

## BASES PARA UNA TEORÍA DE LA CULTURA GENERAL UNIVERSITARIA

*Pedro J. Ramírez Acosta*

*“La cultura es más que una ideología. Observando los objetivos declarados de la civilización occidental y su pretensión de realizarlos, podríamos definir la cultura como un proceso de humanización, caracterizado por el esfuerzo colectivo por proteger la vida humana, por apaciguar la lucha por la existencia manteniéndola dentro de límites gobernables, por estabilizar una organización productiva de la sociedad, por desarrollar las facultades intelectuales del hombre, y por reducir y sublimar las agresiones, la violencia y la miseria”.*

*H. Marcuse, Ensayos sobre Política y Cultura, 1970.*

### INTRODUCCIÓN

La cultura, tan antigua como el hombre, ha estado presente en los diversos esfuerzos y manifestaciones del crecimiento y desarrollo de la humanidad. Es, en este sentido, una categoría del ser humano y un medio necesario para vivir y desempeñarse profesionalmente en la sociedad. Es un proceso de humanización en el que deben ser educadas las generaciones jóvenes con el compromiso de construir una sociedad más justa y solidaria.

La universidad moderna actual vuelve sobre el tema y redefine su misión y funciones en relación con la importancia de la cultura como base del nuevo perfil de formación profesional

universitario. En la sociedad global, la cultura general nunca ha sido tan necesaria para comunicarse con calidad humana y efectividad operativa. Es un desafío para la universidad hacer más humana la sociedad en que vivimos, a través de la cultura y, en especial, a través de la vivencia de los más altos valores.

Sin pretender abarcar las diferentes aristas del tema, en el presente ensayo se reflexiona sobre algunas bases de una teoría de la cultura general universitaria, reconociendo que entre educación general y cultura general existe una relación esencial e histórica a tal grado que el Sistema de Educación General (SEG) de la Universidad de Costa Rica, que comprende los Estudios Generales, se organizó académicamente a partir de la cultura, en la década de los setenta, y tiene como propósito fundamental crear y desarrollar en los estudiantes universitarios una amplia cultura general crítica. En consecuencia, este trabajo analiza los siguientes aspectos: Concepto de cultura, hombre y cultura, sociedad y cultura, cultura y lenguaje, y cultura general y universidad, con el objeto de contribuir en la construcción de una teoría de la cultura general universitaria.

### DESARROLLO HISTÓRICO DEL CONCEPTO DE CULTURA

Cultura es una palabra que proviene del latín “colere”, que significa cultivar. Los romanos

la utilizaban para designar tanto el cultivo de las cosas corporales como de las incorporeales o del hombre. Con este segundo sentido se empleó el término "culto" como sinónimo de veneración y honor (veneratio, honor) y el de cuidado de algo (cultus), que se acerca al significado actual de persona culta. Cicerón (106-43 a.C.) en su obra *Disputaciones Tusculanas* hace referencia al término dándole un significado que va a perdurar hasta el presente. Para él la cultura es educación y formación del alma y, en consecuencia, desarrollo de la "humanitas", es decir, desarrollo de las condiciones o capacidades específicas del ser humano. La "humanitas" fue la condición civilizada del imperio romano (Sobrevilla, 1998).

Este significado, que Cicerón le da al término cultura, tiene una larga tradición en el pueblo griego bajo el término de *Paideia*, al que Jaeger (1942) se refiere ampliamente en su obra que lleva el mismo nombre. *Paideia* significó el ideal y el programa cultural de desarrollo humano integral del hombre griego. En este contexto la *Paideia*, como ideal cultural, ponía énfasis en la armonía, el equilibrio de lo natural y lo humano individual, mediante el alcance y práctica de las más altas virtudes, entre ellas la justicia. Por su parte, los romanos organizaron social y políticamente primero la república y después el imperio y así portaron y garantizaron la "humanitas" en su extenso territorio. Tanto la *Paideia* como la *Humanitas*, cada una en su propio escenario histórico social, marcaron la frontera entre la civilización-cultura y la barbarie.

En la Edad Media, debido a la concepción religiosa cristiana, y al sistema político imperante, se pierde el significado clásico humanista de la cultura y en cambio se cultiva como ideal la moderación, la perfección y la santidad, ideales algunas veces disociados o en conflicto con el desarrollo de otras facultades y de las condiciones materiales necesarias para un desarrollo armónico e integral como lo señala Umberto Eco en su obra *El Nombre de la Rosa* (1983). Sin embargo, sobre todo, la Alta Edad Media produjo grandes avances en todos los órdenes de la cultura: el arte gótico, la escolástica, el surgimiento de las escuelas catedrales (siglo XI), el surgimiento de las universidades (s. XII), el

renacimiento del derecho romano con el redescubrimiento de la obra de Justiniano (*Corpus iuris civilis*), y el redescubrimiento de las obras científicas de Aristóteles, lo cual dio paso a un mayor estudio de la naturaleza, al uso de las matemáticas en los estudios astronómicos, y a diversos logros tecnológicos (Spielvogel, 1998).

Es en el Renacimiento con Juan Luis Vives (1492-1540), en su obra *Sobre las enseñanzas*, cuando de nuevo se retoma el sentido clásico de cultura con el significado de "cuidado del alma y formación del alma", y también con Francisco Bacon (1561-1626), en su obra *The Advancement of Learning* en la que utiliza la expresión "culture of the mind". En ambos autores está presente el interés por asociar la formación y el desarrollo humano del hombre con su felicidad. Como consecuencia de esta renovación del enfoque cultural se logró una nueva concepción del universo, se desarrollaron las artes y las ciencias en forma integrada, se fortalecieron y mejoraron la vida urbana y social, y también se desarrolló el género literario de la utopía, como expresión más elevada del "deber ser social ético político".

Sobre la base de estos avances, en la Edad Moderna se va a dar un mayor despliegue al concepto de cultura, primero, con el desarrollo de las ciencias naturales, como consecuencia de la crítica a la física de Aristóteles y la consolidación progresiva del método científico. En este período sobresalen Galileo (1564-1642), fundador de la física moderna, y Newton (1642-1727), famoso por su obra principal *Philosophiae naturalis principia mathematica* de 1687, en la que expone la ley de la gravitación universal. Siguiendo este proceso de desarrollo del conocimiento con impacto en la cultura general son importantes también los aportes de Pufendorf (1632-1694) en el campo del derecho. En su obra *Del Derecho Natural y de las Gentes* utiliza el término "cultura vitae" como una extensión fundamental del ya empleado anteriormente "cultura animae". El significado de este término está relacionado al ser social del hombre y a toda la actividad que se desprende de la vida social como conocimientos, organización e instalaciones. Al estado natural y de barbarie opone Pufendorf la cultura de la vida.

