral” (Goulet, 1965, 1999, 2006). Era preciso sacar a la luz los valores éticos que estaban implicados en los procesos de desarrollo y debatirlos abiertamente, porque intentar imponer

estilos de vida productivos siguiendo el modelo del Consenso de Washington, potenciaba inevitablemente valores de productividad económica, eficiencia y competitividad frente a otros valores que marcaban unos estilos de vida frente a otros más deseables. Nació así un nuevo campo del saber, que es interdisciplinar desde sus orígenes –la ética del desarrollo–, empeñado en sacar de su ensimismamiento a los estudios del desarrollo. La ética del desarrollo recibió este nombre en 1987, en un país en desarrollo, en San José de Costa Rica, con la creación de la *International Development Ethics Association (IDEA)*⁴.

En esta nueva forma de interpretar el desarrollo en 1992 el Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD reconoció que el desarrollo se extiende al bienestar humano y al modo de lograrlo, y no sólo se mide por el crecimiento económico y el aumento del PIB. ¿En qué consisten entonces la teoría y la práctica del desarrollo humano, y qué papel juega en ellas la universidad?

2. Un modelo de ética del desarrollo

Como bien decía Aristóteles, ya desde el comienzo de la *Ética a Nicómaco*, la vida humana no consiste fundamentalmente en normas, sino en actividades. Y, como afirma en nuestros días un neoaristotélico como MacIntyre, hay actividades, a las que caracteriza como praxis socializando a Aristóteles, que son actividades sociales cooperativas, en las que colaboran distintos agentes sociales que persiguen un bien interno a ellas, que les presta sentido y legitimidad social. Para alcanzar este bien interno es necesario encarnar los valores propios de esa actividad e incorporar virtudes que se entienden como “excelencias” del carácter (MacIntyre, 1987, 233)⁵.

Por mi parte, en distintos trabajos he asumido esta idea de “práctica” y la he modificado para aplicarla a diversas actividades, como la del desarrollo, las profesionales, y también a la actividad universitaria (Cortina, 1997, cap. V; 2006, 2013, cap. 7; Martínez Navarro, 2000, cap. 1). En esta intervención voy a remitirme a dos tipos de actividades sociales cooperativas, estrechamente entrelazadas entre sí, la actividad de la investigación y práctica del desarrollo humano, y la actividad

⁴ Para el nacimiento de la ética del desarrollo ver CROCKER, 1991, 2008, 2–18; DES GASPER, 2004. Para una elucidación de la noción de desarrollo ver, entre otros, MARTÍNEZ NAVARRO, 2000. Para los puntos de consenso y de discrepancia en el seno de la ética del desarrollo ver CROCKER, 2003, 2008, 35–66.

⁵ Es interesante destacar que la importancia de las virtudes, de los buenos hábitos para la vida humana, ha sido subrayada con especial fuerza por algunos neurocientíficos como Casebeer, 2007.

universitaria. Como veremos, las universidades deben ser agentes del desarrollo humano, “agentes de justicia”, trabajando cooperativamente con otros agentes. Al hilo de la historia han ido cobrando una dimensión social indeclinable, una responsabilidad social universitaria, que les exige implicarse en la investigación y trabajo en el desarrollo humano.

Pero empezando por la actividad de investigación y práctica del desarrollo humano, es preciso recordar que el punto de partida ha de ser *la práctica misma del trabajo por el desarrollo* para ir espigando a partir de ella cuál deben ser el bien que persigue, cuáles los valores y virtudes que ha de encarnar, quiénes son los agentes. El punto de partida de la investigación ha de ser la reflexión sobre la actividad misma, no la pretensión de imponer unos bienes y valores desde la teoría. El método de una ética aplicada, como es el caso de la ética del desarrollo, no puede ser el método deductivo, que consiste en aplicar unos principios éticos con contenido a todas las sociedades desde la reflexión teórica, sin tener en cuenta el contexto del país, sus tradiciones, situación económica y hábitos. El método debe ser el de una hermenéutica crítica (Conill, 2006), que, en este caso, intenta descubrir en la práctica del trabajo por el desarrollo cuáles deben ser los bienes, valores, virtudes y agentes implicados. A través de esa reflexión desde la acción y contando con la ayuda de propuestas como la ética del discurso de Apel y Habermas, complementada en una ética de la razón cordial, y contando también con el enfoque de las capacidades de Sen, podemos ir descubriendo dimensiones como las siguientes (Cortina, 2006, 2007, Cortina y Pereira, 2009).

