



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 99, 2022, e7091107
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Notas para pensar una universidad intercultural nuestroamericana liberadora

Notes for thinking about a liberating intercultural university of our America

Alcira B. BONILLA

<http://www.orcid.org/0000-0002-2241-7849>

alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.7091107>

RESUMEN

Se parte de la tesis de que el ideario universitario de Raúl Fomet-Betancourt resulta de la conjunción de su posicionamiento filosófico intercultural con la investigación de las formas históricas, en particular latinoamericanas, en las que se ha manifestado el magisterio filosófico. En segundo lugar se analizan las propuestas de universidad alternativa de la filósofa brasileña Marilena Chauí y las de Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués ampliamente difundido en el Cono Sur. En diálogo posterior con estas posiciones se pone en evidencia la fuerza innovadora de la "conjura" intercultural a la que convoca el filósofo homenajeadado y su relevancia para Nuestra América.

Palabras clave: interculturalidad; universidad; debates; Latinoamérica; conjura.

ABSTRACT

We start from the thesis that Raúl Fomet-Betancourt's university program results from the conjunction of his intercultural philosophical positioning with the investigation of the historical forms, particularly in Latinamerica, in which philosophical teaching has manifested itself. Secondly, the alternative university proposals of the Brazilian philosopher Marilena Chauí and those of Boaventura de Sousa Santos, a Portuguese sociologist widely spread in the Southern Cone, are analyzed. In subsequent dialogue with these positions, the innovative force of the intercultural "conjura" to which the honored philosopher appeals and its relevance for Nuestra América ("Our America") becomes evident.

Keywords: interculturality; university; debates; Latinamerica; conjura.

Recibido: 11-04-2022 • Aceptado: 06-08-2022



INTRODUCCIÓN

Las investigaciones de Raúl Fornet-Betancourt sobre la formación de la cultura filosófica en América Latina y el Caribe y el papel desempeñado por las universidades en ella comenzaron hace varias décadas, siendo, quizá, el libro premiado y editado en Buenos Aires en 1985 una de las primeras muestras de esta preocupación intelectual (Fornet-Betancourt, 1985). Estos trabajos tempranos, que siguen una tradición ya consolidada por la historia de las ideas del subcontinente y en los debates previos a la emergencia de la Filosofía de la Liberación, evidencian que nuestro filósofo y amigo en esos años ya aceptaba con matices propios la distinción nítida formulada por Arturo Ardao entre la filosofía latinoamericana entendida “como ejercicio vivo y crítico” y una práctica académica de la filosofía en Latinoamérica meramente reproductora de las ideas provenientes de los centros imperiales (Fornet-Betancourt: 1985, p. 24-25).

En este contexto, también fue adquiriendo espacio en sus reflexiones la cuestión de la relación entre la lengua española y la política de expansión imperial de la corona española, así como la relación, más compleja, entre el español y la evangelización católica (Fornet-Betancourt: 2003, p. 122)¹. En efecto, el lugar que la corona española, a diferencia de la portuguesa, otorgó a la política cultural y lingüística fue decisivo para la institucionalización académica de la filosofía en Iberoamérica. Fornet-Betancourt observa al respecto que este “establecimiento” colonial de la filosofía se realizó “(...) sin relación alguna con la concepción del mundo, ni siquiera con las potencialidades referentes al mundo categorial y simbólico de las culturas amerindias” (Fornet-Betancourt: 2003, p. 125), con el agravante de que tácitamente se suponía que no podía existir filosofía previa a la importada por los españoles en estas latitudes. Y así, renglones más adelante, aclara que la imposición de la lengua y de la cultura castellanas condenaron al monoculturalismo y al monolingüismo a la filosofía de los territorios americanos conquistados por la Corona de Castilla, tal como acontecía en la Península.

La filosofía fue “transportada” desde España y enseñada en latín, señala Fornet-Betancourt, sobre todo en los círculos eclesiásticos y conventuales y en las universidades de pronta fundación. Empero, debe tomarse en cuenta que esta transmisión filosófica la realizaron hablantes del castellano, siendo un dato no menor y complementario del anterior, que las primeras traducciones y textos filosóficos en lengua romance lo fueron en ésta ya desde el siglo XIII² (Bertomeu: 2008, pp. 1047-1048); vale decir, se iba formando la idea de que el castellano era una lengua apta para el cultivo de la filosofía. De este modo puede concluirse que esta primera institucionalización de la filosofía en latín, no resultó de una práctica cultural bilingüe, sino que sirvió de refuerzo para la instalación de la condición colonial monocultural (una lengua, una cultura, una religión). Si bien Fornet-Betancourt no hace referencia completa a estos datos, también se pregunta por la significación del paso posterior del cultivo de la filosofía directamente en español en territorio hispanoamericano. Se trata de una cuestión de primera importancia, según observa, que le permite analizar sobre este trasfondo cómo la articulación monolingüística de la filosofía en Iberoamérica “(...) ha fomentado al mismo tiempo la occidentalización de la misma en un sentido metodológico y sistemático” (Fornet-Betancourt: 2003, p. 125). Ello habilita de modo riguroso cuestionar el monolingüismo (español o portugués) de la filosofía, que ignoró y sigue mayormente ignorando el plurilingüismo del subcontinente. Al mismo tiempo, constituye un argumento más para “problematizar” la pretendida universalidad de tal filosofía; o sea, según aclara nuestro filósofo, cuestionar el verdadero alcance universal de las categorías de origen greco-romano³

¹ Las políticas lingüísticas del proceso evangelizador fueron diversas y se tendió a la evangelización en lenguas “francas” indígenas (náhuatl, guaraní, quechua, etc.), a las cuales los misioneros dotaron de escritura alfabética y gramática (Polanco, 2000). En las universidades fundadas por los españoles según el modelo de Salamanca y Alcalá de Henares, la lengua de enseñanza, como en España, fue el latín (Pitelli y Hermo, 2010, pp. 138-140); en tanto “la ciudad letrada” habló y escribió en castellano (Rama, 1998, pp. 31-60).

² De 1492 datan las primeras ediciones de la *Gramática castellana* y del *Diccionario latino-español* de Elio Antonio de Nebrija. En la *Gramática*, casi al comienzo de la dedicatoria a la reina Isabel I, figura la conocida frase, “(...) que siempre la lengua fue compañera del imperio”, que expresa cabalmente la política lingüístico-cultural que estaba en la base de la empresa imperial del descubrimiento y la conquista de América, parte importante de la cual fue la paulatina sustitución del latín (la lengua imperial de Roma) por el castellano (la nueva lengua imperial).

³ Dado que la filosofía medieval, de influencia innegable en América a través de la transmisión de la escolástica en las universidades, incorporó elementos de la tradición judeocristiana, también se podría agregar ésta a la greco-romana mencionada por Fornet-Betancourt en este pasaje.

(Fornet-Betancourt: 2003, p. 126), lo que no significa en modo alguno negar su enjundia, sino, por el contrario, realizar la crítica y redimensionar su pretendida universalidad a la vez que ampliar dialogalmente las posibilidades de un filosofar situado, poli- e intercultural.

Después de estas aclaraciones introductorias de carácter contextualizador, puede enunciarse la tesis central de esta contribución del modo siguiente: puesto que el ideario universitario de Raúl Fornet-Betancourt resulta de la conjunción de su posicionamiento filosófico intercultural con la investigación de las formas históricas, en particular nustramericanas, en las que se ha manifestado el magisterio filosófico, tal ideario resulta particularmente fértil para pensar la institución universitaria desde el contexto de América Latina y el Caribe en la coyuntura actual de coronacrisis, de pretensión hegemónica del neoliberalismo y de fragmentación internacional.

Para mostrar la originalidad, actualidad y fecundidad de las propuestas de Fornet-Betancourt se recurre también a la comparación con algunas muestras de modelos críticos alternativos de concebir la institución universitaria en el medio luso hablante. Si bien el neoliberalismo globalista ha impuesto sus líneas maestras en la sociedad actual y, por consiguiente, pretende hegemonizar las universidades de todo el planeta, igualmente se producen reacciones a tal influencia nefasta y propuestas alternativas que difieren bastante entre sí, puesto que sus génesis respectivas abrevan en tradiciones académicas y socioculturales complejas y disímiles. En un artículo como éste, sería imposible una síntesis más o menos fiel de estos debates. Por razones de brevedad, entonces, se analizan las propuestas de universidad alternativa elaboradas por la filósofa brasileña Marilena Chauí desde el último tercio del siglo pasado y las más recientes de Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués muy vinculado con la actividad académica latinoamericana⁴, en tanto éstas presentan modelos críticos contextualizados diversos, si bien con aspiración de universalidad, y resultan excelentes hitos de comparación con el modelo elaborado por Fornet-Betancourt.

HACIA UNA UNIVERSIDAD ALTERNATIVA

Las conferencias y artículos de Marilena Chauí, sobre la cuestión universitaria en general pero, y sobre todo, sobre la universidad brasileña, se han venido sucediendo desde la década de 1970⁵, siendo la conferencia inaugural del Congreso realizado en la Universidad Federal de Bahía, Br., con motivo de su septuagésimo aniversario en 2016⁶, una especie de síntesis y coronación de tales contribuciones.

Actualmente profesora emérita de la Universidad Federal de San Pablo, Br., Chauí es doctora en filosofía por esa universidad y fue profesora en las cátedras de Historia de la Filosofía Moderna y de Filosofía Política. Ha merecido reconocimientos internacionales por sus obras sobre el pensamiento de Baruch Spinoza y de Maurice Merleau-Ponty, así como sobre diversos temas de filosofía política. Sin embargo, lejos de considerar la filosofía y la docencia universitaria como mera profesión, Chauí ha hecho de ella un “modo de vida”, que la llevó también al compromiso político partidario como fundadora del *Partido dos Trabalhadores* y a la gestión de políticas culturales en calidad de Secretaria de Cultura de San Pablo entre 1989 y 1992. Al recibir el doctorado *honoris causa* por la Universidad de París 8 declaró al respecto: “El deseo de vivir una existencia filosófica significa admitir que las cuestiones son interiores a nuestra vida y a nuestra historia (...). Es la razón por la cual la filosofía ha sido siempre para mí una forma de lucha y de combate en el interior de la sociedad

⁴ Se han elegido una autora y un autor lusohablantes porque sus trabajos son menos conocidos en Nuestra América que los escritos en español, aún cuando fueron sido difundidos por el Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), y sus ideas sobre la universidad merecen un diálogo atento. Boaventura de Sousa Santos, europeo de nacimiento, ha investigado sobre cuestiones de sociología del conocimiento y de sociología del derecho vinculadas con el “Sur” global, siendo uno de los inspiradores del Foro Social Mundial celebrado por primera vez en Porto Alegre, Br., en 2001. Se estima conveniente incluir la referencia a su ideario universitario en este artículo, dado el sesgo intercultural de sus trabajos, su influencia en América Latina y su compromiso con los pueblos y grupos sociales que han sido históricamente oprimidos por el colonialismo y el capitalismo.