Con la Ilustración se alcanza un concepto más completo de cultura tanto en su aspecto subjetivo como objetivo. Para Voltaire, Montesquieu, y Turgot cultura no significa sólo formación del espíritu humano, sino también, en sentido objetivo, significa también todas las creaciones y realizaciones del hombre, en tanto expresiones y productos del espíritu cultivado. En esta línea de análisis es conveniente hacer mención de las obras de Voltaire: *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* (1756), de Hegel: *La fenomenología del Espíritu* (1807) y *Filosofía de la Historia* (1830), y de Herder: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1791).

En la obra de Herder (1744-1803) se encuentra una síntesis de la tradición moderna que ha descubierto el valor de la conciencia del sujeto, el poder ilimitado de la razón, y la capacidad de objetivar este poder transformando en progreso sucesivo las condiciones naturales y sociales del hombre. Herder consideraba que la cultura hacía renacer en el hombre físico un segundo hombre espiritual, y en sentido objetivo se refería a las consecuciones permanentes y a la tradición de las mismas en un pueblo, y de ahí a toda la humanidad. La cultura, por tanto, consistía en la realización de la humanidad. Esta visión optimista de la evolución de la cultura no fue compartido en su tiempo por Rousseau, quien en su obra: *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) plantea la tesis de que el desarrollo de las ciencias y de las artes no ha contribuido a la humanización del hombre y de la sociedad. Tomando la distancia que corresponde, sobre todo, desde el punto de vista ideológico, esta crítica rousseauiana es retomada por Adorno y Horkheimer en su obra *Dialéctica de la Ilustración* (1944) y también por otros representantes de la Escuela de Ciencias Sociales de Frankfurt, en el presente siglo.

Con Herder, sin embargo, la reflexión sobre la cultura da un avance hacia lo que posteriormente se va a llamar historia de la cultura, cuyo fundador es el famoso historiador Jacob Burckhardt (1818-1897). Este autor en su obra *Consideraciones de la historia del mundo* (1905) concibe la cultura como la historia del mundo en sus estados de vida, diferente a la historia del

curso de los acontecimientos en su interconexión. Consideraba también a la cultura como una de las tres potencias que intervienen en el desarrollo de la historia y superior en valor a las otras dos: la religión y el estado. Después de Burckhardt el concepto de cultura se extendió a otras disciplinas, lo que va a especializar y diversificar su tratamiento y análisis (Sobrevilla, 1998).

Producto de estos diferentes acercamientos, el concepto de cultura adquirió una multiplicidad de significados. Entre estos señalamos algunos, cuyo contenido y manejo dependerá de los enfoques ideológicos y de las disciplinas: cultura en su significado etimológico, cultura subjetiva y cultura objetiva, cultura culta y académica versus cultura popular, cultura de élites y cultura de masas, y subcultura y contracultura. Algunos de estos significados son retomados en el análisis siguiente de los principales enfoques y características de la cultura.

## HOMBRE Y CULTURA: ENFOQUE FILOSÓFICO-ANTROPOLÓGICO

Lo expuesto arriba conduce a confirmar la definición que Tylor daba de cultura en su obra *Primitive Culture* (1871), en la que concebía a la cultura como complejo total, que acompaña al hombre desde sus orígenes. No hay, entonces, cultura sin hombre de modo que cada individuo nace, vive y se desarrolla en un marco cultural, que lo adapta, lo condiciona o lo ayuda a liberarse humana y socialmente.

La cultura es constitutiva del hombre y sólo existe derivada de la existencia social y comunicativa del hombre. Al comportamiento individual se asocia o está presente la herencia social transmitida en pautas, prácticas y creencias. Existen en la naturaleza especies que desarrollan comportamientos semejantes a los del hombre, pero como señalaba Marx, en *El Capital*, en la especie humana se da una ruptura que marca la diferencia fundamental: "Una araña efectúa operaciones que se asemejan a las de un tejedor y una abeja avergüenza a muchos arquitectos por la construcción de su colmena. Pero lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja

es que el arquitecto erige la estructura en su imaginación antes de construirla en la realidad" (Marx, 1979: 130).

Emerge de este pensamiento marxista una nueva visión del hombre, distinto y superior a las demás especies de la naturaleza. "Erigir la estructura en su imaginación" significa tener la capacidad de recrear en su interior el ambiente, su casa vital, para luego plasmarla en la realidad. Esta nueva visión moderna antropocéntrica tiene sus raíces en el Renacimiento, como señalamos arriba, y cuya conciencia socio-histórica irá en aumento a través de distintas corrientes como la Ilustración, el Positivismo, el Existencialismo, y el postmodernismo, hasta desembocar en una conciencia dramática y frustrante de la existencia expresada en obras como *Sereis como dioses, El miedo a la libertad* de Fromm, *El ser y la nada* de Sartre o *La transparencia del mal* de Derrida.

Movido por la complejidad del ser humano ha sido natural preguntarse: ¿Qué es el hombre y cómo es su naturaleza? En respuesta a estas fundamentales preguntas se han desarrollado dos básicos enfoques: uno, filosófico con larga tradición en la cultura occidental antigua, media y renacentista, y otro, antropológico cultural. Así, en la Edad Moderna distintos filósofos y científicos también se han abocado a responder a esas preguntas. Rousseau en *Origen de la desigualdad entre los hombres*, Kant en *Crítica de la Razón Práctica*, Hume en su obra *Tratado de la naturaleza humana*, Carlos Darwin en *Origen de las especies*, Federico Engels en *Origen de la Familia*, Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, etc.. A estos esfuerzos por interpretar y comprender la naturaleza del hombre se debe sumar y reconocer el aporte del enfoque de la antropología cultural, cuyo acercamiento a la naturaleza del hombre lo hace desde la realidad cultural, enfatizando en la evolución, la diferencias y conexiones entre las culturas. La antropología cultural representa, entonces, una nueva vía de acceso empírico al problema del hombre (Pérez, 1995).

Este nuevo enfoque disciplinario, vinculado a corrientes, procesos y dinámicas del desarrollo social, ofrece bases para una educación informativa, pero, posteriormente la misma dinámica

cultural y social demandará una nueva educación general orientada hacia una formación más integral (paideia) y crítica. A continuación trataremos de reseñar los aspectos más relevantes de las principales corrientes antropológicas.