El *bien interno* del trabajo por el desarrollo no puede consistir en universalizar un modelo de vida buena imponiéndolo a todos los pueblos, porque las opciones de vida buena son personales; de ahí que universalizar el modelo economicista de desarrollo fuera un error y un atropello. Aceptando la distinción ya habitual entre lo bueno y lo justo, el trabajo por el desarrollo no puede consistir en encarnar una idea de lo bueno en las distintas sociedades, sino en poner las bases de justicia, en satisfacer las exigencias de justicia que –por decirlo con Sen– permitan a las personas elegir los planes de vida que tenga razones para valorar. A pesar de la sugerente idea del experto en desarrollo Flavio Comim, de que una ética de la razón cordial propone un modelo de desarrollo ligado a una concepción de lo bueno, lo bien cierto es que esta ética se mantiene en los límites de lo justo para evitar intervenciones autoritarias, por bien intencionadas que sean (Comim, 2018). Son las bases de justicia las que las sociedades están obligadas a establecer.

Sobre cuáles sean esas bases de justicia existe un amplísimo debate desde el siglo pasado: bienes primarios (Rawls), satisfacción de necesidades básicas (Streeten,

Galtung, Gasper), protección de derechos humanos (Pogge), empoderamiento de capacidades básicas (Sen, Nussbaum, Crocker, De Martino), o, por decirlo con Denis Goulet, capacitar a las gentes para que se provean de su sustento, eleven su autoestima, amplíen su libertad y mantengan la esperanza de una vida mejor (Goulet, 1999, cap. 2). En cualquier caso, es preciso evitar dos extremos: maximizar el crecimiento económico sin más, lo cual supone imponer un modelo economicista de vida buena, y fomentar un autoritarismo igualitario que satisfaga las necesidades físicas a expensas de las políticas, lo cual llevaría a desembocar en una tiranía que elimina las libertades (Crocker/Schwenke, 2005). Si es preciso evitar la “economización” de la vida social, también es preciso eludir el “iliberalismo”, que conduce a destruir la democracia (Zakaria, 1997).

Lo bien cierto es que desde que en el año 2000 las Naciones Unidas propusieran los Objetivos del Milenio (ODM), que debían ir implementándose hasta 2015, el bien interno del trabajo por el desarrollo fue orientándose por esos ocho objetivos en sentido amplio. Pero es a partir del 27 de septiembre de 2015, cuando las Naciones Unidas aprobaron la Agenda 2030 por el “Desarrollo Sostenible” que contiene 17 metas, cuando el bien interno se ha ido concretando en esos Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS), que invitan a políticos, empresas y ciudadanos a trabajar en esa dirección.

Y este acontecimiento amplía enormemente el campo de los *agentes sociales* implicados en el trabajo por el desarrollo, porque siguen contándose entre ellos los tradicionales, es decir, diseñadores de políticas públicas, gestores de proyectos, asociaciones donantes, organizaciones cívicas (mal llamadas “ONGs”), economistas, instituciones nacionales e internacionales, estudiosos del desarrollo, éticos del desarrollo, pero el número de agentes se amplía al conjunto de la sociedad, porque para alcanzar los objetivos es necesario el trabajo conjunto del poder político, el económico y el ciudadano. De hecho, la convocatoria de los ODS se refiere también muy especialmente a las empresas, porque sin su concurso es imposible llegar a las metas propuestas. Se convierten entonces en “agentes de justicia”, en palabras de García Marzá (2004, 2009) y han de asumir un horizonte de economía ética, en la línea de Conill (2004). Pero también es cierto que sin la participación de las instituciones cívicas y de la ciudadanía resulta imposible cumplir la tarea encomendada.