⁵ En *Escritos sobre a universidade* publicó una selección de sus trabajos que llega hasta 2001 (Chauí, 2001).

⁶ El “*Congresso UFBA 70 anos*”: convocó a más de 5.000 participantes; además del objetivo celebratorio, su principal fue discutir la vida universitaria, hacer memoria de la historia de la UFBA y pensar los desafíos futuros (<http://www.congresso.ufba.br>).

y de la política” (en Tatián: 2020, p. 465). En consecuencia, los textos sobre la cuestión universitaria que aquí se comentan, no sólo reflejan las ideas de la pensadora paulista sobre la democracia, la cultura, el pensamiento, la investigación y la docencia, sino que, ante todo, son índice de la pasión filosófica que la anima, expresada en discursos fundados y de combate por una universidad alternativa (pública, democrática, humanista).

En estas páginas se presenta la secuencia de sus ideas fundamentales sobre la cuestión universitaria siguiendo el hilo de su Conferencia de 2016, “*Contra a universidade operacional e a servidão voluntária*” (“Contra la universidad operacional y la servidumbre voluntaria”), y completándolas con las de escritos anteriores. Haciendo gala de buena técnica retórica, Chauí abrió y concluyó la conferencia con algunos versos del extenso poema abolicionista y liberal “*O Navio Negroiro (Tragédia do Mar)*”, escrito en 1868 por el bahiano Antônio de Castro Alves. Además, dado que la conferencia se pronunció el día 14 de julio, conmemoración de la “caída de la Bastilla”, también a modo de epígrafe como los versos antes citados, Chauí recordó los artículos 7 y 9 de la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” de 1789, que expresan el espíritu de tal acontecimiento como “(...) inicio de la gran lucha moderna por la libertad, contra el arbitrio, la intolerancia, la tortura, la violencia y la servidumbre”⁷. En este clima de hondas memorias de emancipación y liberación creado por ambos recursos estilísticos, la filósofa desarrolló en cuatro párrafos su visión alternativa de la universidad, a la cual considera una institución necesaria para todo país democrático, parte integrante de la sociedad y que ha de estar puesta al servicio de la realización de los derechos humanos.

Teniendo como trasfondo implícito la breve historia contemporánea de las universidades en Brasil⁸, el primer párrafo de la conferencia, “Cambios en la universidad: del espacio público a la privatización”, pivotea sobre una idea central que Chauí también presentó en escritos previos (2001): la universidad desde sus inicios medievales⁹, pero sobre todo a partir de la Modernidad, siempre ha sido reconocida como una institución social, hasta que en las últimas décadas se produjo a nivel mundial un giro devastador y radical, a consecuencia del cual, con contadas excepciones, resultó triunfante la idea de la universidad como organización social. Para la caracterización y crítica de tal universidad como organización, Chauí no sólo ha recurrido a su larga experiencia en la docencia universitaria y a su conocimiento del marxismo (Marx, en primer término, pero también Gramsci, Althusser y la Escuela de Frankfurt), sino, igualmente a los aportes de *Le naufrage de l'université* (1995) de Michel Freitag, cuya sociología dialéctica se muestra en línea con la filosofía crítica cultivada igualmente por la filósofa paulista.

Pensar la universidad como institución social equivale a concebirla con los rasgos de una práctica social específica que gozó secularmente del reconocimiento público de su legitimidad y de sus atribuciones en tanto fundada, a entender de Chauí, “(...) en un principio de diferenciación, que le confiere autonomía respecto de las otras instituciones sociales”; es decir que, en virtud de tal autonomía, la institución universitaria tiene una estructura específica de ordenamientos, reglas, normas y valores de reconocimiento y legitimidad internos¹⁰. Para hacer comprensible esta idea, Chauí sintetiza de modo algo esquemático dos momentos de la universidad moderna en su peculiaridad ideológica. Así, recuerda que la legitimidad de la universidad moderna en un primer momento “(...) se fundó en la conquista de la idea de autonomía del saber frente a la religión y el Estado” y, en consecuencia, sus pilares fueron “(...) las ideas de *formación, reflexión, creación y crítica*”. En un segundo momento, a partir de las luchas sociales y políticas de los últimos siglos que

⁷ Las traducciones de los textos en portugués son de la autora del artículo.

⁸ A diferencia de los países conquistados por la corona española, en Brasil las primeras universidades se fundaron en la primera mitad del siglo XX.

⁹ En los textos de Chauí la universidad aparece como una institución de orígenes exclusivamente europeos. Como el foco de sus investigaciones está puesto en un modelo de universidad tardomoderno, sus apreciaciones sobre la universidad medieval resultan algo superficiales. Tampoco ha realizado un estudio de las iberoamericanas de los siglos XVI y XVII y poco de las posteriores.

¹⁰ La discusión sobre la autonomía universitaria, uno de los tópicos siempre presente en los debates iberoamericanos sobre la universidad desde 1918, se hace presente en varios escritos de la filósofa paulista en los que hace frente a la degradación del concepto de autonomía tanto en directivas internacionales como nacionales que la rebajan a mera “capacidad de gestión de recursos públicos y privados” (2001, p. 204); por el contrario, defiende su sentido sociopolítico, como “(...) la marca propia de una institución social que poseía en la sociedad su principio de acción y de regulación” (2001, p. 204).

condujeron al reconocimiento y realización de derechos políticos, civiles, económicos, sociales y culturales, "(...) la universidad se transformó también en una institución social inseparable de la idea de democracia y de democratización de saber". Según lo ha desarrollado en varias de sus obras anteriores de filosofía política, ella defiende la idea de que el único y verdadero ideal democrático es el socialista, puesto que sólo el socialismo sostiene que la democracia es la idea reguladora de sus bases políticas (Chauí: 1981, 2006). Sobre la base de esta convicción, entonces, para Chauí la institución universitaria no podría hurtarse a su referencia a la democracia, entendida en el sentido aludido, ya sea para realizarla, ideal que es el suyo, como para oponerse a ella.

Para entender las causas del abandono de estos modelos modernos por la idea de la universidad como organización hay que remontarse al mismo surgimiento del modo de producción capitalista como producción de equivalentes del dinero para el mercado, porque allí hace su aparición necesaria la idea y la práctica de la administración. Ésta consiste en la aplicación de un conjunto de reglas y principios formales idénticos para todas las organizaciones sociales (incluidas las instituciones que mutaron en organizaciones); o sea, una lógica instrumental (estratégica) referida al conjunto de medios particulares para la obtención de objetivos particulares y vinculada con las ideas de gestión, planeamiento, previsión, control y éxito. A una organización, además, "(...) no le compete discutir o cuestionar su propia existencia, su función, su lugar en el interior de la lucha de clases". En este nuevo horizonte político-académico dirigido por el mercado, la universidad, hasta ahora entendida como institución social universitaria orientada hacia el espacio público, en tanto organización debería ahora renunciar a la permanente discusión sobre su propia razón de ser social y a su aspiración a una universalidad (imaginaria o deseable) que la habilite para responder a las contradicciones impuestas por la permanente división social.

Este paso de institución social a organización prestadora de servicios ha sido posible en las universidades merced a los cambios introducidos por el capitalismo globalizado neoliberal actual, que se caracteriza por la fragmentación de todas las esferas de la vida social y la construcción de una imagen reticular efímera de la sociedad, con organizaciones particulares que compiten, red donde la existencia de cada organización particular depende casi biológicamente de su flexibilidad o capacidad de adaptación a los cambios continuos.

A grandes trazos describe Chauí el proceso en etapas que condujo de la universidad pública brasileña concebida en la primera mitad del siglo XX como institución social a su desvío organizacional, proceso que, con algunas variantes, se dio de modo análogo en numerosos países no sólo de Nuestra América. En una primera etapa, durante la dictadura (1964-1980) y anterior al neoliberalismo, se funcionalizó la universidad volcándola a la formación de profesionales para el mercado de trabajo; con este objetivo, las universidades modificaron sus currículos, programas y actividades, separándose de la docencia de la investigación. Durante la Nueva República (1985-1994), se tendió a la universidad de resultados, orientada hacia la investigación, pero adoptando el modelo del mercado para determinar su calidad y cantidad según las ideas de eficiencia, productividad y competitividad, hasta que, entre 1994-2002 se consolidó finalmente como universidad operacional.

La caracterización de la universidad operacional no puede ser más desoladora y realista: "Regida por contratos de gestión, avalada por índices de productividad, calculada para ser flexible, la universidad operacional está estructurada por estrategias y programas de eficacia organizacional y, por tanto, por la particularidad y la inestabilidad de los medios y de los objetivos". De autónoma, la universidad deviene heterónoma, ya que se la define y estructura a partir de criterios por completo ajenos tanto al conocimiento y la formación intelectual como a la responsabilidad social que le había sido inherente. Tal heteronomía y su mutación en organización se vuelve visible en el aumento de las horas de clase, la brevedad de los estudios de posgrado, la evaluación cuantitativa de docentes e investigadores, etc., con un resultado lapidario: "Orientada hacia su propio ombligo, pero sin saber dónde se encuentra éste, la universidad operacional opera y, por eso mismo no obra".

Mención aparte merece la descripción de la degradación de la profesión docente que se lleva a cabo en la universidad operacional. Se abandona la concepción de la tarea docente esencialmente como formación

y se la reemplazarla por la de mera transmisión y adiestramiento rápido, se trate de cualquier especialidad y tipo de conocimiento, y esto conlleva, además, el reclutamiento de profesores carente de experiencia. Por su parte, las investigaciones en la universidad operacional obedecen a una ideología posmoderna (...) que apaga todo contacto con el espacio-tiempo como estructura del mundo”, y reduce la subjetividad a intimidad narcisista, y la objetividad, a un conjunto de estrategias montadas sobre juegos de lenguaje; por consiguiente, la investigación se limita a ser una estrategia de intervención y de control de medios o instrumentos más para obtener un objetivo delimitado de intervención o control. Con ello queda anulada la idea de la investigación como aquello pide (...) el trabajo del pensamiento y del lenguaje para pensar y decir lo que todavía no ha sido pensado ni dicho”; o, mejor, “una acción civilizatoria contra la barbarie social y política”. El modelo de universidad organizacional, además, resulta incapaz de generar indicadores propios de evaluación y adopta la “productividad” como un patrón de medida homogeneizador que no hace sino empobrecer la propia tarea universitaria y la deja sin recursos ante los estándares internacionales de evaluación dictados desde los centros de poder económico-universitario.

La lucha contra la universidad operacional, en primera instancia, se da en las dos dimensiones relevantes del trabajo universitario: la docencia y la investigación. Chauí indica algunas prácticas sencillas para recuperar la docencia como trabajo de formación y crítica que resultan revolucionarias si se las pone en relación con las formas actuales en las que se implementa la enseñanza en la universidad operacional. Igualmente brinda nuevos criterios para reintroducir una verdadera excelencia en la investigación, tales como la necesidad de innovación en temas, metodologías, etc.; la durabilidad de las investigaciones, la idea de que investigar es un proceso de trabajo comunitario que forma tradición de pensamiento en un área y abre un campo de trabajo, el significado social, político o económico de las investigaciones junto con la defensa de la autonomía de quien investiga y el rechazo de coerciones externas. Por último señala como criterios supremos para medir la excelencia de las investigaciones la articulación de la lógica académica con la lógica histórica (“la calidad de una investigación se mide por la capacidad de enfrentar los problemas científicos, humanísticos y filosóficos planteados por las dificultades de la experiencia de su propio tiempo”) y la articulación entre lo universal y lo particular, puesto que una buena investigación que trate de algo particular, lo hace de manera tal que su alcance, sentido y efectos tiendan a ser universalizables.