### El evolucionismo cultural

Esta corriente, que surge y se desarrolla fundamentalmente en el siglo XIX, pone su mayor interés en la historia y en la evolución de la cultura, para de esta manera llegar a comprender los cambios culturales y la situación presente. A este respecto Tylor señala en su obra *Primitive Culture*:

*"Aquellos que deseen comprender sus propias vidas deberían conocer las etapas mediante las que sus opiniones y sus costumbres se convierten en lo que son (...). Pretender mirar a la vida moderna de frente y llegar a comprenderla simplemente por introspección, es una filosofía cuyas debilidades pueden ser probadas fácilmente (...). Es siempre peligroso separar una costumbre de sus lazos con acontecimientos pasados, tratarla como un dato aislado y descartarla simplemente mediante una explicación que resulte plausible"* (1958: 19).

Tylor es un evolucionista historicista. Para él los hechos no se entienden aislados y desvinculados del pasado. Según Harris (1968) tanto Tylor, como Morgan y Spencer, utilizan el método comparativo para lograr una interpretación de las secuencias de los cambios culturales desde los cazadores del Paleolítico hasta la civilización industrial. El método utilizado por ellos correlaciona los artefactos descubiertos con los niveles de desarrollo social, políticos y religioso. Deduce el estado de las culturas del pasado a partir de las culturas actuales. Pero también invirtió dicho método interpretando aspectos actuales de la cultura como supervivencias del pasado (Kahn, 1975).

Algunos críticos de esta corriente hacen notar la relación entre autores como Morgan, Tylor, Bachofen, y Frazer, entre otros, y la expansión colonial de esta época. Sus tesis están

marcadas por la secuencia: salvajismo-barbarie-civilización, haciendo explícita su inclinación en reducir a los otros a la condición de "primitivos", necesitados de la acción civilizadora de Occidente, que posee una cultura superior. Otros, en cambio, plantean una crítica no ideológica, sino metodológica. Malinowski y Lowie negaron la posibilidad de las supervivencias de estados culturales y, además, advirtieron que las culturas complejas o incluso las más simples tienen una larga historia y que responden a necesidades particulares (Pérez, 1995).

En la última década los neoevolucionistas, como White, tratan de asimilar los avances de las ciencias sociales, sobre todo en el campo epistemológico, y reaccionan frente a los excesos de un relativismo cultural, que introduce una cierta parálisis en este campo de las ciencias. Los neoevolucionistas afirman un abordaje científico de las sociedades actuales dejando atrás el prejuicio de la existencia de "sociedades primitivas".

Es significativo señalar, dentro del desarrollo de la ciencia antropológica en busca de una metodología más científica, el aporte de Boas, fundador de la antropología en EUA, e impulsor de un movimiento nuevo llamado "particularismo histórico". Su aporte se puede evidenciar en tres aspectos principales: a. Importancia del conocimiento histórico de los fenómenos, b. Utilización del método inductivo y empírico, y c. La consecuente posibilidad de formular leyes culturales de los fenómenos que estudia. Cabe mencionar también el interés de Boas por estudiar y explicar el fenómeno mental, el pensamiento y las ideas, como objeto de atención principal de la antropología (Boas, 1930).

En 1930, en su ensayo "Anthropology" Boas expresaba su preocupación por el papel cultural del individuo dentro de una comunidad y definía la cultura así: "La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres" (Boas, 1930: 74).

Benedict, en 1943, recordando la labor de Boas, pone énfasis en la preocupación de este

antropólogo en el estudio profundo del individuo y las restricciones a que está sometido, o lo que Benedict llama los mundos subjetivos del hombre. Sin embargo, los críticos advierten sobre las debilidades metodológicas, lo que han calificado como "particularismo histórico", por cuanto su método se centra en un estudio de actitudes individuales y en una posición limitada y relativa respecto a la formación de leyes sociales. Esta posición obedece a su concepción de las instituciones sociales como fuerzas externas relativas al individuo por su ambiente físico y social. (Kahn, 1975).

Por su parte, Kroeber, uno de los más influyentes antropólogos norteamericanos, critica al reduccionismo psíquico de Boas, desde su concepto de lo superorgánico. Para él la cultura es algo externo a las esferas de lo inorgánico, lo orgánico y lo psíquico y puede explicarse solamente en función de ella misma. La cultura es estructurada porque se apoya en lo superorgánico, ¿Qué es lo superorgánico? Es un concepto difuso en Kroeber, pero en general significa que la estructura de los fenómenos culturales no se localiza en la "mente del arquitecto" (cita de Marx) sino en lo que él llama "superorgánico", como sinónimo de pautas; sin embargo, estas son diferentes a las pautas de la personalidad de Boas. Para designar este concepto también utilizó el de configuración y estilo. Define las pautas, como aquellos ordenamientos o sistemas de relaciones internas que prestan coherencias a una cultura y que la previenen de caer en una simple acumulación de partes casuales. (Kroeber, 1948).

### **Funcionalismo y estructuralismo en la cultura**

Con Malinowski, los estudios antropológicos desembocan en el funcionalismo, un nuevo enfoque que define a la cultura como un todo funcionalmente integrado. Es la segunda gran etapa de la antropología cultural y corresponde al período de la consolidación del colonialismo en el mundo. En consecuencia, los rasgos de una cultura son respuesta a diferentes necesidades y así las instituciones de un sistema sociocultural

forman parte de un todo funcionalmente integrado. Para Malinowski, el hombre varía en dos sentidos, en forma física y en su herencia social y cultural. A continuación examinemos su definición de cultura:

Pero el hombre también varía en un aspecto completamente distinto. Un niño negro de pura raza, transportado a Francia y criado allí, diferirá profundamente de lo que hubiera sido de educarse en la jungla de su tierra natal. Hubiera recibido una herencia social distinta: una lengua distinta, distintos hábitos, ideas y creencias; hubiera sido incorporado a una organización social y un marco cultural distinto... Esta herencia social es el concepto clave... La palabra cultura se utiliza a veces como sinónimo de civilización, pero es mejor utilizar los términos distinguiéndolos, reservando civilización para un aspecto especial de las culturas más avanzadas (Malinowski, 1975: 85).