Al hilo del tiempo el horizonte de un desarrollo humano sostenible se ha convertido en orientación para el quehacer de la humanidad en su conjunto en un universo globalizado, marcado por la interdependencia entre los distintos sectores (Sachs, 2015). En esta universalización de las tareas de desarrollo, sin embargo, puede

perderse de vista cuáles deben ser los principios éticos que orienten el trabajo por el desarrollo, cuáles las excelencias del carácter que deben cultivar quienes se impliquen en él como tarea profesional, y el hecho de que los afectados por las tareas de desarrollo tienen que ser los protagonistas privilegiados del cambio social.

En cuanto a los *principios* éticos de la investigación y del trabajo serían fundamentalmente tres principios procedimentales, no dotados de un contenido que pueda imponerse. El primero es el principio supremo de la ética moderna: el de no dañar con acciones maleficientes de supuesto desarrollo, que en realidad son de maldesarrollo. Cualquier intervención debe evitar en cualquier caso dañar a los seres humanos que tienen dignidad, y no un simple precio, y destruir la naturaleza, que tiene un valor. El segundo principio consiste, por decirlo con Kant, en convertir a los seres humanos en meta positiva de las acciones de desarrollo y, por decirlo con Sen, en empoderar las capacidades básicas de las personas para que puedan llevar adelante sus planes de vida (Kant, 1946, cap. 2; 1989, 249 y 250; Sen, 2000, 2010). En cuanto al tercer principio, es la ética del discurso de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas la que lo ha sacado a la luz como un presupuesto pragmático de la acción comunicativa, y exige tener en cuenta dialógicamente a los afectados por una norma a la hora de tomar decisiones sobre ella. Atendiendo a las palabras de Apel,

todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión (Apel, 1985, 380)⁶.

Es en este sentido en el que la aportación de la ética del discurso resulta fundamental, porque insiste en el protagonismo que debe reconocerse a los afectados en los procesos de desarrollo, de modo que la tarea se lleve a cabo desde la base, no desde las cumbres burocráticas. No desde un nuevo despotismo ilustrado que decide para el pueblo sin contar con él. Como apunté en otro lugar, tomando como hilo conductor la teoría de los intereses del conocimiento de Apel y Habermas, el trabajo por el desarrollo no se lleva a cabo desde un “saber de dominio” que un sujeto impone a objetos, sino desde un “saber de comprensión”, en el que cooperan dialógicamente los sujetos, sacando a la luz sus aspiraciones, necesidades y preferencias (Cortina, 2006, 13). La investigación en desarrollo no es un saber “objetivo”, sino que debe construirse intersubjetivamente, contando con los afectados, para que pueda convertirse realmente en un saber de emancipación. En este sentido, importa potenciar fundamentalmente la agencia

⁶ Ver también HABERMAS, 1998, 172–184.

y la autonomía de los afectados, de modo que puedan llevar adelante su vida en libertad (Crocker, 2008).

Por otra parte, y en lo que hace a quienes tienen como profesión trabajar en tareas de desarrollo, deben cuidar muy bien de ser auténticos profesionales, y no sólo técnicos. El profesional conoce las metas de la profesión y trata de mejorar su conocimiento de los medios, su competencia técnica, porque desea alcanzarlas, porque le importa el bien de las personas para las que trabaja. Poner en el centro de la preocupación el bien de las personas es la clave del trabajo por el desarrollo, es el núcleo de la vocación, que no es una llamada especial, sino el aprecio por el bien que proporciona una determinada profesión, con la convicción de que sin él la humanidad pierde algo muy valioso, y la conciencia de contar con aptitudes como para poder trabajar en esa dirección.

Desarrollar unas virtudes, unas excelencias del carácter, es entonces necesario, y serían fundamentalmente la competencia en la materia, el sentido de la justicia, la prudencia para tomar decisiones ante alternativas crueles, la creatividad indispensable para encontrar nuevos caminos en situaciones dolorosas, la sensibilidad hacia los contextos concretos de acción, el respeto activo ante culturas distintas de la propia, la capacidad de interpretación y diálogo, y muy especialmente la compasión, la capacidad de padecer con otros en las alegrías y en el sufrimiento, y, en este segundo caso, la disponibilidad a comprometerse con ellos para superarlo (Cortina, 2007) .

