Este libro... presenta distintos análisis, reflexiones, enfoques cuyo espectro gnoseológico común es la pregunta ¿Cuál es el lugar de la Filosofía hoy?; se encontrará en él, por eso mismo, temas y problemas, autores y cuestionamientos en el horizonte de la Filosofía, el filosofar y los filósofos de cara a retos intelectuales de cuño diverso y plural lectura.

... en esta obra, dada su naturaleza y dentro de lo po sible, puede rastrearse la riqueza de un "encuentro para el análisis, la reflexión y la crítica" en el cual sus protagonistas, argonautas del pensamiento, intercambian en su discusión filosófica tesis, ideas, énfasis y preocupaciones de actuali dad con incontestable valor para la *ubicación y comprensión* de los problemas en ámbitos distintos como el de las huma nidades, las ciencias, la política, la cultura y la educación.

ISBN-13: 978-9978772553

Centro de
Publicaciones
PUCE
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FILOSOFÍA HOY

Iván Carvajal
Ruth Gordillo
Samuel Guerra
Joaquín Hernández
Diego Jiménez
Emilio Jiménez
Vladimir Martínez
Alfonso Montalvo
Nancy Ochoa
Fernando Ponce
Marcelo Vasconez
Ruth Ruiz

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Dr. Fernando Ponce León, S. J.
RECTOR

Dr. Fernando Barreco Heinert, S.J.
VICERRECTOR

Dra. Graciela Monesterolo Lencioni
DIRECTORA GENERAL ACADÉMICA

Mtr. César Eduardo Carrión
DIRECTOR DEL CENTRO DE PUBLICACIONES

COMITÉ EJECUTIVO DE PUBLICACIONES
Mercedes Mafla Simon
León Espinosa Ordóñez
Álvaro Mejía Salazar
César Eduardo Carrión

FILOSOFÍA HOY
Iván Carvajal
Ruth Gordillo
Samuel Guerra
Joaquín Hernández
Diego Jiménez
Emilio Jiménez
Vladimir Martínez
Alfonso Montalvo
Nancy Ochoa
Fernando Ponce
Marcelo Vásconez
Ruth Ruiz

ISBN 978-9978-77-255-3

Diseño y diagramación
Fredi Landázuri
landazurifredi@gmail.com

Impresión
PPL Impresores
pplimpresores@gmail.com

Centro de Publicaciones
Av. 12 de Octubre 1076 y Roca
Telfs.: (593-2)2991711
publicaciones@puce.edu.ec

Quito, marzo de 2016

ÍNDICE

Prólogo 7

Las nuevas humanidades y la universidad
Iván Carvajal 9

El lugar del 'sujeto' en la Filosofía contemporánea
Ruth Gordillo R. 35

La Filosofía, el filosofar y los filósofos en la era de la globalización: una mirada "otra"
Samuel Guerra Bravo 61

Problemática de la Filosofía latinoamericana de Arturo Roig con los filósofos postmodernos
Joaquín Hernández Alvarado 85

La Filosofía hoy. Una reflexión desde el pensamiento de Martha Nussbaum
Diego A. Jiménez Bósquez 105

Enseñanza de la filosofía y aprendizaje del filosofar: el análisis, la reflexión, la crítica y el cuestionamiento filosóficos en la sociedad de hoy
Efrén Emilio Jiménez 127

Aproximación a la lectura crítica desde el materialismo filosófico
Vladimir Martínez 149

Importancia y ampliación de la argumentación
Alfonso Montalvo Zumárraga 165

El conocimiento humano
Nancy Ochoa Antich 185

El lugar de la Filosofía en Arturo Andrés Roig
Fernando Ponce León 199

La Filosofía del buen vivir
Marcelo Vásconez Carrasco 223

Del símbolo al mundo imaginal
Ruth Ruiz Flores 245

Notas bio-bibliográficas 267

LAS NUEVAS HUMANIDADES Y LA UNIVERSIDAD

Iván Carvajal

Resumen

El vínculo esencial que existió entre la universidad moderna y las humanidades estuvo relacionado con algunas ideas fundamentales de la Modernidad: la idea de hombre heredada del Renacimiento, el sujeto cartesiano (Cogito) y su continuidad en la Ilustración, el Idealismo alemán y el Romanticismo. Los principios liberales que rigen la universidad moderna (autonomía frente a los gobiernos, libertad de pensamiento, de cátedra y de investigación, cogobierno de profesores y estudiantes) están articulados por esas ideas. Sin embargo, el vínculo entre universidad moderna y humanidades entra en crisis hacia inicios del siglo XX, debido a la autonomía de la ciencia respecto de la filosofía, la profesionalización del trabajo científico y técnico, y las relaciones con las empresas externas (Max Weber). Hacia fines del siglo pasado, se torna evidente la crisis de las humanidades en la universidad ocasionada por los efectos de la revolución científico-tecnológica, que modifica sustancialmente la relación entre universidad y empresas (corporaciones). Esta crisis fue abordada por Lyotard, Derrida, Samuel Weber, entre otros filósofos. Se necesita continuar por esa vía de investigación, a fin de procurar la apertura de unas nuevas humanidades en el contexto de la nueva universidad. Para ello habrá que avanzar en la deconstrucción de las ideas modernas de democracia, autonomía, libertad de pensamiento, y otras semejantes. No obstante, para que la universidad sea lugar de esas nuevas humanidades deberá ser: democrática, pluralista, espacio público de tolerancia y disensión.

Palabras claves: Universidad - humanidades - modernidad - autonomía - libertad de pensamiento - espacio público - disenso - democracia

Abstract

The essential link existed between the modern University and the Humanities, was related to some fundamental ideas of Modernity: the idea of Man, inherited of the Renaissance, the Cartesian subject (Cogito) and its continuity in the Enlightenment, German Idealism and Romanticism. The liberal principles which rule the modern University (autonomy from governments; freedom of thought, academic and research freedom; co-government of teachers and students) are articulated by those ideas. However, the link between modern University and the Humanities began to be in crisis to the early twentieth century, due to the autonomy of science regarding the philosophy, the professionalization of scientific and technical labor, and the relations of the universities with external companies (Max Weber). Towards the end of last century, the crisis of the Humanities at the University, caused by the effects of the scientific–technological revolution in the organization of work, and in the production and dissemination of knowledge, which substantially changes the relationship between universities and corporations, becomes evident. This crisis was seen by Lyotard, Derrida, Samuel Weber, among other philosophers. It is necessary to continue the research in this way, in order to ensure the opening of news Humanities in the context of the new University. For this purpose, we must advance the deconstruction of modern ideas of democracy, autonomy, freedom of thought, and others. However, to make this new University the place of these new Humanities, the University should be: democratic, pluralistic, and public space of tolerance and dissent.

Keywords: University - Humanities - modernity - autonomy - freedom of thought - public space - dissent - democracy

1.