En Malinowski es clave para estudiar la cultura el concepto de herencia social, cuyo contenido permite superar el concepto abstracto de lo "superorgánico" de Kroeber y vincularla a la organización social, entendida esta no como algo meramente externo, sino como unidad concentrada de comportamientos, reglas sociales, hábitos, valores, etc. El desarrollo de este enfoque dio paso al estructuralismo cuyo máximo representante y creador es Claude Lévi-Straus. Su trabajo, dentro de la Antropología francesa, es una continuación de prestigiosos antecesores como Durkheim, Mauss y Lévy-Bruhl.

¿En qué consiste el aporte de Claude Lévi-Straus? En primer lugar critica el enfoque empirista inductivista de los antropólogos culturales. Señala que los "hechos" no se obtienen mediante la observación directa y subraya que un hecho histórico no es algo simple, no es solamente algo pasado, sino que además encierra o recubre una multitud de movimientos psíquicos e individuales. El hecho histórico es una reconstrucción abstracta hecha por el historiador. A lo señalado debe agregarse las preconcepciones e intereses ideológicos de parte del historiador antropólogo.

La teoría de Lévi-Straus, por tanto, trata de vincular los sistemas sociales y los sistemas

de ideas en un nivel más profundo, es decir, a un nivel estructural. Esta conectividad profunda en un grupo social es lo que permite que un mito cultural esté relacionado con aspectos y comportamientos económicos, o las estructuras lingüísticas estén vinculadas a las de parentesco (Lévi-Straus, 1983). No es casual que el desarrollo de esta corriente se da en un momento de crisis del mundo colonial y en un contexto en que los pueblos llamados primitivos, transformados en sociedades colonizadas están políticamente en procesos de emancipación, pero culturalmente sufren procesos de aculturación, que los lleva a la desaparición. Sobre estos fenómenos culturales, cuál es el aporte de la Sociología?

### **Sociedad y cultura en el proceso de desarrollo de la personalidad**

Jean Piaget, al inicio de su obra *Estudios Sociológicos* (1983) señala la importancia del análisis social para los estudios de muchas otras ciencias, ya que el conocimiento humano es esencialmente colectivo y la vida social constituye uno de los factores fundamentales de la formación de la cultura y de las ciencias.

Históricamente, esta preocupación ha acompañado al hombre en mayor o menor grado según el nivel de reflexión y organización social y económica alcanzados. Pero es con Comte y Durkheim con quienes la sociología moderna alcanza sistematizarse como ciencia que estudia el comportamiento social (Lugan, 1995). Para este autor existe una reciprocidad de perspectivas entre la sociología y la cultura, perspectivas que se integran en el proceso de socialización y desarrollo de la personalidad de los individuos.

Chinoy señala que la sociología lleva a cabo el estudio de la conducta de los seres humanos siguiendo pautas regulares y recurrentes en razón de que los seres humanos son animales sociales y no criaturas aisladas. Las pautas y el carácter social de los seres humanos son el objeto de estudio de la sociología y el aspecto por el cual se diferencia de la Psicología, de la economía o de la ciencia política (Chinoy, 1971: 25-26). Hace más de dos mil años Aristóteles en su obra **La Política**, planteó como un hecho irrefutable la

naturaleza social del ser humano: " el hombre es un animal político". Para Aristóteles naturaleza social o política significaba una condición indispensable para el desarrollo plenamente humano. De ninguna manera esta naturaleza como condición es una garantía, sino solamente una posibilidad. Sin embargo, alcanzar esa capacidad como posibilidad en el desarrollo biológico - psíquico en la especie marcó la diferencia entre especie humana y las demás especies del planeta.

La socialización es un proceso que implica aprendizaje y cultura. El comportamiento humano no es el resultado directo de instintos o tendencias naturales, sino, por el contrario, resultado de aprendizaje y experiencias. Al respecto Chinoy señala:

*El ser humano parece poseer poca o ninguna destreza y ningún conocimiento instintivo que le permitan sobrevivir por sí solo o en grupo ... Pero en razón de su mayor capacidad cerebral y de la posesión del lenguaje, el hombre posee mayor flexibilidad de acción que otros animales, puede controlar más el mundo que le rodea, adquirir una variedad de conocimientos mucho mayor y transmitir en forma más efectiva lo que ha aprendido. El hombre es el único animal que posee cultura (1971: 27).*

En consecuencia, la socialización es un proceso asociado a la cultura, es decir, asociado a la interiorización de pautas culturales, conocimientos, valores, símbolos. Dicho proceso abarca el pensamiento, el sentimiento y la acción de los individuos. Inicia con el nacimiento, se prolonga durante toda la existencia y termina con la muerte, y es la infancia la etapa más decisiva del proceso, pero en la sociedad moderna y letrada esta etapa se extiende al período de la juventud. También existen circunstancias como la entrada al mercado laboral, el matrimonio, la inmigración a un nuevo país, el envejecimiento, e incluso la muerte, que demanda intensos períodos de adaptación, según los cambios y nuevos códigos sociales del medio social (Rocher, 1977: 134 - 135).

Este proceso conlleva al desarrollo de la personalidad, la que se ve afectada en su estructura. En la medida en que avanza el proceso, en

esa misma medida deja de advertirse el peso del control social, de los imperativos y exigencias que impone el medio social. En este sentido, la norma social no solo deja de ser algo externo al sujeto, sino que ya opera desde la estructura del alma. De este proceso resulta la adaptación de la persona al entorno social, se desarrolla un sentido de pertenencia a una familia, a una institución, a la nación, a la religión, etc. y se llega a compartir metas, ideales comunes que integran y hacen avanzar al grupo humano hacia niveles de superación más elevados.

La socialización como proceso de adaptación a determinados modelos o moldes socioculturales tiene una carga ideológica relacionada con intereses de clase y con el poder, de tal manera que no se pueden estudiar estos procesos y aceptar dichos mecanismos de socialización y de motivación abstraídos de sus reales objetivos, donde impera el egoísmo, la violencia, la explotación y la crueldad. Por eso, es legítimo preguntarse en este proceso de socialización qué papel juega la escuela, el colegio, la universidad. ¿Contribuyen a la liberación del hombre o son parte del engranaje de explotación? La respuesta a estos graves problemas que genera la socialización está engarzada al análisis de los temas que se estudiarán en los siguientes apartados de este trabajo.