Evidentemente, en esta tarea que cuenta con una multiplicidad de agentes, y cada vez más, las instituciones universitarias están implicadas desde el sentido mismo de su propia actividad.

3. Universidad cosmopolita: más allá de la ciencia ensimismada

Para tratar de detectar cuál es el sentido de la actividad universitaria, cuáles son sus bienes internos, conviene, a mi juicio, recurrir como hilo conductor al rótulo que da nombre a la institución: "*universitas*". Las cuestiones de palabras son solemnes cuestiones de cosas, degradar los términos es degradar también lo significado por ellos, y no podemos, en nuestro caso, renunciar a la aspiración a una "*universitas*" bien entendida y asumida.

Como sabemos, en el mundo medieval en que la universidad nace, la *universitas* se refiere a una totalidad de cosas o personas que componen un conjunto; en nuestro

caso, la *universitas magistrorum atque scholarium*, la corporación de maestros y estudiantes (Mondolfo, 1966, 10 y 11). La meta consistiría en formar *profesionales* para atender a las necesidades de la época; en aquel tiempo, juristas, teólogos y médicos. Para llevar a cabo su tarea la corporación, de igual modo que los restantes gremios, cuenta con sus privilegios, en este caso con su peculiar autonomía (Renaut, 1995, 60). ¿Qué podemos aprender de esta *universitas* que nace en los siglos XII y XIII, en ciudades como Salerno, Bolonia, París, Oxford o Salamanca, para incorporarlo a nuestro momento debidamente actualizado?

En primer lugar, que una meta ineludible de la universidad consiste en *formar profesionales*, y –añadiríamos hoy– no sólo técnicos, tanto en Humanidades, en Ciencias Sociales y en “Naturalidades” (por decirlo con Ortega), como también en las ingenierías, en arquitectura o en las diferentes tecnologías. El buen profesional, como hemos comentado, conoce y aprecia los fines, los valores y las excelencias de su actividad profesional. Y con ello se previene frente a la ciencia ensimismada y frente a la tecnologización de la vida, frente al triunfo de la razón instrumental, que, como dijimos, sólo entiende de medios, y nada sabe de fines.

Porque quien nada sabe de fines es incapaz de apreciar el valor de las personas que, por decirlo con la radical afirmación kantiana, tienen dignidad, y no un simple precio. Precisamente porque son fines en sí mismas y no medios para otras cosas, porque valen por sí mismas, y por eso instrumentalizarlas es inmoral, por contrario a la razón. Quien sólo entiende de medios, quien se maneja en los estrechos parámetros de la racionalidad mesológica, somete todas las cosas al cálculo y la medida, al precio de las mercancías y a la insufrible conversión de la calidad en cantidad.

Recordando a Antonio Machado, “todo necio confunde valor y precio”, ignora la diferencia entre el valor y el precio (Machado, 1962). Y no sabe que las profesiones y las actividades sociales todas cobran su sentido y grandeza cuando están al servicio de la dignidad de las personas, y cuando apuestan por cuidar de la naturaleza, como han recordado los movimientos ecologistas, y el Papa Francisco en su encíclica *Laudato sí*.

Sin embargo, en el siglo XXI la universidad debe renunciar al carácter corporativo y gremial de los orígenes, debe entender su autonomía, no como privilegio, sino como responsabilidad. Ciertamente, la forma de gobierno de la universidad, la selección del profesorado y sus responsabilidades, los deberes de los estudiantes y las tareas del personal de administración y servicios han de ajustarse a las metas que convierten a la institución universitaria en un bien común. No sólo en un bien

público, que algunas personas producen y todas se benefician de él, sino también en un bien común, porque es la sociedad en su conjunto quien lo genera y es a esa sociedad a la que tiene que servir. La universidad nace de la sociedad y debe vivir para ella. Por eso los valores de *responsabilidad* y *diálogo* deben formar parte de su ADN.