Parte de la lucha por recuperar la universidad como institución social está en la adecuada comprensión de la articulación entre la dimensión académica y la dimensión socio-política de la universidad, articulación que se plantea tanto hacia afuera como hacia adentro de la misma. Insiste Chauí en la necesidad de hacer explícita la imposibilidad de separar conocimiento y poder en los conflictos que se dan en el interior de la institución que las universidades tratan de soslayar porque son los derivados de las divisiones sociales, las diferencias políticas y los proyectos culturales distintos. Democratización efectiva de la universidad y políticas académicas de largo plazo que se correspondan con los tiempos del trabajo universitario e independientes de la alternancia de los gobiernos, permitirán que la institución universitaria despliegue sus capacidades humanísticas y científicas con independencia de los tiempos discontinuos de la política estatal.

En una sociedad de estructura violenta, oligárquica, hierática, vertical y autoritaria, como es la brasileña, los conocimientos, concebidos como capital cultural, actúan para legitimar esa estructura y contribuyen, por consiguiente, a conservar las exclusiones y privilegios (Costa: 2017, p. 149). Con este imaginario se corresponde un tipo de conducta mimética y subordinada a la oligarquía del país, característico sobre todo de las clases medias, que, a entender de Chauí, constituyen la base social para la existencia de la universidad operacional en Brasil. En consecuencia, para el tramo final de la conferencia que ha servido de guía en estas páginas la filósofa evocó el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie (1576) y extrajo de él su mensaje para la universidad del futuro: “Por eso creo que nuestra acción universitaria como acción de saber y de política debe ser el combate en todos los frentes contra la universidad operacional y la ideología conservadora que la sustenta. Este combate es el que llamé de lucha contra la servidumbre voluntaria”.

Más recientemente, si bien en continuidad con escritos anteriores sobre una epistemología alternativa (“epistemología inversa”), justicia cognitiva y universidad, Boaventura de Sousa Santos, Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, publicó el año pasado *Descolonizar la Universidad: el desafío de la justicia cognitiva global* y, entre 2020 y 2021, otro libro y algunos artículos donde amplía su

mirada en razón de la crisis ocasionada por la pandemia¹¹. En esos trabajos realiza un diagnóstico sobre la situación contemporánea de la universidad y ofrece alternativas para su futuro inmediato y de más largo plazo, mostrando algunas realizaciones ya existentes como la Universidad Popular de los Movimientos Sociales nacida en las primeras ediciones del Foro Social Mundial, entre otras.

Paladín de la universidad pública, como Chauí, y con la esperanza de que "(...) en el siglo XXI, la universidad ciertamente será menos hegemónica, pero no menos necesaria que en siglos anteriores" (Santos, 2021, p. 305), Santos considera que en esta época particularmente aciaga la humanidad no puede prescindir de esta institución varias veces secular dada su especificidad como bien público, puesto que ella es la que vincula el presente y el pasado con el futuro a través de la formación que brinda y la producción de conocimiento, y "(...) crea un espacio público privilegiado, potencialmente dedicado al debate abierto y crítico de ideas" (Santos: 2021, p. 15). En la convicción de que "(...) es tan importante mirar atrás como mirar hacia adelante" (Santos: 2021, p.16), se propone realizar un diagnóstico crítico no nostálgico de la situación, plantear la resistencia a determinados cambios introducidos por el neoliberalismo globalista y prestar atención a lo que denomina "la universidad emergente", o sea, formas novedosas que condicen mejor con la misión, fines y objetivos de la institución universitaria y su adecuación a las necesidades de la época.

En consonancia con un vasto sector del pensamiento contemporáneo, Santos estima que la crisis provocada por la pandemia de Covid-19, o "coronacrisis", como se ha dado en denominarla, no es sino resultante de crisis planetarias previas, estructurales y mayores, derivadas del fracaso casi completo de los principios del mundo moderno. La institución universitaria fue funcional al establecimiento de éste desde sus comienzos, tal como queda en evidencia con la erección de universidades en todo el territorio conquistado por la Corona de Castilla y, luego, en las sucesivas reformas que pusieron a las universidades al servicio del desarrollo científico moderno; actualmente, no es ajena ni se mantiene incólume a estas crisis, si bien las padece con rasgos particulares.

Cabría identificar tres crisis importantes de la universidad: una crisis de hegemonía, una crisis de legitimidad y una crisis de institucionalidad. La primera se debe a que la universidad ha dejado de ser la única institución de educación superior y de investigación, dada su incapacidad de cumplir a la vez con sus funciones tradicionales de formación de élites mediante la producción de alta cultura, conocimiento científico y humanista de excelencia e, incluso, pensamiento crítico, y, por otra, responder a los reclamos de formación profesional del capitalismo globalizado del siglo XXI (Santos, 2021, p.133). La crisis de legitimidad radica en la falta de consenso respecto de ella, en tanto resultan opuestas entre sí la jerarquización del conocimiento especializado, y las consiguientes restricciones de acceso y acreditación de competencias, y las demandas sociales y políticas de democratización e igualdad de oportunidades para quienes han estado excluidos históricamente de la universidad. La crisis institucional resulta, en cambio, de la contradicción entre la tradicional demanda de autonomía respecto de los objetivos y valores de la universidad y la presión actual para mantener los criterios de eficiencia, productividad, relevancia y responsabilidad social impuestos desde fuera, sea por los Estados o por los grupos económicos. Para hacer frente a estas crisis, el autor apuesta por una universidad alternativa, que se bifurca en dos proyectos: uno de "contrauniversidad", para el futuro inmediato, y otro de mayor aliento, integral, de "una universidad comprometida y polifónica", cuya refundación implica "pluriversidad" y "subversidad". Para llegar a la exposición fundada de este segundo proyecto en el capítulo siete, no sólo Santos se explaya sobre el primero, sino que comienza el libro con un extenso rodeo

¹¹ En *A cruel pedagogía do virus*, con la atención puesta sobre todo en lo que ocurre "al Sur", Santos se propuso desentrañar tempranamente algunas "lecciones" para el nuevo desamparo que desde esos meses hasta ahora afecta a los seres humanos, entre las que cabe destacar: que la percepción de los riesgos ha estado condicionada por la política y los medios, que las pandemias matan de modo discriminado, que el colonialismo y el patriarcado se refuerzan en los momentos de crisis aguda y que se percibe un retorno del Estado y de la comunidad (Santos, 2020)

por su particular y ampliamente conocida concepción del conocimiento y de las epistemologías del Sur¹², retomando categorías y argumentos largamente elaborados años atrás¹³.

Conforme a su posición progresista, que Santos, empero, denomina posmoderna, trata de rescatar los principios emancipadores que la modernidad no llevó a cabo porque careció de los instrumentos para hacerlo. Por ello, señala que si se entrara en un período de transición paradigmática, entendida no sólo de modo epistemológico sino también político-social, éste sería “(...) un movimiento hacia un paradigma de conocimientos prudentes para un buen vivir”, que surge de una nueva relación entre epistemología, política y subjetividad (Santos: 2021, p.109). Como consecuencia no menor, se plantea un cambio desde la ética antropocéntrica, de responsabilidad restringida e individualista liberal (hoy, según el sociólogo portugués, convertida “(...) en una estrategia de desarme en el sentido de que nos proporciona ampliamente criterios éticos para actos menores”) (Santos: 2021, p.102), a la basada en el nuevo principio solidario de responsabilidad por el futuro enunciado en 1979 por Hans Jonas en *Das Prinzip der Verantwortung (El principio de responsabilidad)*. En suma, se trata de una nueva epistemología, una nueva ética, una nueva política y, obviamente, de nuevas ontologías.

Si bien pueden distinguirse múltiples causas de la crisis universitaria aludida, algunas de larga data, contemporáneamente, la universidad pública, ha sido minada por las dos fases de mercantilización a las que fue sometida por el neoliberalismo globalizante: primero, entre principios de los ochenta hasta mediados de los noventa, cuando se amplió y consolidó el mercado universitario nacional, y luego, cuando emergió el mercado transnacional de la enseñanza superior y universitaria y se produjo la desinversión del Estado en la universidad pública. Estamos en esta segunda etapa en la cual, para sobrevivir, las universidades tienen que ponerse al servicio de la sociedad de la información y de la economía basada en el conocimiento, con la consiguiente transformación -que puede calificarse como revolucionaria en sentido negativo- en sus formas de gobierno, gestión, enseñanza e investigación, y, sobre todo, en las relaciones entre los trabajadores del conocimiento y los proveedores y usuarios o consumidores del conocimiento. Este paso de un paradigma institucional a un paradigma empresarial diseñado a nivel global bajo la égida del Banco Mundial se refleja en la falta de autonomía cuasi epistemológica de la universidad y su consiguiente desorientación en lo que respecta a sus funciones sociales: “La crisis de identidad afectó al pensamiento crítico de la universidad y, de forma más amplia, a la esfera pública de la universidad” (Santos: 2021, p. 152).

Si, en términos generales, Santos ha sostenido en diversos Foros la idea de una “globalización alternativa” contrahegemónica, como “(...) la única manera eficiente y emancipadora de enfrentar la globalización neoliberal”, inserta en ella su proyecto de reforma universitaria para el futuro inmediato en los términos aclaratorios siguientes: “La globalización contrahegemónica de la universidad como bien público significa que las reformas nacionales de la universidad pública deben reflejar un proyecto de país centrado en opciones de políticas que consideren la inserción del país en contextos cada vez más transnacionales de producción y distribución de conocimientos” (Santos: 2021, p.156).

Por ello esta reforma contrahegemónica debe centrarse en la respuesta a las demandas sociales de una democratización radical de la universidad, poniendo fin a las ya largas historias de exclusión de los grupos sociales y de sus conocimientos que comenzó antes de la fase actual de la globalización capitalista. Planteado como objetivo restituir el papel de la universidad pública en la resolución y definición colectiva de problemas sociales que se consideren a nivel global o regional, se promueve un “nuevo pacto universitario” que mantiene la idea de un proyecto nacional partiendo de la premisa “(...) de que la universidad tiene un papel crucial en la construcción del lugar de su país en un mundo polarizado por globalizaciones

¹² “Sur”, a entender de Santos, es un concepto epistemológico-político, no geográfico, “(...) compuesto por muchos sures epistemológicos que tienen en común el hecho de que todos ellos son conocimientos nacidos en luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (Santos, 2022, p.116).