## **CULTURA Y LENGUAJE EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CONCIENCIA SOCIAL**

Karl Bühler comienza su teoría del lenguaje señalando que este es tan antiguo como el hombre, y la teoría del lenguaje es tan antigua como las demás ramas de la ciencia occidental. Cita entre los principales estudiosos del lenguaje a von Humboldt, Cassirer, Gomperz, Paul, de Saussure y Husserl. Nos advierte sobre la complejidad del fenómeno lingüístico en tanto está relacionado con el desarrollo sociocultural de los pueblos. En esta evolución deja, por tanto, de considerarse el fenómeno lingüístico como un fenómeno simple, aislado y regulado por leyes generales apriorísticas que determinan las formas posibles de significación (Bühler, 1979).

¿Qué es y cómo surge, entonces, el lenguaje?. El lenguaje es un sistema de sonidos y símbolos. (Gleason, 1961). El lingüista, para efecto de estudiar una lengua, analiza las morfemas, que son unidades mínimas de significado y también se ocupa de lo semántico que se refiere al contenido de las palabras. Pero también el lenguaje es “logos”, razón, poder, conciencia y comunicación. Poseer la palabra en diferentes tradiciones culturales significó tener el poder de hacer, de crear y de controlar. Bajo todos estos diferentes aspectos del lenguaje observamos que existe una gran vinculación con la cultura.

El lenguaje, para Bajtin, es una práctica social, y en relación con esta práctica el material semiótico toma forma apoyado en su necesaria vinculación con la ideología, la sociedad y la cultura. ¿Cómo se alcanza la palabra o el sistema organizado de signos en la conciencia? Diferente a la concepción idealista (origen griego) que concibe el lenguaje como una capacidad innata, expresión del pensamiento, y a la conciencia como un receptáculo cerrado sobre sí mismo, donde operan los procesos psíquicos haciendo consciente el conocimiento con pleno aislamiento del mundo exterior, Bajtin, apoyado en la dialéctica marxista, nos propone una nueva visión del lenguaje a partir del concepto de conciencia social. Es su relación con la sociedad lo que la hace cambiar y estar sujeta a los cambios de la historia. La inversión del idealismo llega al extremo en este nuevo enfoque: la conciencia no es nada sin el soporte de una realidad objetiva (Silvestri y Black, 1993).

¿Cómo se construye la conciencia? Por dos vías: asimilando signos de la realidad objetiva y construyendo nuevos signos. En consecuencia, el lenguaje es la conciencia práctica que nace de la necesidad de la relación y del intercambio entre los seres humanos. Es una práctica social. Afirma Vygotski (1986) que, al interiorizarse los signos, estos se convierten en instrumentos subjetivos al servicio del autoconocimiento y del comportamiento del sujeto en relación con el medio que lo rodea. ¿Cuál es el fundamento biológico y psíquico de esta interiorización?.

Ante este problema, los antropólogos culturales han recurrido a la explicación de la

estructura del alma o de lo superorgánico como la base de estas elevadas operaciones; en cambio Vygotski, desde la psicolingüística, nos habla de tres funciones psíquicas individuales básicas que regulan el lenguaje y la comunicación social. La primera función es de carácter elemental o inferior y se deriva del bagaje hereditario de la especie, de la maduración biológica y la experiencia individual del niño. En esta etapa la conducta del bebé es regulada desde afuera de modo que actúa orientado directamente por los estímulos que le proporciona la familia y el medio. En esta etapa no hay conciencia todavía. La segunda función se denomina superior rudimentaria, que corresponde a la fase en la que se inicia la mediación semiótica y la regulación de la conducta, la que comienza a desarrollarse por la acción interpersonal. Alcanzado este nivel, el lenguaje como sistema de signos comienza a modelar y orientar la conducta. También en esta etapa comienza a configurarse la conciencia y a interiorizarse la cultura. La tercera función psíquica corresponde a actividades superiores avanzadas. Es la etapa de madurez y de interiorización del habla. La regulación de la conducta frente al medio se vuelve intrapersonal. El lenguaje permite al niño reorganizar su pensamiento y su comportamiento: Puede planear, prever y resolver “mentalmente” sus problemas. (Vygotski, 1986).

La interiorización de los signos del lenguaje responde a un proceso evolutivo complejo, que incluye la etapa de monólogo (entre 2 y 7 años), o lo que Piaget llama la etapa del habla egocéntrica. En esta fase el niño reproduce pautas del sistema social, en el sentido en que dialoga consigo mismo de la misma forma que dialoga con los demás. Entonces, se afirma, según Vygotski, la dialogicidad del lenguaje y su carácter de instrumento de comunicación. En la medida que evoluciona y maduran las funciones psíquicas, el monólogo disminuye y la comunicación interpersonal se hace más completa, desde un mundo social cultural ahora integrado en la conciencia del niño. Por consiguiente, el lenguaje, como proceso evolutivo y como capacidad de interiorización y comunicación, es emancipatorio.

Pero además, el signo como lenguaje vehiculiza una ideología acerca de una realidad



natural y social designada, surge de una realidad objetiva, y semióticamente lleva el sello de la intercomunicación social. Así las estructuras sociales y culturales, como la familia, la escuela, el colegio, los medios de comunicación social (la radio, la tv, internet), el trabajo, la universidad, etc, desarrollan y amplían el lenguaje, pero también transmiten valores y antivalores, modelos de funcionamiento social, modelos de comportamiento basado en la división de clase, pasiones humanas colectivas, y visiones de mundo que responden a intereses determinados. En relación con el importante papel que juegan las instituciones como generadoras de cultura, examinemos a continuación qué misión le corresponde a la universidad.

### **CULTURA GENERAL Y UNIVERSIDAD EN EL PROCESO LIBERADOR DE LA CONCIENCIA**

Hemos visto que la cultura como lenguaje es emancipación. Es el proceso mediante el cual el hombre alcanza la más alta dignidad entre las especies: se va liberando, en el tiempo, del mundo incomunicado de las demás especies y alcanza una conciencia simbólica y comportamiento social. Visto así el problema, la cultura posee en su ser y en su hacer una función originalmente liberadora, pero que se carga de ataduras en el desarrollo de la sociedad, que pueden conducirla a procesos de deshumanización (Freire, 1996). La universidad como promotora de todas las ciencias de la naturaleza y del hombre recoge y asume este impulso liberador de la cultura, aunque la liberación siga siendo un proyecto inconcluso, y en algunos momentos de la historia, un engaño y un fracaso, momentos que reafirman aquella frase de Adorno y Horkheimer: "La tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura" (1969: 15).