Una *segunda acepción* del término "*universitas*" es la que cobró en la Universidad Libre de Berlín, en 1809, siguiendo el modelo diseñado por Humboldt. La "*universitas*" es ahora *universitas scientiarum*, totalidad de los saberes, entre los que existe una *unidad*, gracias al papel unificador que desempeña la filosofía. Quien adquiere una formación universitaria se convierte en esa persona bien formada, en ese "gebildeter Mensch", que es lo contrario del "Fachidiot", del especialista unilateral. Como bien dijera Ortega, este especialista no es un sabio, sino un "hombre masa", sin conciencia de historia, sin proyecto de futuro. Misión de la universidad sería entonces –podríamos decir– proporcionar a la sociedad, no sólo conocimientos, sino también sabiduría auténtica para proyectar el presente y el futuro desde la apelación a lo bueno y a lo justo.

Las tareas de la actividad universitaria serían entonces: el entrenamiento en la búsqueda de la verdad (y yo añadiría: de la justicia), generando hábitos de investigación [¿cómo sería posible ser un buen universitario sin la pasión por investigar, por descubrir, por aportar algo nuevo?]; la transmisión del saber a las generaciones más jóvenes, que hoy se amplía a las generaciones de adultos, deseosos de saber justamente cuando la vida les deja el ocio indispensable para hacerlo; y la deliberación abierta y crítica, en la comunidad de los que aspiran a lo verdadero y a lo justo⁷.

Todo ello va generando ese *êthos* universitario, que consiste en la búsqueda desprevenida de la verdad y la justicia en la discusión de una comunidad alérgica al dogmatismo, situada en las antípodas de la indoctrinación y de los sesgos ideológicos cerrados, consciente de que la universidad es plural, como lo es la sociedad, y de que ningún grupo está autorizado para imponer sus propuestas como si fueran las únicas. El pluralismo es, como bien señalaba Rawls, un hecho y a la vez un bien precioso a proteger.

Pero para lograrlo es necesario contar con una *auténtica comunidad* universitaria, que no se deja reducir a las tecnologías de la información ni a los cursos *on line*,

⁷ Son también éstas, con alguna matización, las finalidades que José Ortega y Gasset reconoce en su escrito de 1930 "Misión de la Universidad".

sino que se sirve de ellos para generar una comunicación más fluida, aprovechando el poder de los nuevos medios, en esa comunidad de maestros y discípulos, que ocupan ahora el espacio de las “ciberaulas”.

Y cualquier reforma universitaria pensable debería acabar con la lacra de la burocratización, que está suponiendo un insoportable despilfarro de energía, una malversación del tiempo y de las capacidades que deberían dedicarse a la investigación y la docencia. Si aplicáramos el cálculo coste–beneficio al empleo del tiempo del profesorado en burocracia el resultado sería demoledor para las metas de la universidad. No digamos ya si se hiciera el cálculo del coste de oportunidad.

Sin duda hoy en día sería necesario unir una nueva meta a las que hemos venido señalando, y es la aplicación del conocimiento al entorno productivo, amén de la inserción laboral de sus egresados. En una economía basada en el conocimiento, la innovación es un factor de creación de riqueza que la Universidad debe esforzarse por aportar, buscando para ello la articulación entre el sector público y el privado, la innovación generadora de riqueza económica, pero también capaz de ofrecer soluciones y nuevas ideas en el ámbito social. Las Ciencias Naturales, las Sociales y las Humanidades deben trabajar aquí codo a codo. En este punto la universidad humboldtiana contaba con un bagaje que hoy se ha perdido: la convicción de que late una unidad del saber bajo la diversidad de los conocimientos. La actual fragmentación de los saberes destruye cualquier idea de unidad entre ellos, cuando lo cierto es que la razón humana sigue siendo la misma, aunque ejerza sus funciones a través de diferentes usos.

Y esto sucede justamente cuando se hace más patente que nunca que es imposible responder a los problemas sociales sin contar con la cooperación de saberes diversos. Cualquier cuestión científica, cualquier problema social necesitan la colaboración de científicos y humanistas. La realidad es empecinadamente interdisciplinar, y, sin embargo, las universidades fragmentan sus *campus* y dificultan el trabajo conjunto. Como se ha dicho en alguna ocasión: la realidad tiene problemas y las universidades, departamentos.