¹³ Estas ideas no serán desarrolladas en razón del tema principal de este artículo. No está de más decir que Santos, atento a los epistemólogos y al empobrecimiento de los saberes operados en nombre de la razón occidental, señala la necesidad del reconocimiento de los límites del conocimiento, en tanto ello “(...) nos obliga a acercarnos a la realidad desde lo que James denominó las ‘últimas cosas’, es decir, a partir de las consecuencias, del impacto del mundo en la vida, y de nuestra vida personal y colectiva en el mundo” (Santos, 2021, p. 90), así como la necesidad de rescatar el conocimiento emancipador que la modernidad no desarrolló.

contradictorias” (Santos: 2021, p.157). Nuevamente se presenta como cuestión básica de hegemonía la de la definición de la universidad, hoy desdibujada y terreno de disputas, de cuyo éxito depende también su legitimación como institución pública en la que confluyen la formación de grado, posgrado, investigación y una extensión socialmente responsable. Este primer paso de reforma de la institución universitaria en el futuro próximo está encaminado a “(...) fortalecer la legitimidad de la universidad pública en el contexto de la globalización neoliberal de la educación y prevé apoyar la posibilidad de una globalización alternativa” (Santos: 2021, p. 175). Las necesarias batallas por la legitimidad han de librarse en cinco áreas de acción: acceso, extensión, investigación-acción, ecología de saberes (“innovación decisiva en la construcción de una universidad poscolonial”)¹⁴ y asociaciones entre universidades y escuelas públicas (Santos, 2021, p.168). Habida cuenta del papel distorsivo en los procesos de investigación y las relaciones dentro de la comunidad científica que desempeña el patentamiento del conocimiento, especialmente en las áreas comercialmente más atractivas como la biotecnología, Santos concluye que: “En una universidad orientada a un futuro poscapitalista, poscolonialista y pospatriarcal, no hay espacio para el conocimiento patentado”.(Santos: 2021, p.174).

Siendo el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado las tres formas de dominación moderna, éstas deben ser tomadas en cuenta necesariamente cuando se plantea la posibilidad de una reforma de la universidad. Por esta razón, el capítulo seis del libro se centra específicamente en el impacto de las articulaciones entre el capitalismo y el colonialismo en el sistema universitario en su conjunto y señala algunos aspectos contemporáneos inquietantes al respecto: 1) “A medida que se incrementa la amenaza del capitalismo sobre la universidad, su compromiso con el colonialismo y el patriarcado también se vuelve cada vez más visible”; 2) “Aunque es prominente en el sistema universitario en su conjunto, la mezcla mutua entre capitalismo y colonialismo es visible particularmente en el Sur global”, donde la universidad fue la principal justificación ideológica para tal vinculación (Santos: 2021, p. 227); 3) “Mientras que el capitalismo global se ha vuelto más agresivo durante las últimas tres décadas, y controlado la educación superior, el colonialismo global siempre ha estado presente” (Santos: 2021, p. 229). Si, como se consideró más arriba, el capitalismo obliga a la universidad a cuidar de su futuro, a la vez el colonialismo resulta acicate para “(...) un contramovimiento que desafía a la universidad a enfrentar su pasado”. Un futuro emancipador más o menos cercano para la universidad no ha de resultar factible sin contar con el reconocimiento de un pasado que exige reparación, sobre todo en el Sur global: “A diferencia de lo que sucede en el Norte global, el colonialismo epistémico y cultural impide que el Sur global represente al mundo como propio, es decir, impide la aparición de un Sur global y antiimperialista” (Santos: 2021, p.232).

Santos identifica algunas áreas de intervención descolonizadora, tales como el acceso de estudiantes a la universidad y el acceso de profesores a una carrera académica universitaria, los contenidos de investigación y de enseñanza, las disciplinas del currículo y los planes de estudio, los métodos de enseñanza y aprendizaje, la estructura institucional y de gobierno universitario, las relaciones entre la universidad y la sociedad en general, etc. Atento a la complejidad de los procesos descolonizadores propone algunas normas de acción prudente, para arribar a resultados descolonizadores efectivos: 1. “Las intervenciones descolonizadoras siempre deben realizarse con conciencia del impacto que pueden tener sobre la dominación capitalista y patriarcal” (Santos: 2021, p.240); 2. “La descolonización de la universidad es una tarea que debe concebirse de forma articulada con otros procesos de descolonización de las relaciones sociales y culturales prevalentes en la sociedad” (Santos: 2021, p. 241); 3) “Las intervenciones descolonizadoras no deben recurrir a los métodos del colonialismo, ni siquiera al colonialismo invertido.(...). Además, la magnitud de las tareas descolonizadoras en cuestión requiere alianzas entre diferentes grupos sociales.” (Santos: 2021, p. 241); 4) “Las intervenciones descolonizadoras en la universidad siempre ocurren en medio de alguna turbulencia y un conflicto”, ya que desestabilizan las inercias institucionales y reflejan los

¹⁴ Respecto de la “ecología de saberes” baste decir que Santos la presenta como una forma más avanzada de investigación-acción que implica una revolución epistemológica en las formas de investigación y capacitación universitarias porque se basa en “(...) la promoción de diálogos entre los saberes científicos y humanísticos producidos por la universidad, por un lado, y los conocimientos laicos o populares que circulan en la sociedad y que son producidos por personas comunes, tanto en entornos urbanos como rurales, originados en culturas occidentales y no occidentales (indígenas, africanas, orientales, etc.), por el otro” (Santos, 2021, pp. 168-169)..

conflictos sociales de largo plazo que ocurren en otros sectores de la sociedad (Santos: 2021, p. 241). 5) "Sólo es posible desnaturalizar el presente y sostener el inconformismo y la indignación frente a la actualidad si el pasado es visto como el resultado de procesos de lucha y contingencias históricas" (Santos: 2021, p. 242).

Dado que la ciencia occidental moderna ha sido el instrumento preferido para expandir y consolidar la dominación moderna, la descolonización del saber constituye una pieza clave para la descolonización de la universidad propuesta. A entender de Santos, tal descolonización consiste, en primera instancia en el cuestionamiento de la ciencia moderna desde la perspectiva de las epistemologías del Sur, proceso que implica confrontar con su carácter colonial que produce y oculta la línea que crea zonas de no ser, como con su carácter capitalista mercantilizador de la vida a través de la explotación del trabajo y de la naturaleza considerados como mercancías, así como con su carácter patriarcal que desvaloriza la vida y el trabajo social de las mujeres.

En línea con el desarrollo anterior, se investigan las dimensiones negativa y positiva del trabajo teórico y metodológico de las epistemologías del Sur aplicadas al caso específico de las ciencias sociales, tomadas como ejemplo paradigmático. Según la autora de esta contribución, la referencia escasa que Santos hace a representantes latinoamericanos de estas disciplinas quizá lo priva de una fuente de información que le hubiera permitido enriquecer con ejemplos y nuevas facetas su aguda exposición del tema. Resulta evidente que la dimensión negativa consiste en una develación deconstructiva de las raíces eurocéntricas de las ciencias sociales modernas a partir de la cual se puede llevar a cabo la sociología de las ausencias. Ésta es considerada el instrumento metodológico capaz de expandir el presente y de revertir las cinco lógicas monoculturales de producción de no existencia propias de la razón metonímica moderna, cuyo producto principal fueron las cinco formas sociales principales de no existencia: "lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo" (Santos: 2005, p. 162). Para superar la razón metonímica y sus totalidades homogéneas excluyentes, estas lógicas de producción de no existencia son puestas en cuestión con carácter de alternativa epistemológica transgresora a través de la práctica de cinco ecologías, que se corresponden respectivamente con cada una de ellas: la ecología de los saberes, la ecología de las temporalidades, la ecología de los reconocimientos, la ecología de las trans-escalas y, por último, la ecología de la productividad (Santos: 2005, pp. 155-167).

La dimensión positiva se bifurca en dos tareas. La de producir un conocimiento científico apto para el diálogo y compromiso con otros tipos de conocimiento, en primer término. En segundo lugar: "(...) la identificación, reconstrucción y validación de los conocimientos artesanales no científicos que surgen de las luchas contra la dominación o que se utilizan en ellas" (Santos: 2021, p.247). De este modo, concluye Santos, ambas tareas positivas abonan las bases para la sociología de las emergencias, que tiene por objeto "(...) una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (...) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza en relación a la probabilidad de la frustración" (Santos: 2005, p.169). Sin embargo, consciente de la hegemonía de las epistemologías y culturas del Norte, reforzada por el embate neoliberal, Santos señala que el desafío para las epistemologías del Sur "(...) es volver creíble y urgente la necesidad de reconocer la diversidad epistemológica del mundo, con el fin de ampliar y profundizar la experiencia mundial y la conversación".(Santos: 2021, pp. 254-255).

El capítulo 7 de la última parte del libro sintetiza la apuesta fuerte y a largo plazo de Santos por la "pluriversidad" y la "subversidad" en una nueva universidad polifónica comprometida en las luchas sociales por una sociedad más justa. Se distinguen dos formas o tipos. A la universidad de tipo 1 (UP-1) le está encomendada la construcción de la pluriversidad dentro de los marcos institucionales existentes, si bien reformados de manera profunda de acuerdo con los principios solidarios de compromiso y polifonía. Para el cumplimiento de este objetivo mayor, la universidad debe confrontarse con lo nuevo, democratizarse ampliamente, hacer de la extensión universitaria un instrumento de prestación de servicios de interés público para públicos no solventes", promover la investigación-acción y la ecología de los saberes, vincular la universidad con la escuela pública, crear redes Sur-Sur y realizar evaluaciones participativas. Si esta universidad polifónica hace uso de las oportunidades que se le presentan para innovar en los márgenes,

logrará “(...) construir la contrauniversidad dentro de la universidad”, siempre y cuando realice una gestión inteligente e innovadora de las contradicciones institucionales que se dan en este presente universitario heterogéneo, dividido entre quienes apoyan la mercantilización y quienes apuestan a la cooperación (Santos: 2021, p. 277). Las epistemologías del Sur, que se encaminan a combinar diversos tipos de conocimiento orientándose mediante la “sociología de las ausencias”, la “sociología de las emergencias”, la ecología de los saberes, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas (Santos: 2021, p.274), se encuentran en el centro de esta transformación, puesto que la transformación política de la universidad requiere de una transformación epistemológica que privilegie saberes y conocimientos nacidos de luchas contra la dominación o producidos para ser utilizados en ellas (Santos: 2021, p. 273)¹⁵.