¿En qué consiste la desventura o el fracaso? Responde Horkheimer que "...los hombres pagan el acrecentamiento de su poder (aquí no significa dominio cognoscitivo) con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan" (1969: 16). De este modo el conocimiento especializado se vuelve

o tiene el peligro de convertirse en ignorancia y barbarie respecto a otras áreas de la realidad individual y social. Este peligro se ha objetivado de diversas formas: mitos, dogmas, ghettos, colonialismos, guerras, persecuciones, racismos, ideologías deshumanizantes de izquierda y de derecha.

Frente a estas situaciones de barbarie y de crisis de la cultura, Jaspers, en su discurso de reapertura de la carrera de medicina en la Universidad de Heidelberg, al recordar la tragedia humana y cultural del pueblo alemán con la experiencia del nazismo y de la II guerra mundial, señalaba que la reconstrucción del espíritu, de la cultura y la moral solo podía realizarse afianzados en dos pilares: la veracidad y el respeto al hombre, o lo que es lo mismo ciencia y humanismo (1953).

Por otra parte, ¿qué significa ciencia para Jaspers? Tener ciencia de algo o ser científico es tener saber de lo que se sabe y de lo que no sabe; es por tanto, saber los fundamentos de algo, pero esto significa también tener conciencia de los límites del saber en cada caso. En cambio, el no científico es el que posee apenas opiniones ya hechas con la creencia de poseer un saber total. El espíritu anticientífico desarrolla una seudociencia y actitudes de prepotencia, conducentes a decisiones erróneas y dañinas.

Esta visión de la científicidad se complementa con su concepción de humanismo, que implica respeto al hombre. El hombre es infinitud. De ahí surge su inagotabilidad y la incapacidad de cualquier ciencia para abarcarlo. Por eso, en lugar de apropiarse cada ciencia del conocimiento del hombre, deben conocer sus fronteras y complementarse interdisciplinariamente. En la medida en que estas se separan, surge la fantasía, el embuste y el fanatismo. ¿Cómo, entonces, lograr su acercamiento y unidad?

La unidad de la Universidad en el Medioevo surgió como un todo y, bajo la concepción de mundo de esa época, comprendía cuatro facultades fundamentales que se encargaban de la formación integral del hombre: la facultad de teología, que se ocupaba de la salud del alma; la facultad de derecho (ambos derechos: civil y canónico), para estudiar el ordenamiento de la sociedad; la facultad de medicina, que se

encargaba de la salud del cuerpo, y la facultad de filosofía, que sostenía a las anteriores y abarcaba todas las ciencias fundamentales. Para Jaspers, la causa de la crisis y del malestar en la sociedad está en la dispersión de la cultura y sólo puede ser superada a través de la renovación de la Universidad basada en la unidad (Jaspers, 1953).

“La universidad es espíritu y el espíritu es vida”. Así comienza otra famosa conferencia de Jasper, en 1946, para los profesores de Heidelberg. ¿Qué enseñanzas se derivan de este pensamiento? Lo esencial de la misión de la universidad es dar vida a la sociedad a la cual pertenece. Para probar este aserto, Jaspers comienza por señalar dos realidades, una que es inevitable y que consiste en el hecho de que la universidad moderna sea un agregado de escuelas especiales; la otra, imprescindible para que la universidad alcance su razón de ser, que consiste en unir el conocimiento especial o particular a la totalidad del conocer. Sin esta totalidad no se puede dar una auténtica transformación vital y moral de las personas. El conocimiento científico se hace sabiduría y solo desde esta sabiduría, la totalidad del conocer es un impulso hacia adelante, es creación, es cultura general, es el “viviente espíritu”, que humaniza al hombre y a la sociedad (Jaspers, 1953).

¿Cómo alcanzar prácticamente esta cultura general que es unidad universitaria o el “espíritu viviente” de la universidad? Para esta meta Jaspers propone la comunidad de las ciencias fundamentales, comunidad que no consiste “en un simple asomarse en el huerto del vecino”, como mera curiosidad, sino estableciendo un acercamiento serio y sistemático hacia las otras ciencias de modo que se construya el edificio del verdadero conocimiento universitario o cultura general. En segundo lugar, este acercamiento y cultivo de los propósitos y contenidos de las ciencias fundamentales deben estar unidos y organizados, según Jaspers, desde la facultad de filosofía, facultad que por su propia naturaleza desarrolla la totalidad y la integralidad del cosmos de las ciencias (Jaspers, 1953).

En este sentido, la universidad, como “espíritu viviente”, se orienta hacia el todo, es por tanto el fundamento de la profundidad como de la amplitud, y libera el alma de la dependencia

a lo útil y efímero. Pero la universidad, siendo totalidad, no se basta a sí misma. Es una creación social e histórica. Se debe a un pueblo y a la humanidad. Se desarrolla a partir de la lengua y se nutre de las experiencias individuales y colectivas. La universidad en la medida en que se identifica con su noble misión es la conciencia lúcida de la nación.

Ortega y Gasset en su obra *Misión de la universidad*, define la educación superior como una tarea centrada en dos grandes áreas: a) la enseñanza de las profesiones académicas, y b) la investigación científica, que implica la formación de investigadores. Es una misión que consiste en crear ciencia y formar científicos. Podría afirmarse que la segunda tarea es necesaria e imprescindible para el desarrollo de la primera. Sin embargo, esta formación estaría incompleta si no está mediada por una formación de cultura general, que no es un “conocimiento ornamental y vagamente educativo” sino una formación vital que orienta en el caos de la vida.

¿Qué es, entonces, la cultura general para Ortega? Es lo que nos salva del naufragio vital en el que cada hombre en su propia época y circunstancia está amenazado. Esta visión vitalista y existencialista se nos revela más aún en el presente con la situación del hombre en un mundo industrializado y altamente tecnificado y fugaz. La cultura general es la que nos salva de una vida sin sentido o envilecida por la subordinación a fines y poderes que alimentan enfermizos intereses y liderazgos. Al respecto apunta Ortega:

*La cultura es el sistema vital de las ideas en cada tiempo .... La cultura no es ciencia.... La ciencia es el mayor portento humano, pero por encima de ella está la vida humana misma que la hace posible. De ahí que un crimen contra las condiciones elementales de ésta, no puede ser compensado por aquélla... Por eso es ineludible crear de nuevo en la universidad la enseñanza de la cultura o sistema de ideas vivas que el tiempo posee. Esa es la tarea radical de la universidad (Ortega y Gasset, 1975: 40-42).*

Desde esta posición radical de Ortega, la misión de la universidad consiste, en primer

lugar, hacer de sus estudiantes y profesionales hombres cultos y situarlos a la altura de los tiempos, a través de una formación que los cultive en las siguientes áreas: a. Una imagen física del mundo (Física), b. Temas fundamentales de la vida orgánica (Biología), c. El proceso histórico de la especie humana (Historia), d. Estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología), e. Una concepción del universo físico y social (Filosofía).