En este seminario nos interrogamos sobre lo que cabría concebir por filosofía, es decir, sobre las distintas preocupaciones teóricas que se suelen incluir bajo su nombre, aunque también sobre su necesidad y su posibilidad, sobre su actualidad. En nuestra indagación sobre los lugares que podrían acoger y propiciar la actividad filosófica, debemos examinar las condiciones que aseguren la libertad del pensamiento y el debate intelectual, esto es, la democracia, la tolerancia y la posibilidad de disensión dentro de las instituciones, y en nuestro caso, dentro de la universidad. No es mera casualidad que este seminario "tenga lugar" en un momento en que se advierte en diversas partes del mundo un embate contra la filosofía y las humanidades; cuando también en el Ecuador se impulsa una política gubernamental que impone a las universidades una orientación tecnocrática y antintelectual.[1] La filosofía, desde su inicio, ha requerido de lugares relativamente autónomos dentro de la polis o el Estado, desde el Liceo y la Academia hasta la universidad moderna. Puede plantearse una situación semejante para otras disciplinas modernas vinculadas de alguna manera a la filosofía: literatura, historia, antropología, artes, en suma, el vasto campo intelectual que conocemos como humanidades. De otra parte, al menos desde *El conflicto de las Facultades de Kant* (1794) ha habido una constante preocupación de los filósofos por situar el lugar de la filosofía en el contexto de la universidad, preocupación que tiene que ver la relación entre el saber (las ciencias, las técnicas, el conocimiento) y el poder; de ahí deriva la indagación sobre las funciones políticas de la universidad en relación con el Estado nacional, por consiguiente: la autonomía de la universidad dentro del Estado con respecto al gobierno, la cuestión de las libertades y la democracia dentro de la universidad. Sin embargo, lo que se concebía como filosofía a fines del siglo XVIII o en los inicios del XIX, no coincide con los ámbitos del trabajo intelectual que hoy día se identifican bajo ese nombre. Al menos desde Nietzsche y Heidegger, en la época de la "desconstrucción de la onto-teo-logía", muchos de

1 Me remito sobre esta cuestión a los artículos de Villavicencio, 2013a, 2013b, 2013c; León Galarza, 2013; y Carvajal, 2013.

aquellos que se dedican a los estudios filosóficos y a las humanidades tienen una peculiar reticencia a que se les denomine filósofos o a que se incluyan sus investigaciones dentro del heterogéneo campo de la filosofía. No es asunto nuestro, por ahora, esta delimitación de campos del trabajo intelectual; aceptamos sin más la heterogeneidad de discursos (problemas, temas, estilos, léxicos) como parte de lo que se sigue llamando filosofía[2]. Lo que aquí nos interesa es la articulación entre saberes (heterogéneos, aunque vinculados entre sí) y política (el poder en relación con los saberes, por tanto, con la doble legitimación: de los discursos del saber en lo político y de lo político dentro del saber), articulación que determina los lugares de producción y confrontación de los discursos de tales saberes, por tanto, la universidad. En esta perspectiva interesa abordar la relación entre humanidades, ellas mismas constituidas por discursos heterogéneos, no solo diversos sino polémicos (un "campo de batalla") y la universidad.

Las humanidades surgen en el Renacimiento y la universidad ha sido un lugar privilegiado de su historia, es decir, de la noción de "hombre", del humanismo, de la antropología filosófica, y de su continuidad, por cierto, problemática, en las filosofías de la modernidad. El hombre: noción que se habría trazado en la arena y que comenzaría a ser borrada por las aguas de la crítica o de la desconstrucción desde mediados del siglo pasado, como anunciara Foucault. La noción de hombre del humanismo requiere de una genealogía, una arqueología y una desconstrucción. Sin embargo, ante nosotros tenemos todo un abanico de disciplinas en la intersección de la "filosofía" y las "ciencias sociales", al menos, en cuanto estas últimas rehúyen la "imprecisión" de los estudios relegados a las humanidades: un vasto campo configurado por teorías, críticas, comentarios, especulaciones. Un campo discursivo dominado por el ensayo, ese género literario híbrido, monstruoso, que Alfonso Reyes comparaba con el centauro, en el cual se imbrican argumentos, relatos (grandes y pequeños), pasajes dramáticos; género cruzado por la polémica, a veces por la ironía, donde caben las paradojas, las aporías. Discursos que combinan

2 La diversidad de los trabajos presentados a la discusión en este seminario ilustra bien tal heterogeneidad.

lógica y retórica, en los cuales se entretejen argumentos no siempre ajenos a la tensión entre crítica y mito, pero que se postulan como "saberes", y que por tanto pretenden decir la verdad o cuando menos lo verídico.

La universidad moderna hereda en su constitución y legitimación principios que provienen de la Ilustración, el Idealismo alemán y el Romanticismo; su historia se imbrica con la de la filosofía moderna, y en un sentido especialmente importante, con el complejo y largo proceso de surgimiento de las ciencias, de su emancipación respecto de la filosofía, y luego, de la emergencia de la profesionalización, hasta culminar en la tensión de nuestros días entre las tecno-ciencias y lo que queda de las humanidades dentro de lo que todavía hoy llamamos universidad. En poco tiempo, menos de un siglo, colapsó la idea de ciencia del idealismo especulativo (Fichte, Schelling, Hegel) concebida como conocimiento de la totalidad, y con ello concluyó la pretensión unitaria del saber que podía acogerse y ser trasmitido en la universidad.

2.

Las ideas de hombre del humanismo renacentista y de la filosofía moderna están concebidas a imagen y semejanza, por así decirlo, del hombre europeo (importa, desde luego, tener en cuenta el sexo en este caso), que inicia su expansión a través de la conquista del mundo ("descubrimiento", conquista y colonización de América, de África, de Asia) desde los inicios del capitalismo, del Estado moderno (nacional, y luego imperialista). Mirado desde una perspectiva histórica de larga duración, lo que hoy día llamamos globalización o mundialización empieza en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad. Es un proceso surgido en Occidente, y luego de occidentalización del planeta (Marramao, 2006). Es un proceso de constitución y desarrollo histórico del sistema capitalista mundial, que, como bien se sabe, ha pasado por distintas fases relacionadas con las modificaciones de los sistemas productivos (las revoluciones industriales, hasta la revolución "científico-tecnológica" que se inicia al concluir la Segunda Guerra Mundial), por tanto, por diferentes modalidades de división —técnica— del trabajo y por diversas modalidades con-