La universidad de tipo 2 (UP-2) se da fuera de las instituciones convencionales (“ocupa” el nombre de universidad) y su objetivo consiste en construir la subversidad, tanto porque en ella se involucran grupos sociales subalternos de variada índole como por sus estilos subversivos de intervención en la idea convencional de universidad (Santos, 2021, p. 270). Si bien derivada de la tradición de las universidades populares, la universidad como subversidad: se distingue de éstas por su concepción más amplia de sus públicos subalternos (no solamente pertenecientes a la clase obrera), porque “(...) alberga una pedagogía centrada en la ecología de los saberes y la traducción intercultural” (Santos: 2021, p. 282), porque el contexto pedagógico no está separado del campo de la lucha social, porque sus iniciativas se originan en los movimientos sociales y porque “(...) parte del supuesto de que, aunque la universidad polifónica de tipo 1 logre superar los múltiples obstáculos que encontrará, no provocará por sí misma las ecologías de saberes que reclaman las nuevas y más urgentes demandas de justicia cognitiva, social e histórica” (Santo: 2021, p. 278). La UP-2 se basa en una pedagogía del conflicto emancipadora que educa para el inconformismo; en palabras de Santos: “(...) educación para una clase de subjetividad que somete la repetición del presente a una hermenéutica de sospecha, una educación que rechaza la banalización del sufrimiento y la opresión, al ver en ellos los resultados de opciones inexcusables” (Santos: 2021, p. 278).

Algunas de estas UP-2 se conforman institucionalmente y, en general, tienen presencia física en lugares particulares y responden a necesidades a largo plazo; además “(...) se centran en objetivos y grupos destinatarios específicos” (Santos: 2021, p. 284). Entre éstas Santos destaca las universidades interculturales indígenas, como la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amauta Wasy” de Ecuador, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural de Colombia, la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense, la Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (RUICAY) y la UNITIERRA fundada en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, a la que Santos dedica algunas páginas. También reseña brevemente la historia y características de la Escuela Nacional Florestan Fernandes, del MST (Movimiento de los Sin Tierra) en Brasil, y de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo de Buenos Aires.

Las UP-2 errantes o itinerantes responden igualmente a necesidades y objetivos a largo plazo, tienen formas institucionales más desdibujadas y libres y, en general, carecen de ubicación física precisa. Santos menciona la Universidad Transhumante de San Luis, Argentina, fundada en 1998, y, siendo el autor de la iniciativa de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) en el Foro Social Mundial de Porto Alegre de 2003, dedica varias páginas al detalle de su historia, objetivos y funcionamiento desde 2007 en América Latina, África y Europa. Al destacar el funcionamiento en red de la UPMS y a colaboración entre ella y varias universidades y Estados, queda en evidencia que no se trata de que un tipo de institución reemplace a otras, sino de aunar esfuerzos de nivel mundial, regional o local, gubernamentales o comunitarios, para que en el siglo XXI sea exitosa la lucha por una universidad anticapitalista, descolonizada y despatriarcalizada. La apuesta de Santos, en definitiva, es por una universidad pública que honre, valore y transmita “el conocimiento nacido de la lucha” contra la mercantilización, el colonialismo, el patriarcado, el autoritarismo y el imperialismo epistemológico (Santos, 2021, p. 306).

¹⁵ Se trata del conocimiento producido por grupos social y culturalmente diversos que han tenido múltiples experiencias de dominación y de exclusión provocadas por el colonialismo y el capitalismo cognitivos.

Entrevistado sobre la situación de las universidades públicas durante la pandemia y el futuro próximo de la educación universitaria, el sociólogo portugués hizo un diagnóstico desalentador: no sólo persiste el embate de las fuerzas neoliberales y de ultra derecha contra la universidad pública (que, a entender de Santos, en las condiciones actuales es la que podría reaccionar mejor contra ellas), sino que en las mismas universidades ha habido descuido de sus funciones, predominio de la lógica burocrática, con abandono de los estudiantes y de los docentes obligados a la virtualidad forzada sin la capacitación y los medios técnicos adecuados para ello, lo que agrava la vulnerabilidad institucional. Si vencedor en la postpandemia sigue siendo el conjunto de fuerzas que hoy hegemonizan al mundo y la universidad no tiene capacidad de transformación, el fin de la institución, tal como se la conoce secularmente, está cercano, ya que se preferirá una universidad pública *online* con la que se acabarán los gastos excesivos, pero también las materias "ideológicas", las protestas universitarias y los procesos deliberativos presenciales disfuncionales. Pese a este panorama desolador, Santos renueva su confianza en la universidad (pública), ya que, a su entender, es la única institución que podría proponer una alternativa viable al modelo de sociedad y de civilización que ha conducido al desastre actual (Santos: 2020b).

LA CONJURA INTERCULTURAL POR UNA UNIVERSIDAD MEJOR

En el inicio de este párrafo se destacan las principales ideas de Raúl Fornet-Betancourt sobre la universidad intercultural, para luego ponerlas en diálogo con las del autor y la autora estudiadas en el párrafo anterior y finalizar con algunas reflexiones sobre la transformación intercultural liberadora de la institución universitaria desde el contexto de América Latina y el Caribe ("Nuestra América") en la coyuntura actual de coronacrisis, hegemonía neoliberal y fragmentación internacional.

Si bien nacido en Cuba, Raúl Fornet-Betancourt se formó en las disciplinas de filosofía, lingüística y teología en universidades europeas y ha sido profesor regular e investigador en las universidades alemanas de Bremen y Aachen, donde igualmente trabajó como investigador en el Instituto *Missio*; empero, su estudio de José Martí (Fornet-Betancourt, 1998), de influencia magistral en su pensamiento, y la investigación asidua de autores latinoamericanos¹⁶ han dado a su estilo filosófico intercultural un sesgo liberador *sui generis* reconocido ampliamente por él¹⁷. Fue uno de los principales inspiradores del nuevo "giro intercultural" de la filosofía, que se comenzó a difundir ampliamente desde la década de 1990. A entender del propio Fornet-Betancourt y de otros representantes del pensamiento intercultural, la "transformación intercultural" de la filosofía resulta mucho más decisiva que la "transformación de la filosofía" planteada por Karl-Otto Apel a partir de su obra homónima (1972)¹⁸. En efecto, no sólo se trata de poner en el lugar principal del sujeto moderno abstracto (*ego cogito* cartesiano o *ego* trascendental kantiano), al "nosotros" discursivo procedimental (*wir argumentieren*), sino a un "nosotros" concreto, situado, intercultural, comunitario e histórico (1994, 2009). Desde mediados de la década de 1990 tal nuevo paradigma de la filosofía, en la impronta que Fornet-Betancourt le infunde, se orienta también hacia una praxis ético-política de la interculturalidad contra la "barbarie postcivilizatoria" del neoliberalismo y sus consecuencias (Vallescar: 2000, 321-322; Becka: 2007, 103-120).

¹⁶ Entre múltiples textos, a modo de ejemplo pueden citarse *Problemas actuales de la Filosofía en Hispano-América* (1985) y *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina* (2001).

¹⁷ Además de la impronta en su orientación filosófica, Raúl Fornet-Betancourt se destaca como uno de los mejores estudiosos y divulgadores de la Teología y la Filosofía de la Liberación. La nómina de sus contribuciones al respecto es muy extensa, comenzando por la edición de *Befreiungstheologie: Kritische Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, de 1977, donde incluye su investigación "La incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana", publicada después en castellano (2000) y el capítulo V de *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica* (1985, p. 117-149), lectura crítica de los inicios de la Filosofía de la Liberación. También cabe mencionar sus indagaciones sobre la presencia de estilos filosóficos liberacionistas en el pensamiento europeo (2002), así como los artículos de su autoría o de autores liberacionistas publicados en *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* desde 1982 y en la serie de *Cuadernos y Monografías* de la revista desde 1984.

¹⁸ Tanto desde la Filosofía de la Liberación como desde la Filosofía Intercultural se han realizado numerosos intentos de diálogo y discusión con la versión del pensamiento discursivo brindada por Apel. En razón de su extensión no se incluye aquí su nómina, pero basta con constatar las apariciones del tema en *Concordia* y en su serie de monografías.

Este giro ético-práctico de la Filosofía Intercultural, a entender del filósofo, está influido por el pensamiento latinoamericano de la liberación, se define por una opción por los pueblos y culturas que han sido dominados y excluidos de todos los derechos y por el reconocimiento responsable de sus lenguas, saberes y memorias, en una práctica de la interculturalidad que sea al mismo tiempo una práctica de la solidaridad, la convivencia (que Fornet-Betancourt prefiere denominar “convivialidad”) (Berisso y Giuliano: 2015, p. 141), el reconocimiento y la paz. Este desafío fue lanzado por el propio Fornet-Betancourt a posteriori de las disputas por el sentido del denominado “V Centenario” de 1992 y de la emergencia de los pueblos originarios en torno a esa fecha, en su artículo “Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural”. Allí, haciendo autocrítica de posiciones anteriores proclives a la idea de una “inculturación” de la filosofía europea, retoma la consigna martiana de “injertar en el mundo el tronco propio” y aclara: “(...) cada tronco cultural debe fungir como la plataforma desde la que se abre un modo de pensar, que quiere articularse como filosofía, a la tradición filosófica constituida y consolidada ya en otras culturas” (Fornet-Betancourt: 1994, p. 76), con el objeto de liberar a la filosofía de su tradición monocultural. Sobre esta base presenta un esbozo de filosofía intercultural a partir de Iberoamérica¹⁹, región que entiende no como resultado del encuentro de dos mundos *-dictum* de moda en esos años-, sino “(...) como mundo intercultural en el que se encuentran muchos pueblos” (Fornet-Betancourt: 1994, p. 80) y, en consecuencia, interpreta la expresión “Nuestra América” en el sentido de “(...) afirmación de la textura intercultural de la realidad americana” (Fornet-Betancourt: 1994, p. 81), porque “Nuestra América” es el nombre del proyecto liberador de unidad latinoamericana a partir de la irreductible diversidad que la constituye. De este modo se impone una relectura crítica del pensamiento iberoamericano, para su posterior reconstrucción con inclusión de formas de expresión propias de los pueblos indígenas y afrodescendientes, sean escritas o dichas en español o en lenguas originarias, “francas”, etc. Así se pone la base “(...) para iniciar una dinámica de nuevo aprendizaje en el acto mismo de pensar”, puesto que “pensar” sería “(...) ejercicio de convocación de voces, de saberes y de sabidurías” (Fornet-Betancourt: 1994, p.84). Años más tarde, en la conferencia del 18 de septiembre de 2021, celebra la memoria subversiva de la Filosofía de la Liberación, a la que considera “la hermana mayor” de la Filosofía Intercultural, hermanadas justamente por ese mismo “espíritu”. En consecuencia propone como tarea urgente e intergeneracional la formación de comunidades filosóficas de reflexión crítica ocupadas en “desfilosofar” la filosofía, para fomentar el diálogo entre las múltiples culturas del filosofar, “desculturizar” la idea de cultura, para que el diálogo se de entre culturas vividas, sustituir la “epistemología” por “culturas de conocimiento” o, mejor, de “sabidurías” y, por último trabajar sobre la idea de “mutación antropológica” (aventando el peligro de transhumanismos y posthumanismos), para evitar la pérdida de las memorias de los pueblos, memorias de humanidad, que son las memorias de sus dolores, resistencias y luchas (Fornet-Betancourt: 2021d).