De esta forma, este concepto programático de cultura general ofrece una idea completa del mundo y del hombre. Es una respuesta a la perentoriedad de la vida, que no posee la ciencia particular. Desde estas ideas, Ortega sugiere que la universidad esté orientada, como también lo señalaba Jaspers, por una facultad de la cultura, cuyos programas y métodos serían diferentes a los métodos de la enseñanza de las ciencias (Ortega, 1975).

Con este sentido y propósito de ofrecer no solo una formación profesional y desarrollar las destrezas de la investigación científica, surgió también la necesidad y la decisión, tanto en universidades norteamericanas como europeas, de crear y fortalecer según fuera el caso, la educación general. En todo el siglo XX este proyecto fue impulsado por las mejores universidades como Harvard, Michigan, Gotingen, Berlín, Heidelberg, Bochum, La Sorbona, entre otras, y en América Latina esta corriente de renovación universitaria tuvo sus primeros avances con la Reforma de Córdoba de 1918 y más ampliamente después de los años cincuenta, haciendo sentirse, sobre todo, en universidades públicas como la de Puerto Rico, Colombia, México, y Costa Rica. (Tunnermann, 1990).

La Universidad de Costa Rica, desde 1957, incorporó a sus programas académicos la formación general o de los Estudios Generales. Con su aporte teórico, Rodrigo Facio, Carlos Monge Alfaro, Abelardo Bonilla, entre otros, desarrollaron un claro pensamiento de renovación de la universidad con la convicción de que la universidad debe estar centrada y unida por la cultura general, cuya formación debe ofrecerse desde el ingreso a la universidad, en el primer año, para que sea la base de toda la

formación. Convencido de la necesidad de los Estudios Generales, Carlos Monge, Rector de la Universidad de Costa Rica, en 1968, informaba así a la comunidad universitaria:

*No los imaginamos jamás como algo meramente instrumental, como cultura que pudiera luego traducirse en cantidad, sino como un doble proceso de desarrollo cultural y de formación personal que incidiera en las actitudes, en la capacidad de razonamiento y en el ejercicio del juicio crítico, en el afinamiento de sentimientos estéticos, en la riqueza de ideales superiores, como el respeto al hombre y a la justicia (Monge, 1969: 54).*

Este esfuerzo teórico acompañado de un liderazgo de renovación, en las últimas décadas, se ha visto frenado, entre otras causas, porque la preocupación ha estado cada vez más centrada en las limitaciones presupuestarias, que absorben la atención administrativa e impide atender los cambios estructurales que demandan los nuevos tiempos. Otra razón está en las políticas neoliberales, cuya orientación fundamental ha sido administrar el gasto público en función del valor agregado y de la rentabilidad. Desde esta percepción, la universidad pública y la cultura han sido seriamente afectadas, lo que indirectamente ha favorecido la proliferación sin control de las universidades privadas, cuyos objetivos distan mucho del modelo de universidad que arriba hemos descrito.

A esta problemática y a todo el esfuerzo realizado en este siglo por recuperar la esencia y la unidad de la universidad con base en la cultura general, Claudio Bonvecchio en su obra *El mito de la Universidad*, se refiere describiendo su frustrante y compleja situación:

*La universidad es, por consiguiente, el bazar de una sociedad reducida a un mercado... Reducidas a fábricas de estudiantes, de graduados, de administradores o según el caso, de desocupados, las universidades desarrollan una acción que frecuentemente se reduce a la "asistencia social" de masas. En tales acciones, el estudio, la formación, el ansia por conocer*

la realidad, encontrándose y desencontrándose con esa misma realidad, son reducidos a píldoras y privadas de todo poder liberador...

*Esta situación es del todo consecuente con una idea de cultura que, cuando no es factor de consumo social y político, se asemeja cada vez más a aquellos psicofármacos que manteniéndose en vigilia, adormecen. Sociedad de masas, cultura de masas, universidad de masas, son los tres aspectos de una misma realidad (Bonvecchio, 1996: 17-18).*

Ante esta situación, ¿cómo y qué sobrevive de la universidad, según Bonvecchio? La universidad actual sobrevive ausente de sí misma como una sombra del pasado o desdibujada en la retórica de los académicos e instrumentalizada por las empresas y el comercio. ¿Qué hacen o pueden hacer 55 universidades en un país de cuatro millones de habitantes, como Costa Rica? ¿Dónde están los científicos académicos trabajando en un plan orgánico para lograr las metas de un desarrollo humano sostenible del país? La universidad en general persiste en sus estructuras laterales porque ofrece productos que son demandados por el mercado, aunque dichos productos, a diferencia del pasado, sean devaluados y, como conservas, de rápida expiración. ¿No es esta la razón de que actualmente se masifiquen las maestrías y doctorados sin el impacto que deben tener en la sociedad, en este caso, Latinoamericana? La universidad ha dejado de ser el templo laico de la cultura, una guía de saber y sabiduría, o lo que Jaspers, recordando los mejores momentos de la universidad señalaba: La universidad debe ser el espíritu viviente o la conciencia lúcida de una nación. ¿Cómo volver a la esencia de la misión de la universidad, de modo que pueda encontrarse a sí misma y ser fuente de cultura, de emancipación y de progreso?

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos analizado algunos conceptos básicos y enfoques a los que la cultura está vinculada

en su nacimiento y en su desarrollo. Pero, también hemos expuesto, al final de esta sección, el esfuerzo que se hace en las universidades occidentales por promover una cultura a favor del desarrollo humano y a través de ella la esencia de la misión de la universidad, es decir, una auténtica emancipación..

Volver a la esencia de la misión de la universidad es el resultado y recomendación de muchos estudios y debates nacionales e internacionales. Pero, toda vuelta a la esencia de la misión implica replantearse la cultura, la educación general y sus programas, como proceso de humanización y de desmasificación (Marcuse y Bonvecchio) y base de la formación integral del universitario, y de su relación con la sociedad, la política y el desarrollo humano. Así lo exigen las nuevas urgencias de la sociedad del conocimiento, los avances y resultados de la revolución científica tecnológica, la dinámica de la economía global, la crisis y desajustes que crea esta nueva dinámica en el orden de la política, de la distribución de la riqueza, del acceso a nuevas tecnologías y a la educación por parte de los países pobres y su población.