cretas del trabajador, de los mercados (desde el mercado local a la constitución de los mercados nacionales, y desde estos a la constitución del mercado mundial), con las consiguientes transformaciones de la división internacional del trabajo y sus secuelas en las sociedades y naciones. Los estados nacionales en Europa se constituyen luego del Renacimiento, hasta el siglo XIX; en otras regiones del planeta, se prolonga hasta el siglo XX. Este proceso moderno, occidental, en principio europeo, es la tierra natal de la filosofía del Sujeto, del Cogito, como lo es también de las ciencias naturales que se separan de la filosofía. La relevancia que adquieren la dignidad y la libertad del hombre desde el pensamiento renacentista, por ejemplo en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico de la Mirandola, que postula el derecho a discrepar y el respeto a la diversidad religiosa y cultural, y que prosigue con la Reforma, en el campo de las ciencias naturales tiene su correspondencia en la revolución copernicana con la publicación de *Sobre las revoluciones de las órbitas celestes*, y prosigue con Galileo y Kepler. Como bien se sabe, Descartes se entrega a sus *Meditaciones metafísicas* a raíz del juicio a Galileo; las investigaciones científicas que Descartes había emprendido y sobre todo su método científico requerían legitimarse con fundamentos metafísicos. Con Descartes se produce otro episodio de enorme significación: la legitimación de la lengua nacional como lengua de la filosofía (Derrida, 1995). Antes, Hobbes había intentado sentar las bases de la soberanía del naciente Estado nacional y de la legitimidad del monarca en el contrato social. Aquí nos interesa subrayar solamente esta marcha paralela de la filosofía (incluida la filosofía política) y la ciencia, marcha que continúa con Huygens, Locke, Newton, Leibniz, hasta Hume y Kant. A su vez, el nexo entre filosofía y política habrá de verse en la continuidad y confrontación entre las grandes líneas de pensamiento político que emergen en la tradición moderna a partir de Maquiavelo y Hobbes: Spinoza, Locke, Voltaire, Diderot, Rousseau, y que continuará en la comprensión y debate en torno a la historia del acontecimiento político moderno por excelencia, la Revolución: la inglesa, la francesa, las revoluciones de independencia de Estados Unidos y de los países latinoamericanos. La Ilustración y su heredero político, el liberalismo, consagran la autonomía del sujeto racional, considerado

como individuo, que es sujeto por una parte de la economía, del mercado, y por otra, de la soberanía, que se desplaza del "pueblo" al monarca, y luego a la "voluntad general". Como sabemos bien, tal autonomía del sujeto se plasma, de modo contradictorio, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Estos principios son igualmente el fundamento de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y configuran la concepción política de las élites dirigentes de la Independencia en América Latina.

En este contexto bosquejado a grandes rasgos, emerge la universidad moderna, decimonónica. Wilhelm von Humboldt, en su propuesta de fundación de la Universidad de Berlín (Humboldt, 2005a; 2005b; Abellán, 2009), lleva a cabo una operación dialéctica para sintetizar y armonizar aquellas que poco antes que él habían planteado Fichte, Schelling y Schleiermacher al emperador prusiano.[3] El núcleo de la universidad para los filósofos del Idealismo alemán no podía ser otro que la filosofía, es decir, el saber unificador, la síntesis absoluta realizada por la razón en su plena libertad. Humboldt, al seguir la propuesta liberal de Schleiermacher, pone el acento en la necesaria autonomía respecto del gobierno del Estado que requieren la investigación y la enseñanza, pero al mismo tiempo sitúa la función fundamental de la universidad en la *Bildung*, término cuyo contenido semántico engloba varios significados: formación, creación, configuración, fundación. La *Bildung* de la que se encargaría la universidad junta la formación del individuo, la fundamentación del saber, la creación cultural, y en este sentido, la constitución y desarrollo de la cultura nacional correlativa al Estado nacional. De alguna manera, la Universidad de Berlín (1810) fue una respuesta alemana (en rigor, prusiana, y seguramente ya en la dirección de la unificación alemana bajo la conducción de Prusia) a la invasión napoleónica. Por su parte, el "modelo napoleónico" de universidad, que tiene como eje las escuelas técnicas y profesionales, en las que se afianzan las ideas ilustradas primero y luego el positivismo, es la contraparte del "modelo humboldtiano" de universidad (Lyotard,

3 Para la reflexión filosófica moderna en torno a la universidad, me remito a los notables estudios que recoge Filosofía para la universidad, Filosofía contra la universidad - De Kant a Nietzsche. (Oncina Coves, 2009).

1994; Bermejo Castrillo, 2009). En América Latina, desde mediados del siglo XIX y en el intento de liquidar el escolasticismo heredado de las universidades coloniales por las universidades republicanas "fundadas" a partir de aquellas, prevalece el modelo napoleónico de organización, aunque se heredan de Humboldt y del Idealismo alemán los principios de autonomía, de libertad de pensamiento y por tanto libertad de cátedra y de investigación, a los que se sumará más tarde, con la Reforma de la Universidad de Córdoba de 1918 (Barros, 1918) el cogobierno de profesores y estudiantes. En la "genealogía" de las universidades hispanoamericanas se articulan, con retraso y de manera imperfecta sí se mira desde la óptica de los países metropolitanos, los dos modelos de universidad, el francés y el alemán, modelos que siguieron vigentes hasta mediados del siglo XX. Luego, ya avanzado este siglo, en América Latina la "modernización" de la universidad tendrá que ver con la incorporación de la especialización creciente, la profesionalización, es decir, con un largo proceso de incorporación del modelo anglosajón, específicamente estadounidense, de universidad.

3.

En su conferencia "La ciencia como vocación" (o "profesión") pronunciada en 1918, Max Weber observa que la ciencia ha entrado en una fase de especialización desconocida hasta el momento, que se acentuará en el futuro. El científico deviene especialista (Weber, 1972). El lugar donde se pone en evidencia esta transformación es la universidad. Al comparar las carreras académicas en las universidades alemanas y en las estadounidenses, advierte que estas últimas han incorporado el sistema de gestión de la empresa capitalista. Esta diferencia viene a sumarse a la existente entre las universidades alemanas, francesas e inglesas desde inicios del siglo XIX. Sin embargo, para nuestro propósito, hay una cuestión aún más importante en el planteamiento weberiano, que atañe al "sentido" o "significado" (Sinn) del mundo. Los conocimientos científicos (de las ciencias naturales, en principio, pero luego también de las ciencias sociales) no enseñan nada sobre el sentido del mundo, esto es, el sentido del universo, de la vida, la existencia, la muerte. La ciencia no es tampoco

un "camino hacia Dios", más aún, la ciencia es una fuerza o poder irreligioso (o arreligioso). La ciencia moderna se inscribe en el "desencantamiento" del mundo y a la vez lo sustenta; es consecuencia de la racionalización e intelectualización creciente de la vida moderna. Más aún, la ciencia no puede responder siquiera a los efectos de la técnica que surge de ella en el ámbito práctico. Si se sigue la crítica de Nietzsche a los "últimos hombres [que] inventaron la felicidad", Weber denuncia el ingenuo optimismo de los "niños grandes" que desde la cátedra universitaria y las editoriales sostienen que la ciencia y la técnica son el camino hacia la felicidad. Esta crítica no significa, sin embargo, el desconocimiento de los efectos del conocimiento científico a través de las tecnologías en el control de la vida y las actividades humanas. Weber es enfático, recordemos, en separar la actividad científica del ámbito de los valores (es decir, la cultura). El propósito de la profesión científica, organizada disciplinariamente, es el conocimiento, y no los dones que anuncian los adivinos o los profetas, ni tampoco el sentido del mundo que proviene de la contemplación o la meditación de sabios y filósofos. (Weber, 1972). ¿Acaso Weber está señalando una deriva hacia la exclusión de las humanidades, ese ámbito de "sabios y filósofos", de "adivinos y profetas", que comenzaría a vislumbrarse en la institución universitaria?