A mi juicio, una universidad proactiva debería recuperar hoy en día la unidad del saber a través del trabajo interdisciplinar y también a través del vínculo ético que une a las distintas esferas. Es la reflexión sobre las metas, los valores, los principios, las virtudes y los medios adecuados de cada actividad la que proporciona de nuevo el hilo conductor para mantener la unidad del saber y para resolver los problemas que desbordan las posibilidades de cada ámbito epistemológico, abandonado a su suerte. Sería, pues, conveniente que cada una de las carreras

universitarias contara con una materia dedicada a tomar conciencia en voz alta de la ética de la actividad correspondiente.

Y ya, por ir dando fin a esta intervención, tomaremos de nuevo el rótulo “*universitas*” que hemos utilizado como hilo conductor para reflexionar sobre la ética de la actividad universitaria, y le daremos un nuevo significado, apropiado para el horizonte global en el que vivimos y somos y para la necesaria internacionalización que ese horizonte reclama. Con el vocablo “*universitas*” nos referiríamos ahora a una nueva totalidad, a *la totalidad de la humanidad*, que es el referente ineludible en un mundo globalizado, y al *conjunto del saber* que es preciso integrar desde el vínculo ético que une internamente a sus distintas formas. Un vínculo que se sitúa necesariamente en el nivel postconvencional de la conciencia moral, en aquel que tiene por justo lo que conviene no sólo a un individuo, ni siquiera a un solo grupo o a la mayoría, sino al derecho de la humanidad.

En el siglo XVI hablaba Diego de Ledesma de que las claves de las instituciones jesuíticas debían ser *utilitas, iustitia, humanitas, fides*. Y es ésta una propuesta que se ha convertido en el paradigma Ledesma–Kolvenbach. Desde una ética cívica el siglo XXI debería proponerse una *Universidad Cosmopolita*, que dé el paso desde la estructura burocrática a la organización ágil, puesta al servicio de sus metas, una comunidad de investigación y docencia, dispuesta a la deliberación y reacia al dogmatismo sectario, celosa de una autonomía ejercida con responsabilidad, atenta al modelo productivo de la sociedad, pero que no se limita a ser una expendeduría de títulos para el mercado, porque la cultura tiene por meta empoderar a las personas, vale por sí misma y no sólo para otras cosas. Una universidad capaz de reconstruir la unidad del saber humano y de formar a la vez *profesionales y ciudadanos* con sentido de la justicia y sentido de la compasión, desde lo que me he permitido llamar una razón cordial. Para esta universidad comprometerse en la tarea del desarrollo humano es una obviedad, porque su futuro será social o no será.

“Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino también por el corazón” es el célebre *Pensamiento* de Pascal. Pero lo bien cierto –diría yo– es que conocemos la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón.

A mi juicio, una universidad del siglo XXI se ve instada a formar ciudadanos de su tiempo, de su lugar concreto, y abiertos al mundo. Sensibles a los grandes desafíos, entre los que hoy contarían el sufrimiento inefable de quienes buscan refugio en esta Europa, que ya en el siglo XVIII reconoció el deber que todos los países tienen de ofrecer hospitalidad a los que llegan a sus tierras, el sinsentido de la pobreza extrema, el hambre y la indefensión de los vulnerables, los millones

de muertes prematuras y de enfermedades sin atención. Si la universidad quiere perseguir sus metas en nuestro tiempo, tendrá que educar, pues, ciudadanos compasivos, capaces de asumir la perspectiva de los que sufren, pero sobre todo de comprometerse con ellos (Cortina, 2017, 168).

4. Referencias bibliográficas

APEL, K.-O. (1980) "The common presupposition of Hermeneutics and Ethics", en J. BÄRMAL (ed.), *Perspectives on Metascience*, Göteborg, 31–43.

APEL, K.-O. (1985) *La transformación de la filosofía*, II, Madrid, Taurus.

AYER, A. J. (1971) *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca.