Asociado a este replanteamiento surge un nuevo desafío: ¿cómo formar en la nueva cultura general universitaria a las generaciones jóvenes para alcanzar el impacto adecuado a la crisis que vivimos? Para responder a este desafío conviene acercarse y examinar las propuestas actuales de la pedagogía crítica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno Theodor y Horkheimer Max, (1969). *Dialéctica de la ilustración*, Buenos Aires: Ed. Sur.
- Adorno, Theodor, (1973). *Crítica cultural y Sociedad*, Barcelona, Ed. Ariel.
- Akyeampong, Daniel (1998). "La educación superior y la investigación: Desafíos y oportunidades" en *a Educación Superior en el siglo XXI: Visión y acción*, Paris, Unesco.
- Azofeifa, Isaac F., (1979). *Humanismo Crítico*, San José, Ed. Universidad de Costa Rica

- Bajtín, M. (1947). *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI.
- Barahona, Francisco y otros (1998). *Costa Rica hacia el 2000*, Caracas, Ed. Nueva Sociedad.
- Benedict, R., (1943). "Franz Boas as an Ethnologist", *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 45, no. 3
- Boas, Franz, (1930). "Anthropology", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, no. 2, Nueva York: Macmillan.
- Bonvecchio, Claudio (1996). *El mito de la universidad*, México: Ed. Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre, (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*, México D.F., ed. Siglo XXI.
- Buarque, Cristovam, (1991). *La Universidad en la Frontera del Futuro*, Heredia : Ed. EUNA.
- Buhler, Karl, (1997). *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza editorial.
- Castells, Manuel, (1999). *La era de la información*. T.1, México: Ed. Siglo XXI.
- Chinoy, Ely, (1967), *La sociedad, una introducción a la sociología*, México: Fondo de cultura económica. Ed. UNA
- Chomsky, Noam, (1981). *Problemas actuales en teoría lingüística*, México: Ed. Siglo XXI.
- Eco, Umberto, (1983). *The name of the rose*, New York: Warner Books.
- Freire, Pablo, (1985). *Concientización*, Buenos Aires: Ed. Búsqueda.
- Freire, Pablo, (1998). *Política y educación*, México: Ed. Siglo XXI.
- García Canclini, Nestor, (1997). *Ideología, cultura y poder*. Buenos Aires: Ed. Universidad de Buenos Aires.
- García Canclini, Nestor y Moneta, Carlos Juan, (1999). *Las industrias culturales en la Integración Latinoamericana*, México, Ed Grijalbo.
- Giroux, Henry A., (1997). *Cruzando los límites*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Gleason, H.A., (1961). *An introduction to descriptive linguistics*, N.Y.: Holt, Rinehart and Winston.
- Harris, M., (1968). *The rise of Anthropological Theory*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Horkheimer, M., (1973). *Teoría crítica*, Barcelona: Ed. Barral.
- Ianni, Octavio, (1996) *Teorías de la globalización*, Mexico D.F, Ed Siglo XXI.
- Jaeger, Werner, (1942). *Paideia*, México. Ed. Fondo de cultura económica.
- Jaspers, Karl, (1953). "Discurso de apertura de las Conferencias de Profesores en Heidelberg, en 1946", en *Balance y Perspectivas*, Madrid: Ed. Revista de Occidente.
- Jofré, Arturo, (1994). *La universidad en América Latina. Desafíos y estrategias para las próximas décadas*. Cartago: Ed. Tecnológica de C.R.
- Jensen, Henning, (1995). *Universidad, Ciencia y Humanismo*, San José, Ed. Tecnociencia.
- Kahn, Joel, (1975), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Ed. Anagrama.
- Kroeber, A. L., (1948). *Anthropology*, Nueva York: Harcourt and Brace
- Levi-Straus, Claude, (1983). *El estructuralismo y la teoría sociológica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lugan, Jean Claude, (1995). *Elementos para el análisis de los sistemas sociales*, México: Ed. Fondo de cultura económica.
- Malinowski, Bronislaw, (1976). *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Marcuse, Herbert, (1970). *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ed. Ariel.

- Marx, Carlos, (1979). *El capital*, México: Ed. Fondo de cultura económica.
- Monge Alfaro, Carlos, (1978). *La Universidad en el desarrollo histórico nacional*, San José: Ed. Publicaciones del Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.
- Nietzsche, Federico, (1996). "La libre cultura universitaria" en *El mito de la Universidad*, de Bonvehio Claudio. México, Ed. Siglo XXI.
- Ortegay Gasset, José, (1932). *Misión de la Universidad*, Madrid, Ed. Revista de Occidente.
- Pérez, José A., (1995). *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid: Ed. Trotta.
- Platón, (1974). *Obras Completas*, Madrid: Ed. Aguilar.
- PNUD (1999). *Informe sobre el desarrollo humano*, Madrid, Ed. Mundi-prensa Libros S.A.
- Rocher, Guy, (1977). *Introducción a la sociología general*, Barcelona: Ed. Herder
- Ruiz, Angel, (2001). *La Educación Superior en Costa Rica*, San José; Ed UCR.
- Saussure, Ferdinand de, (1976). *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Ed. Losada
- Scheler, Max, (1926). *El Saber y la Cultura*, Madrid, Ed. Revista de Occidente
- Schopenhauer, Arthur, (1991). *Sobre la filosofía de la universidad*, Madrid, Ed Tecnos.
- Silvestri, Adriana y Blanck, Guillermo, (1993). *Bajtin y Vigotski: La organización semiótica de la conciencia*, Barcelona: Ed. Anthopos.
- Sobrevilla, David y otros, (1998). *Filosofía de la cultura*, Madrid: Ed. Trotta.
- Spielvogel, J. (1998), *Civilizaciones de occidente*, México: International Thomson
- Tunnermann, Carlos, (1999). *La educación superior de cara al siglo XXI* San Jose, Ed Mirambell.
- Tylor, E., (1958). *Primitive Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- UCR (1990). *Estatuto Orgánico*, San José: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- UNESCO (1998). "Declaración Mundial sobre la educación superior en el siglo XXI", En *Perfiles educativos*, Vol – XX, mes, 79 – 80.
- Vygotsky, Live S., (1986). *Pensamiento y lenguaje*. Buenos Aires: Ed. Paidós.