Ocho décadas más tarde y en Estados Unidos, Samuel Weber, en su ensayo "The Future of the Humanities" (Weber, 2001) pone el acento en dos funciones que ha cumplido la universidad en Occidente, sobre todo desde inicios del siglo XIX, pero cuyos presupuestos arrancan del "cogito cartesiano": la universidad humanista provee de *seguridad* y *certidumbre* frente a un mundo lleno de incertidumbre, y asimismo de "oportunidades". La certeza del cogito cartesiano y los presupuestos de la Ilustración y del idealismo especulativo aseguran y fundamentan la certidumbre que en ese período parece requerir el conocimiento científico. Esta certidumbre permanecerá en la base de la concepción moderna del dominio de la naturaleza a través de la técnica. Además, y esto es de suma importancia, a juicio de S. Weber la universidad humanista tiene una tercera función (en la línea del programa humboldtiano): proveer un modelo de unificación que legitime la unidad política estatal destinada a contener

la diversidad inherente a lo social. El Estado nacional, en efecto, suprime la diferencia y la desunión entre los grupos que componen la sociedad, los disuelve en una totalización, como quiera que se definan y delimiten estos grupos —diferenciación social, étnica, económica, regional, religiosa, y más recientemente, en términos de "género" (diferencia sexual), "raza", orientación sexual, etc. A los señalados por S. Weber, se pueden añadir los procesos que sirvieron al propósito de unidad lingüística, a través de la política de supresión de lenguas desde el poder del Estado. A juicio de S. Weber, es precisamente en este conflicto que proviene de la diversidad que intervienen políticamente la universidad y particularmente las humanidades: la universidad se declara universal, en oposición a lo particular, y unificadora; su fin es lograr la universalidad del conocimiento y la unidad del saber. Esta idea de universidad, tan cara a los filósofos del Idealismo alemán, se corresponde con una noción capital en la tradición del humanismo occidental: la idea de una esencia humana universal. "*To speak of the humanities, then, is to imply a model of unity based upon a certain idea of the human, whether as opposed to the divine (medieval, scholastic humanism) or to the nonhuman animal, vegetable, or mineral words.*" Esta noción medieval se modifica dinámicamente en la época moderna, como se ha señalado, desde el Renacimiento y el cartesianismo. Pese a ello, el humanismo moderno, incluso en su reciente versión multiculturalista, no abandona el propósito de universalización de lo humano dentro de un proyecto antropológico. "*The unity of the university remains profoundly bound up with the notion of a universally valid essence of the human, which is the anthropological correlative of the epistemological universalism that resides at the core of the university as an institution.*" (Weber, 2001: 238-239). En el ensayo complementario al que acabamos de citar y publicado en el mismo libro, "*The future of the University: the Cutting Edge*", Weber sintetiza de manera crítica las tesis de Bill Readings expuestas en *The University in Ruins*. Para Readings, la universidad provee un modelo de unificación para aquello que permanecería altamente contradictorio y conflictivo en la sociedad: la oposición entre tradición y progreso, entre lo individual y lo colectivo, entre los intereses particulares y los generales, entre lo público y lo privado... (cit. por S. Weber, 225).

La crisis pertenece a la "esencia" de la universidad moderna, en tanto las oposiciones que intenta conciliar siempre estarán actuando en su interior, sin posibilidad de resolución, pese a todos los esfuerzos dialécticos. Es evidente que ya desde fines del siglo XIX los postulados principales vinculados a la universidad unitaria, autónoma, humanista, crítica, empiezan a desmoronarse. La pretensión unificadora del saber que postulaba el idealismo entró en crisis con el desarrollo de las ciencias y la especialización consiguiente. Las ciencias, y sobre todo las ciencias experimentales, se independizaron de la filosofía, y en una dirección por completo ajena a la tradición filosófica moderna, no solo que no tenían necesidad de ser incluidas en el saber absoluto o en el trabajo del espíritu absoluto, sino que tampoco requerían que la filosofía legitime su estatuto científico. El trabajo de los científicos no requiere de esa legitimidad externa; basta la legitimidad que surge de los protocolos fijados por las comunidades científicas que autolegitiman el conocimiento que se produce en ellas (Kuhn, 1980). Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, es evidente que se produce una crisis definitiva de la pretensión filosófica de saber unitario. Poco después, se derrumba el presupuesto de la filosofía moderna que dota de seguridad y certidumbre al conocimiento. De Heisenberg a Prigogine se introduce el principio de incertidumbre en la física (Prigogine, 1997). Si Einstein decía que Dios no juega a los dados, hoy habría que postular, desde la física cuántica, una noción por completo distinta.

Asimismo, entra en crisis la idea de unidad antropológica esencial y la consiguiente idea de una historia universal, con todas sus implicaciones, desde la ruptura de lo humano respecto de la animalidad, la subordinación del animal humano a la naturaleza durante milenios, y luego la constante transformación debida a la razón, la sociabilidad, el lenguaje y el trabajo, hasta alcanzar las formas políticas, el conocimiento y las técnicas que posibilitan el dominio sobre la naturaleza; historia universal que desembocaría en el reino de la libertad y de la razón, ya sea vista desde la perspectiva del Espíritu Absoluto o ya sea vista como un proceso universal de emancipación humana a partir de la Revolución (los marxismos insertos en las concepciones dialécticas y teleológicas se incluyen en esta

perspectiva, como señaló Lyotard). La humanidad es diversa, la historia es discontinua. Ha habido múltiples historias de las formas humanas que no pueden unificarse en un "proyecto" o "programa" común. No hay un reino de fines ni origen que puedan postularse, no hay "destino" histórico. Como tampoco hay identidades esenciales (nacionales, étnicas, sexuales): las categorías del pensamiento contemporáneo son más bien las de diferencia, de singularidad, de alteridad. Las ciencias sociales también han abandonado el determinismo y la teleología; no es posible dar cuenta de las múltiples determinaciones que inciden en cada uno de los procesos sociales: las ciencias sociales trabajan también bajo el principio de incertidumbre.

El trabajo deconstructivo e incluso de "demolición" de la filosofía moderna, y aún más, de la onto-teo-logía, que socaba sus presupuestos fundamentales, provino de su interior o de sus márgenes: Kierkegaard, Marx, Nietzsche (Löwith, 1974). Con ellos se inician nuevas experiencias filosóficas, que continúan a través del esfuerzo de pensadores que se proponen salir de la filosofía; no "superarla", sino ir más allá de la filosofía, traspasar la metafísica o la onto-teología: como Heidegger, Wittgenstein y buena parte de los pensadores fundamentales de la segunda mitad del siglo pasado y de esta "vuelta de siglo". En la des-construcción de la filosofía habrían de intervenir los efectos de las disciplinas surgidas en el seno mismo de esa "antropología" de límites ambiguos: la lingüística, las semióticas, la etnología estructural, el psicoanálisis. Estas disciplinas corroen de hecho cualquier idea universal de hombre, cualquier síntesis dialéctica que intente unificar la diversidad humana en un concepto universal. La biología, por su parte, provoca la crisis de la noción occidental, griega y judeocristiana, que separa radicalmente lo humano del ámbito natural: la proximidad de lo humano al animal es demasiado cercana como para enfatizar la cesura establecida a lo largo de una tradición de dos milenios y medio entre el hombre y el animal, que concluye en la imagen del dominio del hombre sobre la naturaleza.