Justamente a partir del I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural²⁰ realizado en México en 1995 se produjo la inflexión intercultural en la filosofía latinoamericana, puesto que los diálogos allí mantenidos con numerosas pensadoras y pensadores provenientes de la Filosofía de la Liberación y de otras líneas críticas volcaron a éstos a una ampliación intercultural del lugar de enunciación y del campo de trabajo²¹, dando así comienzo a lo que la autora de este texto denomina la Filosofía Intercultural Nuestramericana Liberadora²² (Bonilla: 2017). En años posteriores (2015 y 2021), y en calidad de balance del camino recorrido por la Filosofía Intercultural en América Latina durante casi tres décadas, Fornet-Betancourt enumera una serie de tareas, algunas de las cuales están directamente vinculadas con la especificidad de estos contextos y de sus desafíos, en la convicción de que la filosofía intercultural en América Latina busca situarse en el tiempo “(...) tomando una clara posición ética a favor de la vida digna de todos en equilibrio y paz con la naturaleza, para

¹⁹ Este modelo, que el autor ha ido perfeccionando a lo largo de casi treinta años de trabajo, sin duda puede aplicarse, no sin cierta prudencia analógica, a países del Caribe colonizados por otras potencias imperiales.

²⁰ El primero de una serie de trece que se han tenido lugar en diversos países.

²¹ Desde sus inicios la Filosofía Intercultural ha incursionado por algunos temas poco presentes en la academia filosófica tradicional, como el fenómeno migratorio, la revisión intercultural de los nuevos enfoques de los estudios de las mujeres y de género, la crisis ecológica, el reconocimiento de las violencias históricas, la atención a la vida cotidiana, la revisión de la idea de cultura, el cuestionamiento de la epistemología y del modelo universitario actual, etc.

²² La autora de estas páginas, en su artículo de 2017, investiga los avatares de la Filosofía de la Liberación con el retorno de las democracias en América Latina en la década de 1980 y el giro hacia la Filosofía Intercultural de algunos de sus protagonistas.

articularse así orgánicamente con las memorias de liberación y de bondad de los pueblos” (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 42): 1) por haber comenzado la Filosofía Intercultural en América Latina al calor de las demandas por derechos de los pueblos originarios y de los afrodescendientes, se presenta como primera tarea “(...) el acompañamiento de las demandas de justicia en la diversidad”, que comprende tanto el trabajo de denuncia filosófica de la violencia cognitiva y espiritual por la exclusión sistemática de los saberes ancestrales indígenas y afroamericanos del canon científico, como el esfuerzo por contribuir a la realización de la justicia cultural en Nuestra América; 2) esta lucha por la justicia epistemológica y cultural conduce a la tarea de apoyar y acompañar la reivindicación legal de los pueblos a la autodeterminación del espacio y el tiempo en que viven; 3) empeño en la lucha por el equilibrio del mundo, para contrarrestar las pretensiones hegemónicas; 4) crítica de la globalización neoliberal que revive el colonialismo, perpetuando y profundizando la vieja política de desempoderamiento cognitivo de los pueblos indígenas y afroamericanos con la imposición de un modelo de civilización y de vida que nivela los espacios y los tiempos y coloniza la vida cotidiana; 5) crítica del modelo de desarrollo hegemónico y de la idea asociada de progreso, y oferta de un modelo alternativo para conducir el cambio antropológico en nuestras sociedades; 6) elaboración de una pedagogía afectiva enfocada “(...) en el cultivo de los lazos espirituales que conforman al ser humano como una existencia en comunión con sus semejantes y el cosmos” (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 40); 7) revisión radical de los conceptos de la filosofía y discusión intercultural sobre la noción misma de filosofía; 8) reescritura de la historia de la filosofía subsanando las exclusiones y las ausencias, lo cual implica “(...) el desafío mayor de recuperar la oralidad a la vez como fuente de filosofía y como lugar para su transmisión” (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 41); 9) la transformación de la razón filosófica.

En este marco, parte sustantiva del proyecto de filosofía intercultural de Fornet-Betancourt es su programa de crítica de la institución universitaria y la propuesta de transformación intercultural de la misma, como lo manifestara oportunamente en las presentaciones del XI y del XII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, realizados en 2015 y 2017, respectivamente. El filósofo es consciente de que la universidad tiene hoy una importancia singular, dado que por su proyección mundial se ha convertido en un referente civilizatorio fundamental: “una referencia internacional de primer orden no sólo como lugar ‘interconectado’ o ‘red’ de transmisión de saber y de cultura, de investigación y formación, sino también como pilar de desarrollo político, social y económico de las sociedades actuales en general” (Fornet-Betancourt: 2018, p. 20). Pero, y esto resulta esencial para tomar en cuenta, actualmente y a lo largo de su historia presenta una singular ambivalencia, puesto que, dada su indiscutible importancia institucional se convirtió en arena de luchas de poder donde fuerzas intelectuales y sociales se han disputado su control, razón por la cual para la Filosofía Intercultural “(...) entrar en la disputa por la universidad y tomar posición en esta disputa”, así como hacer una apuesta por ella, se convierte en responsabilidad y deber (Fornet-Betancourt: 2018, p. 21-24).

Si bien ha sido una preocupación constante del filósofo, el texto más completo sobre este tema es “Universidad e interculturalidad. Hacia una conjuración para la transformación intercultural de la universidad”, publicado originalmente en 2017, y, en una segunda versión, en 2021 (Fornet-Betancourt: 2017, 2021b).

Desde el comienzo se plantea una restricción importante al ámbito cultural occidental, ámbito en el que se inscribió la tradición académica latinoamericana en sus comienzos. Fornet-Betancourt señala la fundación de la universidad medieval como el momento originario de la universidad occidental, si bien no ignora las tradiciones institucionales de educación superior que la preceden y, como fuente de información al respecto, remite a un artículo del filósofo intercultural Josef Estermann, que la autora de esta contribución cita por su reproducción de 2021. Estermann, al igual que Fornet-Betancourt, defiende la idea de una universidad intercultural, que denomina “intersidad”. Como parte de su argumentación, hace referencia a los orígenes no europeos de la institución, en particular, a las universidades chinas, persas y árabes, siendo estas últimas el modelo para las europeas (modelo intercultural e interreligioso que el Renacimiento procuró olvidar). Sobre el sentido de estas instituciones, hace dos señalamientos de índole lingüística que resultan útiles para entender tanto el origen de las universidades europeas como las observaciones que sobre estos orígenes trae Fornet-Betancourt. El primero se refiere a la etimología: “*universitas*” es una palabra latina compuesta de *unum* (uno) y *vertere* (girar; convertir); según Estermann el término viene de la misma raíz etimológica que “universo” o “universal” y significa literalmente “lo uno en lo que gira”, o, en mejor traducción,

lo “constante en movimiento” (Estermann: 2021, p. 63). En segundo lugar, recuerda que en la Edad Media europea “*universitas*” designaba cualquier gremio o asociación encaminada hacia una meta común; por consiguiente, al ser empleada esta palabra en sentido académico, nombraba la asociación de los maestros y estudiantes de un establecimiento, hasta que terminó como sinónimo de un centro de altos estudios. En este espíritu, concluye Estermann, las universidades medievales que se organizaban en torno al *Studium Generale* de las “Artes liberales” (filosofía, teología, medicina y derecho), “(...) todavía mantenían el espíritu de un saber integral y transdisciplinario, de una diversidad (*versitas*) epistemológica y metodológica bajo un solo (*unum*) techo” (Estermann: 2021, p. 65).

Fornet-Betancourt parte de la revisión de la historia de esta tradición universitaria europea, que, además, como se informó al comienzo, es la que se “transporta” al Nuevo Mundo, para ir señalando los hitos de sus mudanzas que condujeron a la crítica situación actual y plantear posibilidades de su transformación intercultural. De este modo da comienzo a su texto con un parágrafo de síntesis histórica dedicado al origen de la idea y misión de la universidad, en el sentido restrictivo aludido antes de creación característica de la cultura cristiano-papal europea. En visión retrospectiva, de este acontecimiento histórico Fornet-Betancourt deriva tres elementos: 1) asumiéndose en continuidad con el sentido antiguo clásico de la ciencia como actividad intelectual de búsqueda de la verdad, esta universidad medieval se erigió como organismo gremial al servicio de una cultura que ordenaba los conocimientos humanos a la realización del último fin a que está destinado el hombre: su felicidad, entendida como el logro de la virtud contemplativa; 2) esta universidad reflejó la tensión de la cultura cristiana entre contemplación y acción, o sea, entre el cultivo de la interioridad (hombre interior) y la transformación del mundo (hombre cooperador de Dios); 3) esta “*universitas magistrorum et scholarium*” se constituyó así como una comunidad ligada por un juramento en tanto fundada por una ‘conjuración’ gremial (*coniuratio*) (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 140). Más allá del contexto cultural del momento fundacional, a lo largo de su artículo el filósofo hace pie en la idea de “conjura” comunitaria en el saber, para ir procurando una base histórica a su idea transformadora de universidad intercultural.

Tres fracturas de esta idea de universidad se registran en su historia casi milenaria: la producida durante la Reforma protestante, la segunda, que se dió entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX y, la tercera, contemporánea, que convierte a la universidad en lugar privilegiado para la reproducción y afianzamiento global del capitalismo. Si la Reforma significó la confesionalización de la universidad, vale decir, una fractura que no afectó su cultura institucional, la segunda fractura conmovió los fundamentos mismos de la universidad, porque fue resultado de un proceso complejo que colocó a la humanidad en una disyuntiva: “los caminos de la civilización moderna, científica, técnica y capitalista, por un lado, y por otro, el camino de la cultura, que justo desde ese momento será el ‘tradicional’” (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 141). En la prosecución de los ideales científico-técnicos capitalistas, se intentó reorganizar la universidad desde las exigencias de profesionalización y especialización derivadas de la primera Revolución Industrial, creándose así también las denominadas universidades “politécnicas”. A partir de ese momento, la ciencia ya no será entendida como búsqueda desinteresada de la verdad, sino como herramienta dilecta del Progreso, con un nuevo ideal de conocimiento: “medir, precisar, definir, dominar”. La defensa del camino contrapuesto a éste, el ideal tradicional (“humanista”) de la universidad, motivará los escritos de Alexander von Humboldt (1769-1859), Johann G. Fichte (1762-1814) y de John H. Newman (1801-1890), entre otros.

La tercera fractura de la universidad culmina el modelo de universidad científico-técnica capitalista: “Pues, sobre la base de ésta, representa el momento de la substitución del espíritu de la cooperación gremial comunitaria, desinteresada, por la lógica del método, de la combatividad competitiva y del impacto de los productos en el mercado” (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 143). En síntesis, la culminación del intento de hacer de la universidad una organización al servicio del capitalismo.

A pesar de esta constatación dolorosa, para Fornet-Betancourt ha existido y existe una “continuidad oculta” de la “*universitas magistrorum et scholarium*” hasta nuestros días, más allá de la persistencia de algunos edificios memorables que materializan esta continuidad. Ésta es la “continuidad espiritual” de la alianza secreta entre quienes persisten en la idea matriz: “aquellos y aquellas que juran fidelidad a la verdad, se ‘emocionan’ en su búsqueda, y se ‘conjuran’ para buscarla comunitariamente” (Fornet-Betancourt: 2021b,

p. 144). Así, en paralelo a la historia de la universidad que se puso y se pone al servicio del capitalismo, hay otra historia, la de los “conjurados” y sus “conjuras”.