CAMACHO, I. (1993) *Ciencia y Tecnología en el subdesarrollo*, Cartago, Tecnológica de Costa Rica.

CARPINTERO, H. (2014) "Hacia una universidad sostenible y socialmente responsable", en A. Cortina (coord.), *Mediterráneo Económico* 26 (2014), 59–79.

Casebeer, W. D. (2007) "Moral Cognition and Its Neural Constituents", en Glannon, W. (ed.), *Defining Right and Wrong in Brain Science*, Nueva York/Washington, Dana Press, 206–220.

COMIM, F. (2018) "El desarrollo cordial", en GARCÍA MARZÁ, D., LOZANO AGUILAR, J. F., MARTÍNEZ NAVARRO, E. y SIURANA APARISI, J. C., *Ética y filosofía política*, Madrid, Tecnos, 335–345.

CONILL, J. (2004) *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos.

— (2006) *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos.

CORTINA, A. (1986) *Ética mínima*, Madrid, Tecnos.

— (1997) *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza.

— (2006) "Ética del desarrollo: un camino hacia la paz", *Sistema*, nº 192, 3–17.

— (2008) *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*, Madrid, Síntesis.

— (2007) *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel.

- (2013) *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Barcelona, Paidós.
 - (2014) "Four tasks for forward-looking global ethics", *Journal of Global Ethics*, vol. 10, 30–37.
 - (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona.
- CORTINA, A. y PEREIRA, G. (2009) (eds.) *Pobreza y libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, Madrid, Tecnos.
- CROCKER, D. A. (1991) "Toward Development Ethics", *World Development*, vol. 19, nº 5, pp. 457–483.
- (2003) "Globalización y desarrollo humano: aproximaciones éticas", en CONILL, J. y CROCKER A. D., *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 75–98.
 - (2008) *Ethics of Global Development. Agency, Capability, and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press.
- CROCKER, D. A. y SCHWENKE, S. (2005) *The Relevance of Development Ethics for USAID*, USAID.
- GARCÍA MARZÁ, D. (2004) *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Madrid, Trotta.
- (2009) "¿Agentes de justicia? La responsabilidad social de las empresas como factor de desarrollo", en CORTINA, A. y PEREIRA, G., *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de las capacidades de Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 193–209.
- GASPER, D. (2004) *The Ethics of Development*, Edimburgo, Edinburg University Press.
- GOULET, D. (1965) *Ética del desarrollo*, Barcelona, IEPALA/Estela.
- (1999) *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, Madrid, IEPALA.
 - (2006) *Development Ethics at Work. Explorations – 1960–2002*, Nueva York, Routledge.
- HABERMAS, J. (1998) *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.

HORKHEIMER, M. (1969) *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur (ed. original alemana 1967, versión ampliada de *Eclipse of Reason*, 1947).

KANT, I. (1946) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe.

— (1989) *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.

LAÍN ENTRALGO, P. (1968) *El problema de la Universidad*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo.

MACINTYRE, A. (1987) *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.

MACHADO, A. (1962) *Nuevas canciones*, en M. y A. MACHADO, *Obras Completas*, Madrid, Plenitud, 859–933.

MARTÍNEZ NAVARRO, E. (2000) *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Madrid, Trotta.

MONDOLFO, R. (1966) *Universidad: pasado y presente*, Universitaria de Buenos Aires.

NÚÑEZ, C. E. (2013) *Universidad y Ciencia en España*, Madrid, Gadir.

NUSSBAUM, M. (2002) *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder.

ORTEGA Y GASSET, J. (2005) *Misión de la Universidad*, *Obras Completas*, Taurus/Fundación Ortega y Gasset, Madrid, IV, 529–568.

RENAUT, A. (1995) *Les révolutions de l'université*, Calmann-Lévy, París.

SACHS, J. (2015) *La era del desarrollo sostenible*, Deusto.

SEN, A. (2000) *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta.

— (2010) *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus.

WEBER, M. (1944) *Economía y sociedad*, FCE, México.

— (1967) *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

ZAKARIA, F. (1997) "The Rise of Illiberal Democracy", *Foreign Affairs*, noviembre–diciembre.