4.

No obstante todo lo dicho, el componente decisivo de la demolición del humanismo moderno proviene del desarrollo técnico, tal como este se opera en el proceso de la globalización.[4] Hay múltiples aspectos que deben ser considerados, más allá de los efectos del neoliberalismo, entre ellos algunos de especial relevancia, como la profunda transformación de la forma del trabajador que operan las modificaciones tecnológicas. Hacia mediados del siglo pasado, después de la Segunda Guerra Mundial y en parte como su resultado, en medio de su continuidad en la Guerra Fría, se acelera el ritmo de las transformaciones técnicas dentro de lo que se suele denominar tercera revolución industrial o revolución científico-técnica, basada en la fusión de ciencia y tecnología, y que genera un proceso de innovación incesantemente acelerado del campo instrumental. Es el mundo en que vivimos: energía atómica y nuclear, cibernética, robótica, telemática, biotecnología, nanotecnología... Como recordaba Marshall Berman, en su *Manifiesto comunista* Marx y Engels habían señalado que en el mundo moderno o burgués todo lo que antes aparecía sólido se desvanecía en el aire: los valores tradicionales, la patria, la familia (Berman, 1995). Esto lo decían en medio de la primera revolución industrial, en pleno afianzamiento del mundo capitalista, burgués, urbano; en el mismo momento en que Baudelaire descubría el "amor a última vista". Siglo y medio después, la "realidad" parece escaparse debido a la condición efímera de los productos de la actividad humana; el arte renuncia no solo al aura, como lo había visto Benjamin en los años 30, sino a cualquier pretensión de inmortalidad o incluso de trascendencia, y se entrega a lo efímero. Con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación la, "realidad" se torna "virtual" (aunque, como diría Derrida, esta "virtualidad" estuvo desde siempre implícita en la huella, y desde luego en la palabra; la palabra no es la cosa / "la palabra mata a la cosa" decía Blanchot). Asistimos a una crisis económica surgida del movimiento anárquico del capital financiero; uno de los componentes de tal

4 Conviene mantener el uso de este término para referirse a los aspectos económicos, y reservar el término mundialización para los aspectos culturales, y más aún, de resistencia política frente a la globalización económica.

anarquía es la emisión monetaria puramente virtual, en apariencia sin "respaldo" en soporte material alguno. Si hacia mediados del siglo XIX "todo lo sólido se [desvanecía] en el aire", en las últimas tres décadas del siglo pasado se tenía conciencia que las condiciones de existencia de los seres humanos habían traspasado las formas de ser moderno, si bien varían las metáforas que intentan definir esas nuevas condiciones—posmodernismo (Lyotard, entre otros), modernidad líquida (Bauman, 2003)—, como varían las actitudes y valoraciones, desde el optimismo y la celebración, pasando por la reflexión prudente, hasta la advertencia de los peligros implícitos en la aceleración permanente, como en el caso de Virilio (2008). Esta transformación del mundo de la vida es global, mundializada, aunque ciertamente los efectos regionales y locales sean distintos. Provoca cambios culturales, es decir, de restructuración del mundo de la vida en todas las sociedades, en todas las culturas.

Entre otros efectos de esta transformación, se diversifican de modo constante los procesos de producción con la consiguiente especialización técnica de los trabajadores, y a la vez se expanden y diversifican los servicios. El trabajador es hoy, más que nunca, una entidad socializada, cuyos límites rebasan constantemente las fronteras no solo locales sino de los Estados nacionales, incluso de los continentes, como también las rebasan los procesos económicos, no solamente en el intercambio mercantil, sino en el mercado de trabajo, en la incorporación de innovaciones tecnológicas, y con una velocidad que se mide "en tiempo real", en los movimientos de capitales. En el trabajador socializado que surge en el último tercio del siglo pasado, los límites entre el trabajo manual y el intelectual se han difuminado. Con la telemática y la consiguiente "virtualización" de la realidad pareciera desvanecerse el espacio (la res extensa), así como también la unidad del pensamiento en el ego cartesiano (res intensa), y con ello, también se modifica la percepción del tiempo. No obstante, contra la expectativa de liberación del trabajo que podría emerger del desarrollo tecnológico, asistimos a procesos brutales de destrucción de la capacidad humana de trabajo, y no se diga de disfrute: regiones donde se mantienen altos índices de desocupación, y consiguiente miseria y pobreza; desocupación masiva, incluso en Estados

Unidos y Europa, y surgimiento de un fenómeno que afecta ante todo a los jóvenes, y entre ellos, de manera notable, a jóvenes con formación universitaria (incluso con doctorados): el trabajo precario, a destajo, por tiempo limitado, al punto que hoy se llega a considerar el "precariado" como una nueva clase social.

El movimiento de la juventud que en 1968 sacudió a los países occidentales, es un punto de inflexión de enorme significado en cuanto tiene que ver con los efectos de la transformación científico-tecnológica. Los jóvenes universitarios, a la par que irónicamente exigían el cumplimiento de la democracia, reaccionaban ante la incertidumbre creada por la revolución científico-tecnológica en el ámbito del trabajo. Con ello, el movimiento juvenil ponía en evidencia la crisis de la universidad moderna. En *La condición posmoderna*, Lyotard fue de los primeros en advertir las consecuencias de esta revolución científico-tecnológica en el campo del saber, y por consiguiente en la universidad y en las humanidades (Lyotard, 1994; 1996). Lyotard establece diferencias entre modalidades del saber en relación con distintos usos o juegos del lenguaje, lo que implica que los enunciados o los discursos responden a reglas que los especifican. Esta incorporación de los resultados de las *Investigaciones filosóficas* de Witgenstein, así como de la pragmática de Austin y Searle, ha cambiado por completo la manera de comprender la diversidad que implica el "saber". En este sentido, son semejantes las actitudes de Lyotard, Derrida, S. Weber, Readings. De una parte, está el conocimiento científico y su articulación con la tecnología; de otra, la filosofía, las humanidades. Para Lyotard, dada la articulación entre el conocimiento y su uso tecnológico en la producción y los servicios, el uso del lenguaje en este campo es ante todo performativo: su legitimidad deriva de lo que se hace, es decir, de su eficiencia y eficacia. Esta modalidad domina en la universidad, dado que esta debe responder a las exigencias externas de eficiencia y eficacia, las cuales, en el capitalismo tardío, en las llamadas sociedades posindustriales, no son otras que las exigencias de las corporaciones.[5]

5 De ahí que predominen los criterios de eficiencia, eficacia y pertinencia en relación con las demandas de las empresas (las corporaciones), y a veces, de los gobiernos, en la ideología que rige a muchas de las agencias encargadas de evaluar y acreditar la calidad de las universidades.