Esta “otra historia” de la institución universitaria es espigada brevemente por Fornet-Betancourt a través de cuatro ejemplos que desglosa de la historia de las universidades latinoamericanas, evocando a cuatro autores, cada uno de los cuales merecería un estudio minucioso por las sugerencias que brindan para la universidad latinoamericana y universal, más allá de su “cronotopo” particular: el chileno Francisco Bilbao (1823-1865), José Martí (1853-1885), el anarquista argentino Julio Ricardo Barcos (1883-1960) y, por último, el mártir jesuita hispano-salvadoreño Ignacio Ellacuría.(1930-1989). Indudablemente, a estas menciones podrían agregarse muchas más, que el propio filósofo trabaja en otros textos. Del “conjurado” Bilbao, se hace referencia a su “Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas”, donde el chileno, en la huella bolivariana, plantea en el Congreso de 1856 reunido en París la idea de una “Universidad Americana” en el punto 11: “La creación de una universidad americana, en donde se reunirá todo lo relativo a la historia del continente, al conocimiento de sus razas, lenguas americanas, etc.” (Bilbao: 1993, p. 64), todo ello bajo el mandato de “Unificar el alma de América”, lo que equivale a: “Unificar el pensamiento, unificar el corazón, unificar la voluntad de la América” (Bilbao: 1993, p. 53). En la misma línea, se encuentra la “Universidad de la Cultura Americana” de Barcos, formulada según algunos estudiosos en 1930²³. De José Martí, si bien su pensamiento, como ya se señaló, ha sido decisivo en la opción intercultural de Fornet-Betancourt y decisivo al momento de decidir qué tipo de universalismo ha de plantearse para esta filosofía, el texto sólo recuerda su magnífico “conjuro”: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana” (Martí: 2005, p.33). En cuanto a Ellacuría, se limita a señalar su aporte“(…) para la otra universidad posible que requería la situación histórica de América Latina”, si bien, en nota, indica los textos fundamentales para el estudio de esta propuesta y algunos títulos de la amplia bibliografía sobre el tema (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 145). En breve añadido a las iniciativas y pensadores rememorados por Fornet-Betancourt (y también a modo de homenaje), aquí se nombra la proyección latinoamericana hasta nuestros días del movimiento reformista de Córdoba de 1918 y el recuerdo doloroso del movimiento estudiantil mexicano ahogado en su propia sangre en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968 (Poniatowska, 1971), representativo de estas luchas nuestroamericanas.

La referencia a los autores latinoamericanos adquiere toda su importancia porque ellos han mostrado la necesidad de volver la mirada a las culturas, lenguas y contextos de vida concreta para una “conjuración intercultural” que devuelva enraizamiento a la universidad. Sin este retorno a la culturas, a las lenguas y a los contextos de vida no puede plantearse la necesaria ruptura con el modelo global hegemónico vigente; para Fornet-Betancourt se trata de una “devolución” de la universidad a sus lugares de origen, de poner fin al raptó de la universidad hecho por el capitalismo. No se crea una universidad intercultural con el mero gesto de habilitar áreas de estudios interculturales en las estructuras vigentes, porque desde ellas resulta imposible establecer una relación verdadera, interna, con la interculturalidad real. Sólo con un cambio radical de estructuras, que rompa con las “cátedras” reproductoras de los saberes funcionales al sistema y la generación de la relación interna con la interculturalidad real, “(…) la universidad se inserta en un movimiento de crecimiento común, enraizado en el diálogo de las culturas, las lenguas y los contextos de vida” (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 147), tal como sucede en las denominadas “universidades de la tierra”, radicadas en Chiapas o Oaxaca, en las cuales, además, se hace expresa en su denominación “(…) la relación interna con el suelo que las nutre en su labor de generación comunitaria de conocimientos verdaderos²⁴” (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 147). Este posicionamiento particular, de tales universidades y algunas otras de similar

²³ La presencia de esta huella bolivariana en iniciativas de creación de una Universidad Latinoamericana continental como la de Bilbao y, sobre todo, la posterior de Barcos, ha sido estudiada por Arturo Roig en “Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental” (Roig, 1993, pp. 69-80). Sin duda el mismo Roig merece un lugar destacado por sus aportes para una universidad liberadora e intercultural realizados con anterioridad a la dictadura cívico-militar en la Argentina de 1976, durante su exilio ecuatoriano y después de su regreso al país.

²⁴ En relación con la crítica de la epistemología sin más, propuesta en varias oportunidades por Fornet-Betancourt, merece atención la definición de “conocimientos verdaderos” que brinda en este pasaje: “conocimientos que nacen para alimentar la convivencia en todas y en todos, y no como simples saberes artificiales para la circulación por el supuesto mundo global” (Fornet-Betancourt 2021b, p. 147).

tenor, las convierte en "(...) lugares de interculturalidad crítica y liberadora" (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 147).

Bajo las condiciones del modelo de universidad hegemónico actual la "conjuración" propugnada se presenta como un abanico de acciones necesarias para el logro del restablecimiento de una nueva "*universitas magistrorum et scholarium*" que no sólo retome el espíritu de la universidad medieval y lo mejor de la vapuleada humanista moderna. Inspirado en la tradición liberadora gestada en América y sin duda animado por "(...) el *pathos* de la melancolía como 'mal de amor' por la situación del mundo y el empequeñecimiento del ser humano" (Fornet-Betancourt: 2019, p.327), en este caso de la institución universitaria, Fornet-Betancourt insufla nuevo aliento a estas tradiciones y realiza una apuesta decidida por formas del humanismo intercultural que, obviamente, contradicen el modelo dominante resultando su opuesto y, de realizarse, provocadoras de una verdadera revolución transformadora. Desglosa, así, varias "conjuras" posibles que se sintetizan a continuación: 1) conjurarse para pensar y actuar contra el modelo de universidad funcional a la civilización hegemónica que está organizada y estructurada para "estabilizar, reproducir y perpetuar" tal hegemonía; 2) conjurarse en una renovada lucha de clases, para combatir la división interna a la institución universitaria actual entre trabajadores intelectuales "no rentables", devaluados, y los que producen conocimiento útil para el mercado; 3) conjurarse contra la pretensión universal de control sobre la enseñanza y la investigación en las universidades por parte de quienes monopolizan la ciencia europeo-norteamericana (así como contra cualquier otro intento de monopolio universal del conocimiento), en el convencimiento de que la "*universitas*" es "congregación" de conocimientos frente al peligro de su disgregación, pero no universalidad²⁵ si se entiende ésta como globalidad; 4) conjurarse contra el automatismo de la circulación y comercialización de los saberes globales, lo que implica también 5) conjurarse contra las redes de información y de comunicación forjadas en estos centros de poder intelectual, contra sus criterios de "reconocimiento" de la producción científica, vale decir, contra las formas de evaluación y de "excelencia académica" institucionalizadas²⁶, y también, como corolario, contra la imposición del inglés como "lengua franca" universitaria y científica; 6) conjurarse para silenciar el ruido de la civilización actual, de modo que la universidad deje de ser un "*think tank*" veloz al servicio del sistema y se obligue a realizar una "pausa", para que el pensamiento y la escucha logren "(...) generar conocimiento en mutua auditoria y por amor a la verdad" (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 151)²⁷; 7) si bien se pide "conjurarse contra las prisas del imperativo del 'impacto'" -uno de los criterios internacionales estimados para la calificación de investigaciones-, en realidad, así como la conjura anterior era contra el ruido y por el silencio que autoriza la palabra sabia, ahora ésta es contra la velocidad del tiempo académico y de la aceleración civilizatoria. Vale decir, conjurarse para que en las universidades interculturales vuelva el tiempo real de los que cultivan la verdad, el tiempo que permite el recuerdo de las historias que salvan y, para el caso de América Latina, como señalara Fornet-Betancourt en otro trabajo, de sus historias de liberación: "(...) ese otro tiempo real es el que debiera constituir el horizonte de nuestro pensar y actuar en el mundo" (Fornet-Betancourt: 2017, p. 119); 8) conjurarse contra el "robo del futuro" que la universidad hegemónica perpetra en su funcionalidad al sistema, proveyéndolo de especialistas para el mercado que sólo contribuye al desarrollo material occidental capitalista. La universidad hegemónica resulta una verdadera estafa a la humanidad y se hace cómplice del capitalismo que, en nombre de ese desarrollo, sigue cometiendo crímenes contra los seres humanos y contra la naturaleza; así, esta universidad colonizada por el capitalismo "(...) clausura el futuro como apertura de esperanza vital" (Fornet-Betancourt: 2021b, p. 152); 9) por último, más allá de la denuncia del "robo" del futuro, se trata de que la universidad (intercultural) sea una conjuración que apuesta por la radical apertura

²⁵ Una de las características sobresalientes de la Filosofía Intercultural propugnada por Fornet-Betancourt es su comprensión de la universalidad como "convivencia" o, mejor, como "convivialidad", idea de una universalidad como relación (relación con el otro) y "pluralidad en diálogo" que tiene su base en el pensamiento de José Martí (Fornet-Betancourt, 2013, pp. 27-35).

²⁶ Al menos para el caso argentino, una de las formas de este control internacional de la enseñanza e investigación en las universidades y centros de producción de conocimiento científico está constituida por el otorgamiento de recursos financieros que periódicamente hace el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) al Estado nacional argentino bajo la forma de préstamos para el desarrollo científico-tecnológico, con exigencias sobre campos prioritarios de trabajo, criterios de excelencia y formas de evaluación.

²⁷ Esta idea de la necesidad de hacer una pausa para poder pensar, de "pararse" a pensar dejándose "afectar" por lo que acontece como primer deber filosófico, también fue invocada por el autor con motivo de la proliferación de trabajos filosóficos de diverso valor que se publicaron a propósito de la pandemia (Fornet-Betancourt, 2020, p. 3).

del futuro desde las memorias de vida buena de las culturas y de sus lenguas, sobre todo de las que han sido más oprimidas y despreciadas, porque ellas, de modo resistente, alientan la esperanza.