Esta legitimación performativa continúa la concepción positivista del conocimiento. Como Lyotard observa, las universidades que poseían las capacidades para responder a tales demandas de las corporaciones cuando escribía su libro, a mediados de los años 70 del siglo pasado, eran las grandes universidades de los países capitalistas avanzados, del "primer mundo", universidades de Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania Occidental. Sin embargo, para Lyotard hay otra forma de legitimación del saber, y por consiguiente, otra modalidad de enunciados y discursos, que provienen del campo científico, de la física en primer lugar. La investigación posmoderna en las ciencias se legitimaría, según Lyotard, por la "paralogía". Esta es una legitimación inmanente al campo científico, que proviene de la comunidad científica que define las reglas del juego de lenguaje inherente a cada ciencia o a cada disciplina. Esta cualidad posibilita sustentar, frente a la idea de universidad que responde, tanto en la enseñanza como en la investigación, a las exigencias externas (corporativas) de eficacia, eficiencia y pertinencia, que la universidad debe ser un lugar para la *disensión*, en tanto que en ella tengan cabida la investigación científica, autónoma por su propia condición, y las humanidades.

La otra tesis de decisiva importancia que expone Lyotard tiene que ver con el fin de los grandes relatos de legitimación. Las dos modalidades actuales de legitimación del conocimiento, tanto aquella que depende de la exterioridad, la performativa, como la que es inmanente al conocimiento científico, vuelven irrelevantes los discursos de legitimación que provienen de los grandes relatos, ya se trate del saber absoluto, del Espíritu absoluto, o ya se trate de los relatos de la emancipación humana (que provienen de la Revolución Francesa y del marxismo). Lyotard publica *La condición posmoderna* cuando apenas se había iniciado la incorporación de las tecnologías electrónicas de la información y la comunicación a las actividades de enseñanza e investigación en las universidades. Estas tecnologías, sobre todo internet, han transformado radicalmente la actividad universitaria: la relación entre los actores, la ampliación y el uso de la enciclopedia, de los archivos.

5.

En *La universidad sin condición*, Derrida aborda la problemática de la universidad contemporánea en conexión con lo que podrían ser unas "nuevas Humanidades", y lo hace a partir de un "compromiso declarativo, de una llamada en forma de profesión de fe: fe en la universidad y, dentro de ella, fe en las Humanidades del mañana"[6] (Derrida, 2001). Derrida postula que la mundialización se organiza en torno de "la red conceptual del hombre" que se constituye a partir de la Ilustración y que continúa hasta el presente, como se advierte en la Declaración de Derechos del Hombre de la ONU (1948), en la institución del concepto jurídico de "crimen contra la humanidad" al fin de la Segunda Guerra y en el actual derecho internacional: "Esta mundialización quiere ser, por consiguiente, una humanización." Mas es precisamente esa "red conceptual del hombre" la que tendría que ser problematizada, analizada, o, como gusta decir a Derrida, criticada y más que criticada, deconstruida, lo que implica repensar el concepto de hombre. "Ahora bien, si el concepto del hombre parece a la vez indispensable y siempre problemático, entonces (...) no se puede discutir ni reelaborar dicho concepto, como tal y sin condición, sin presuposiciones, más que en el espacio de unas nuevas Humanidades." Tal discusión y reelaboración, que tiene que ser "incondicional y sin presupuesto alguno", requiere de "un nuevo espacio público transformado por unas nuevas técnicas de comunicación, de archivación y de producción de saber", que modifique incluso el mercado editorial. Ese espacio es la "universidad sin condiciones". Desde luego, esta "universidad sin condición no existe", eso se sabe.

Derrida deconstruye la idea de autonomía de la universidad, que, como se ha venido insistiendo, procede de la idea moderna de razón y la consiguiente idea del hombre como sujeto autónomo, autoconsciente y soberano. Deconstruirla no quiere decir suprimir tal idea, ni solamente criticarla. Si el pensamiento es libre, su libertad fundamenta la autonomía de la universidad y sustenta que esta sea un lugar para la búsqueda incondicional de la verdad. Para Derrida, sin embargo, la universidad "de-

6 Tómese en cuenta el juego de palabras entre profesión de fe, profesión y profesor.

bería seguir siendo un último lugar de resistencia crítica —y más que crítica— frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos". La universidad tendría que oponer esta resistencia a un gran número de poderes: los estatales (y, por consiguiente, a los poderes políticos del Estado-nación así como a su fantasma de soberanía indivisible: por lo que la universidad sería de antemano no solo cosmopolítica, sino universal, extendiéndose más allá de la ciudadanía mundial y del Estado-nación), los poderes económicos (las concentraciones de capitales nacionales e internacionales), los poderes mediáticos, ideológicos, religiosos y culturales, etc., en suma, todos los poderes que limitan la democracia por venir. Derrida insiste en la condición de "espacio público" que tiene la universidad sin condición: en ella debe primar "el derecho primordial a decirlo todo, aunque sea como ficción y experimentación del saber, y el derecho a decirlo públicamente, a publicarlo". La referencia al espacio público es, como advierte el propio Derrida, "el vínculo de filiación" con la Ilustración, particularmente a Kant, "[p]ero asimismo es lo que vincula fundamentalmente a la universidad, y muy especialmente a las Humanidades, con lo que se denomina la literatura en el sentido europeo y moderno del término, como derecho a decirlo todo públicamente, incluso a guardar un secreto, aunque sea en el modo de la ficción." Derrida insiste a lo largo del ensayo en que la universidad debe ser espacio público de resistencia, de disidencia (lo cual entraña un guiño de homenaje póstumo a su amigo Lyotard), que goza de una especial soberanía, heterogénea respecto de los poderes. Pero a la vez, aunque su incondicionalidad es su fuerza invencible, la universidad siempre está expuesta a los poderes externos, carece de poder propio, "se rinde a veces, se expone a ser simplemente ocupada, tomada, vendida, dispuesta a convertirse en la sucursal de consorcios y de firmas internacionales". De ahí que sea necesaria la deconstrucción del concepto de soberanía incondicional, que sería la herencia de una teología apenas secularizada.

Quisiera detenerme brevemente en el vínculo de las humanidades con la literatura "en sentido europeo", que, a mi juicio, resulta de singular importancia para nosotros, los que *aquí* nos proponemos indagar por el lugar de la filosofía, y por consiguiente, de las humanidades, lo cual implicaría iniciar un desplazamiento en dirección a las nuevas humanidades que vislumbra Derrida. Convendría tomar en cuenta el debate que se dio hace casi medio siglo entre Salazar Bondy y Zea en torno a la pregunta sobre la existencia de la filosofía en América Latina (Salazar Bondy, 1973; Zea, 1969), que prosiguió por un buen tiempo entre nosotros gracias a Arturo Roig y sus continuadores. No se trataría de abordar la pregunta en la forma en que se lo hizo entonces; más bien habría que criticar y deconstruir tanto los discursos que postulan su existencia cuanto los que la niegan, y deconstruir la pregunta, a partir de inscribir esos discursos en "la literatura" en sentido amplio. Sin duda, el sentido "europeo" del término "literatura" es semejante al que ha tenido en América Latina, incluso en los discursos multiculturalistas y decolonialistas recientes. La "literatura en sentido europeo y moderno" tiene una implicación que no se puede pasar por alto, y que está ligada a la constitución del espacio público de exposición de los discursos; en este sentido, la literatura se vincula con la idea de democracia. Se suele considerar a la novela como el género "democrático" por excelencia, no solamente porque se dirige a un público amplio y pluralista, sino porque, como es evidente sobre todo en las grandes novelas, el autor está obligado a "dialogar" con sus personajes, a dar paso sin restricciones a sus discursos, a sus propios pensamientos, a sus convicciones (Bajtin, 1986). Y lo es el ensayo, atravesado por la polémica, por el debate. La poesía hispanoamericana, cuando menos desde la obra de Sor Juana de la Cruz, se abre a lo diverso, a la diferencia, a lo dialógico. En vista de una apertura a las nuevas humanidades, la deconstrucción de las ideas de democracia y diálogo adquiere especial relevancia; se trata nada menos que del debate en torno a lo común y al lenguaje. Si bien la literatura ha configurado en América Latina las ficciones, los mitos, los "imaginarios" que dan sustento a las ideas de nación de los Estados nacionales,[7] además está atravesada por la hetero-

7 Puede verse, en el caso del Ecuador, cómo la narrativa, desde Cumandá de Mera, y de manera ostensible desde *A la costa* de Martínez, hasta mediados del siglo XX, hasta *El chulla Romero y Flores* de Icaza e incluso más acá (aunque sobre todo el "realismo social"), configura el imaginario de la nación ecuatoriana, demarcando y describiendo el territorio, los grupos étnicos, las clases sociales, los grupos culturales que componen la "nación", el "pueblo" ecuatoriano. Incluso en la poesía puede verse una línea de continuidad en esta dirección. Y, desde luego, también en la historiografía.

geneidad, las rupturas internas, la imposibilidad de suturar las contradicciones que provienen del mundo, de lo real. Los discursos literarios están atravesados por afectos, pasiones, resistencias, en fin, por el deseo, el placer, el goce. Las narrativas "nacionales" no solo existen bajo la modalidad del cuento o la novela, sino de la historiografía y del ensayo. Hoy, esa función de la literatura como soporte de la nación de Estado ha concluido, y más bien son otros los imaginarios que se intentan configurar. Sin embargo, desde nuestra posición, sería preciso problematizar y deconstruir la condición "europea y moderna" de la literatura latinoamericana (en sentido amplio, y, por consiguiente, dentro de ella, lo que se ha denominado "filosofía latinoamericana" o "pensamiento latinoamericano"), es decir, es necesario preguntar por su condición "europea", "occidental", no solo en tanto consecuencia del dominio colonial o neocolonial, sino en relación con el humanismo, con las ideas de hombre, de libertad, de soberanía, de propiedad y originalidad, con los derechos humanos, con los "valores", que son justamente las ideas, las concepciones, los "valores" y los derechos que habría que problematizar. Y esto, no en la dirección de un replanteamiento de una supuesta originalidad o propiedad de lo latinoamericano, sino en la consideración del mestizaje latinoamericano como una potencia innovadora y en la perspectiva de la mundialización en marcha.

El conocimiento científico requiere de la autonomía, la libertad de pensamiento, y desde luego de la criticidad y el escepticismo necesarios para la innovación del saber; sin ellos simplemente no habría progreso científico. Estos mismos principios, además de la resistencia y la disensión en un contexto de tolerancia, se tornan fundamentales ante la exigencia de repensar las humanidades y de desplazarlas hacia la reconstrucción de la idea de lo humano, a partir de la deconstrucción de la pregunta moderna por el hombre. Para Derrida, en la urgencia de las nuevas humanidades, dentro del espacio público que se relaciona con la universidad sin condición, están implicadas todas las disciplinas relacionadas con "el hombre": la filosofía, el derecho, la lingüística, la antropología, la etnología, la literatura, etc., las cuales no deberían disolverse sin embargo en una

difusa "interdisciplinariedad", aunque para que sean *nuevas humanidades* es preciso atravesar las fronteras establecidas entre tales disciplinas. Tal vez el término "transdisciplinariedad" sería pertinente para lo que propone Derrida. Pero a la vez, estas nuevas humanidades, que ya estarían en curso, deben involucrar a los "departamentos de genética, de ciencias naturales, de medicina e, incluso, de matemáticas".

6.

¿Es posible una universidad sin condición, una universidad pluralista, democrática, que sea el lugar de la disensión, de la confrontación razonable entre discursos? ¿Una universidad crítica y más que crítica, y por tanto, en algún sentido, que sea sede de la razón? ¿Es posible aquí, en Ecuador, en América Latina? "Solo lo imposible ocurre", y no es posible predeterminarlo. Tal vez lo (im)posible arribe gracias a la apertura del espacio público que posibilitan las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, si es que estas no se cierran, como a menudo intentan el poder político y los "poderes fácticos". Esa apertura del espacio público posibilita la ruptura de los muros de la universidad, su dispersión espacial. Se ha constituido, como consecuencia de la mundialización en marcha, un horizonte de una posible "universidad mundializada", que de hecho comienza a operar en algún sentido: grupos de investigación que trabajan en distintas partes del planeta, que se vinculan a través de varias formas de redes; circulación mundial de documentos (se pone en cuestión la "propiedad intelectual", al menos en lo que a los conocimientos científicos y sobre todo en lo que se refiere a los discursos que provienen del campo de las humanidades); se debilita la figura del profesor, hay cantidad de cursos, conferencias, revistas y libros que circulan en internet. Este nuevo horizonte posibilita un replanteamiento de la democracia, la deconstrucción de la idea de democracia y de otras vinculadas a ella, como las ideas de soberanía, autonomía y comunidad, en un contexto de reconstitución permanente de la universidad como espacio público democrático, y en este sentido, como lugar de la razón, del debate razonable, del pluralismo y la tolerancia.

La universidad de la tradición humanística moderna ha llegado a su fin. Esto es particularmente evidente en cuanto tiene que ver con la idea de Bildung, de formación de la idea de nación de Estado, y por tanto, de fundamento de la soberanía nacional, del Estado nacional, de la cultura nacional, y de sus sujetos. La nuestra es una época de ocaso de los estados nacionales, lo que no quiere decir que estos no sigan cumpliendo, y seguramente todavía por un buen tiempo, funciones de organización y control de las poblaciones y los territorios nacionales dentro de una red compleja de "soberanías" supraestatales, regionales, internacionales y transnacionales, que intervienen de manera creciente sobre la economía, el derecho (incluidos los derechos humanos y algunos procesos judiciales por delitos de lesa humanidad), la educación. La ciencia no tiene contenido alguno que pueda vincularse con lo nacional. Las tecnologías dependen de las orientaciones que imponen tanto las corporaciones transnacionales como los Estados de los países centrales del sistema capitalista mundial, sobre todo, Estados Unidos, Alemania, Inglaterra, Francia, Japón, y, parcialmente, de los Estados de los "países emergentes", China, Rusia, India, Brasil. Los poderes (los Estados, las corporaciones) que actúan sobre la universidad, la orientan fundamentalmente hacia las tecnologías: hacia la generación y trasmisión de conocimientos orientados a la producción y al manejo de nuevas tecnologías, a la preparación profesional de técnicos, incluidos los cuadros de la gestión tecnocrática del Estado. Aun en países como el Ecuador se impone esta dirección a las universidades, como se advierte en el peso que ha adquirido el proyecto Yachay del actual Gobierno (Villavicencio, 2013[a]).

La "ciencia de punta" o deriva en tecnologías, y por tanto cuenta con el auspicio y el apoyo financiero de las corporaciones y los Estados, o, cuando se trata de cuestiones que no derivan necesariamente o de inmediato en nuevas tecnologías aunque demanden un sofisticado instrumental tecnológico, como sucede en la física cuántica, requiere de fuertes inversiones estatales. Las humanidades no pueden esperar ese apoyo, ni de las corporaciones ni del poder político. La investigación científica de alguna manera se ve obligada a negociar con los poderes para obtener

las condiciones que permiten el avance del conocimiento, y esa negociación puede poner en riesgo su necesaria libertad. En tanto, las nuevas humanidades solo pueden prosperar en una compleja resistencia y disidencia frente a los poderes, no tienen otra posibilidad de existencia: en ellas se juega la posibilidad misma de la innovación, de reinvención de lo político. Las nuevas humanidades son pura potencia, su fuerza radica en su debilidad.

Bibliografía

Abellán, J. (2009). La idea de Universidad de Wilhelm von Humboldt. En F. Oncina Coves, *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)* (págs. 273-296). Madrid, España: Instituto Antonio de Nebrija de la Universidad Carlos III y Ed. Dykinson.

Aramayo, R. R. (2003). La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario. En Kant, *El conflicto de las Facultades* (págs. 7-34). Madrid, España: Alianza Editorial.

Bajtin, M. (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México, México: Fondo de Cultura Económica.

Barros, E. e. (1918). La Juventud Universitaria de Córdoba a los Hombres Libres de América. Recuperado el 15 de octubre de 2012, de http://www.fmmeducacion.com.ar/Documenoshis/1918universidad.htm

Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México, México: Fondo de Cultura Económica.

Berman, M. (1995). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad* (6a ed.). México, México: Siglo Veintiuno Editores.

Bermejo Castrillo, M. Á. (2009). La Universidad europea entre Ilustración y Liberalismo. Eclosión y difusión del modelo alemán y evolución de otros sistemas nacionales. En F. Oncina Coves, *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)* (págs. 49-165). Madrid, España: Instituto Antonio de Nebrija de la Universidad Carlos III - Editorial Dykinson.

Brandt, R. (2009). La contienda de las facultades. Determinación racional y determinación ajena en la Universidad kantiana. En F. Oncina Coves, *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)* (págs. 167-197). Madrid, España: Instituto Antonio de Nebrija de la Universidad Carlos III - Editorial Dykinson.

Carvajal, I. (2013a). Tecnocracia y democracia en el ocaso de la "Universidad Ecuatoriana". *Ecuador Debate* (90), 47-64.

——— (1995 (1990 ed. francesa)). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. (C. d. Peretti, Trad.) Barcelona, España: Paidós e ICE - Universidad Autónoma de Barcelona.

——— (2001). *La Universidad sin condición*. (C. d. Peretti, Trad.) Madrid, España: Trotta.

Humboldt, W. v. (2005a). Sobre la organización interna y externa de las instituciones científicas superiores en Berlín. *Logos, Anales del Seminario de Metafísica* , 38, 283-291.

——— (2005b). Solicitud de institución de la Universidad de Berlín. *Logos, Anales del Seminario de Metafísica* , 38, 293-299.

Kant, I. (2003). *El conflicto de las Facultades*. En tres partes. Madrid, España: Alianza.

Kuhn, T. S. (1980). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, México: Fondo de Cultura Económica.

León Galarza, C. (2013). Cambiar el alma... ¿Exiliar a las humanidades? *Ecuador Debate* (90), 87-102.

Leyte, A. (2008). De la Universidad absoluta de Schelling a la Universidad existencial de Heidegger: ¿una continuidad? En F. Oncina Coves, *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (de Kant a Nietzsche)* (págs. 253-272). Madrid, España: Instituto Antonio de Nebrija de la Universidad Carlos III y Ed. Dykinson.

Löwith, K. (1974). *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Lyotard, J. F. (1994). *La condición postmoderna, informe sobre el saber*. Madrid, España: Cátedra.

——— (1996). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, España: Gedisa.

Marramao, G. (2006). *Pasaje a Occidente*. (H. Cardoso, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Katz.

Oncina Coves, F. (ed.) (2009). *Filosofía para la universidad, Filosofía contra la universidad (de Kant a Nietzsche)*. Madrid, España: Instituto Antonio de Nebrija de la Universidad Carlos III de Madrid y Ed. Dykinson.

——— (2009). La filosofía clásica alemana y su idea de la Universidad: ¿un anacronismo viviente? En F. Oncina Coves, *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)* (págs. 13-47). Madrid, España: Instituto Antonio de Nebrija de la Universidad Carlos III - Editorial Dykinson.

Pico della Mirandola, G. (1984). *Discurso sobre la dignidad del Hombre*. Madrid, España: Editora Nacional.

Prigogine, I. (1997). *El fin de las certidumbres*. Madrid, España: Taurus.

Salazar Bondy, A. (1973). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (2a ed.). México, México: Siglo Veintiuno Editores.

Sevilla, S. (2009). Hegel y los orígenes de la Universidad contemporánea desde su crisis actual. En F. Oncina Coves, *Filosofía para la Universidad, Filosofía contra la Universidad (De Kant a Nietzsche)* (págs. 233-251). Madrid, España: Instituto Antonio de Nebrija de Universidad Carlos III - Editorial Dykinson.

Villavicencio, A. (2013a). *¿Hacia dónde va el proyecto universitario de la Revolución Ciudadana?* Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

——— (2013b). *De la universidad funcional a la universidad de la razón*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

——— (2013c). Universidad, conocimiento y economía. Ciencias Sociales - *Revista de las Carreras de Sociología y de Política* (35), 15-49.

Virilio, P. (2008). *L'université du desastre*. París, Francia: Galilée.

Weber, M. (1972). La ciencia como vocación. En *Ensayos de sociología contemporánea* (M. Bofill, Trad., págs. 160-192). Barcelona, España: Ediciones Martínez Roca.

——— (s.f.). Wissenschaft als Beruf (1919). Recuperado el 29 de 01 de 2014, de http://www.wsp-kultur.uni-bremen.de/summerschool/download%20ss%202006/Max%20Weber%20-%20Wissenschaft%20als%20Beruf.pdf

Weber, S. (2001). *Institution and Interpretation*. Stanford, California, Estados Unidos de América: Stanford University Press.

Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, México: Siglo XXI.