Con el objetivo de poner en evidencia la fuerza innovadora y el amplio horizonte que abre la "conjura" intercultural a la que convoca el filósofo homenajeado y su relevancia para Nuestra América, en los próximos párrafos se sintetizan y comparan las tres formas de concebir la universidad estudiadas, Pese a las diferencias de lenguas, de contextos, no sólo de pertenencia nacional sino de actuación académica y de formación, tanto Chauí como Fernet-Betancourt e, incluso, Santos, dan testimonio de gran compromiso y responsabilidad existenciales con el pensar humanista, que en los textos analizados se traduce en su preocupación por la situación afligente en la que está inmersa la universidad contemporánea, cuya vulnerabilidad es mayor a raíz de la pandemia de Covid-19. La pensadora paulista, el filósofo cubano-alemán y el sociólogo portugués igualmente tienen en común una formación universitaria de excepcional calidad y el haber trabajado en universidades de sus respectivos países y extranjeras la intensa parte de sus vidas, siendo buenos conocedores de los contextos e historias institucionales y de las sucesivas etapas por las que han transcurrido las universidades occidentales²⁸. En razón de esto, han sido actores críticos en sus respectivas instituciones académicas, han realizado numerosas publicaciones que dan muestras de su seriedad para la labor intelectual con estilos innovadores y creativos -notables sobre todo en las contribuciones de Santos y de Fernet-Betancourt-, han formado escuelas de pensamiento con un discipulado internacional, con gran influencia en América Latina, y, además, de modo diverso se han involucrado en asuntos políticos y sociales extrauniversitarios, por considerarlos extensión necesaria de la función universitaria y de su compromiso intelectual.

Los textos analizados brindan tres diagnósticos sobre la situación actual de la sociedad y de la universidad -institución que Chauí, Santos y Fernet-Betancourt consideran indispensable para el tránsito a una sociedad más justa que la actual donde un vivir mejor sea posible para los seres humanos y no humanos- y tres apuestas diversas a la transformación democrática, descolonizadora, antipatriarcal y humanística²⁹ de la institución universitaria. En los escritos y conferencias de Chauí así como en los de Santos, la universidad de referencia es la universidad pública (brasileña específicamente, en Chauí; portuguesa, brasileña y latinoamericana en general, para Santos), en tanto la proliferación de universidades privadas³⁰, con control estatal débil, es criticada por su carácter generalmente empresarial y su funcionalidad a políticas capitalistas -aún las previas al neoliberalismo y la globalización-, que actúan en desmedro de la vida democrática y de la función social de la universidad (nada se dice de las universidades confesionales). Hay que aclarar que, por una parte, el contexto latinoamericano de referencia, como lo es también el de la autora de este trabajo, ha recibido de modo notable la impronta de la Reforma universitaria de 1918 y sus reclamos, ampliados en el tiempo, por universidades públicas, autónomas, de cogobierno democrático, con libertad de cátedra, gratuitas³¹ e inclusivas. A esto ha de sumársele, tanto en Argentina, como en Brasil, la impronta fuerte y ya secular del laicismo en las instituciones educativas públicas, reforzada por la Reforma de 1918, razón por la cual en dichas universidades no hay cátedras ni carreras de teología y, en general, impera una atmósfera

²⁸ En las páginas precedentes se ha mostrado con cierto detalle el trazado de genealogías de la institución universitaria que realiza cada autora: para Chauí, el antecedente más valioso es el de una institución universitaria moderna, todavía no convertida en mera organización, e imbuida de los ideales de un socialismo humanista (sus referencias a las universidades europeas anteriores resultan significativamente pobres y tampoco se mencionan las de fundación castellana en América). Santos, en cambio, si bien proviene igualmente de raíces socialistas, rastrea orígenes previos a la erección de la universidad cristiana medieval, sobre todo árabes, en apoyo de sus propuestas interculturales alternativas. En tanto Fernet-Betancourt estima conveniente desbrozar las líneas maestras que integraron el "espíritu" de la "*universitas magistrorum et scholarium*", para fundamentar su "conjura" transformadora intercultural.

²⁹ De las páginas anteriores se desprende el posicionamiento en defensa de determinados estilos de humanismo de Chauí y de los otros dos autores, que se manifiestan adversos a toda forma de antihumanismo, sea transhumanista o posthumanista.

³⁰ Evidente y dramática en países como Brasil, Chile y Colombia, aunque aquí no se aporten las cifras comparativas.

³¹ Para entender los lugares de enunciación de Chauí y de Santos debe señalarse que la impronta de la Reforma de 1918 en las universidades latinoamericanas ha sido muy diversa y con cambios en el tiempo que obedecieron a la alternancia de gobiernos democráticos con gobiernos *de facto*. Cada una de sus consignas fue recogida de modo diverso, siendo la autonomía y la libertad de cátedra las más generalizadas. Países como Argentina, donde en la época de la Reforma sólo existían universidades públicas nacionales, la tradición de la universidad pública es muy fuerte, lo mismo que la de la gratuidad de los estudios del grado universitario, que data de 1949 (primera presidencia de Juan D. Perón). En Brasil, con escasa cantidad comparativa de universidades públicas (federales y estatales) y gratuidad parcial, la situación varía notablemente.

laica. El contexto universitario de Fernet-Betancourt, en cambio, es el de la universidad alemana, algunas de cuyas universidades públicas tienen carreras de teología cristiana, sea católica, sea reformada, y la cuestión del laicismo es visualizada de modo diferente. Además, nuestro autor no se centra en el estudio de esas universidades, sino en el modelo de universidad hegemónica predominante y en las pocas iniciativas de universidad alternativa que actualmente se encuentran en desarrollo, como ejemplos de universidades de cariz intercultural.

Respecto de los diagnósticos, las coincidencias son mayores que las discordancias, si bien difieren parcialmente en los tecnicismos académicos y las formas de argumentación. Con fuerte impronta de la Escuela de Frankfurt y de otros autores marxistas en la formación de su pensamiento, para Chauí gran parte de las universidades contemporáneas han perdido su carácter de instituciones de la sociedad, reconocidas por ella en su legitimidad como tales y basadas en un principio de diferenciación propio, que les confiere autonomía. En un largo proceso de cooptación de la institución universitaria por parte del mercado capitalista, la universidad se convierte en organización que, regida por una lógica instrumental, se convierte definitivamente en parte del engranaje de éste como universidad “operacional”, heterónoma por definición. Con cierto detalle, como se indicó más arriba, va desglosando los efectos deletéreos sobre la institución universitaria y la concepción de la ciencia y del trabajo universitario que ha acarreado tal mutación. En tanto Santos, como también se consignó antes, como eje de su “diagnóstico crítico no nostálgico”, refiere tres crisis contemporáneas de la institución universitaria que considera derivadas de la crisis mayor del mundo moderno: una crisis de hegemonía, debida a que ya no es la única institución de educación superior y de investigación, por su incapacidad de cumplir simultáneamente con sus funciones formativas y de producción de conocimiento tradicionales y de responder a la vez a los reclamos de formación profesional del capitalismo globalizado; una crisis de legitimidad, por la falta de consenso respecto de ella en una sociedad dividida entre la exigencia capitalista de demandas de conocimiento especializado según estándares internacionales y las demandas sociales y políticas de democratización; por último, una crisis de institucionalidad derivada de la contradicción entre la demanda tradicional de autonomía respecto de los objetivos y valores de la universidad y la presión actual para mantener los criterios de eficiencia, productividad, relevancia y responsabilidad social impuestos desde fuera, sea por los Estados o por los grupos económicos.

Fernet-Betancourt es más incisivo en su diagnóstico de época, a la que ve como parte de un tiempo de “adversidad” de lo humano en una “encrucijada” muy particular que nos convierte en víctimas de una “emboscada civilizatoria”. No se trata sólo de la universidad; estamos íntimamente impregnados de los valores del sistema hegemónico que se nos han hecho carne y nos impiden “(...) atender ya a las memorias que nos han fundado en humanidad” (Berisso y Giuliano: 2015, p. 140), porque se ha producido una “*reductio hominis*”, que traiciona la tradición de los humanismos entendidos en su sentido profundo de dirección a la *elevatio hominis*, “(...) en el sentido de buscar en la humanidad el más de humanidad” (Fernet-Betancourt: 2019, p. 209). Estamos en una “emboscada” de dimensiones planetarias, en un “robo de mundo” efectuado por una civilización que “(...) sustituye el mundo con su máscara civilizatoria” que esconde la diversidad del mundo, vale decir. “(...) los mundos reales y posibles donde realmente hay otros caminos que se podrían seguir” (Fernet-Betancourt: 2021). En este contexto la situación de la institución universitaria actual tiene ribetes trágicos, ya que asistimos a la culminación del modelo de universidad científico-técnica capitalista y a la definitiva sustitución del espíritu de la cooperación gremial comunitaria; en síntesis, a la conversión de la institución universitaria en una organización al servicio del capitalismo, dominada por la lógica del método, la competencia sin límites y la hegemonía planetaria de la techno-ciencia moderna europea: “(...) que, como ciencia, es pobre; que, como moderna, es excluyente; y que, como europea, es reduccionista” (Fernet-Betancourt: 2017, p. 37).

En una síntesis de las propuestas de transformación de la institución universitaria de Chauí y de los dos autores estudiados a continuación se manifiestan importantes diferencias. La transformación de la universidad que Chauí propone parte de la crítica de la universidad operacional dominante y parece, más que una novedad, el camino de retorno a lo que la autora considera el mejor legado de la institución universitaria moderna: la autonomía del saber frente a la religión y el Estado, con la exigencia de formación, reflexión, creación, crítica, políticas académicas de largo plazo y la exigencia de la democracia como idea reguladora.

En razón de ello, en la lucha por recuperar la universidad como institución social, y con conciencia de los poderes que coliden en ella, ha de tenderse a la adecuada articulación entre la dimensión académica y la socio-política de la universidad, tanto hacia afuera como hacia adentro de la institución.

Boaventura de Sousa Santos, en línea con su idea de una “globalización alternativa”, contrahegemónica e intercultural, inserta en ella su apuesta por una universidad pública que honre, valore y transmita “el conocimiento nacido de la lucha” contra la mercantilización, el colonialismo, el patriarcado, el autoritarismo y el imperialismo epistemológico. En este marco se inserta su proyecto de reforma universitaria para el futuro inmediato y otros de más largo aliento. Respecto del primero, convoca a un “nuevo pacto universitario” para fortalecer la legitimidad de la universidad pública en el contexto de la globalización neoliberal de la educación y pone el foco en la eliminación gradual del capitalismo, el colonialismo -que trata en particular- y el patriarcado de las prácticas universitarias. La descolonización del saber constituye una pieza clave para la descolonización de la universidad y, apoyándose en sus conocidas investigaciones en sociología del conocimiento, consiste en el cuestionamiento de la ciencia moderna desde la perspectiva de las epistemologías del Sur. Consciente de la hegemonía de las epistemologías y culturas del Norte, que ha sido reforzada por el neoliberalismo, Santos señala que el desafío para las epistemologías del Sur “(...) es volver creíble y urgente la necesidad de reconocer la diversidad epistemológica del mundo, con el fin de ampliar y profundizar la experiencia mundial y la conversación”. (Santos: 2021, pp. 254-255). La apuesta fuerte y a largo plazo de Santos por la “pluriversidad” y la “subversidad” en una nueva universidad polifónica comprometida en las luchas sociales por una sociedad más justa comprende dos formas o tipos: 1) La universidad de tipo 1 (UP-1) deberá construir la pluriversidad dentro de los marcos institucionales existentes, si bien reformados según los principios solidarios de compromiso y polifonía, confrontándose con lo nuevo, democratizándose ampliamente, promoviendo la investigación-acción y la ecología de los saberes, etc. 2) La universidad de tipo 2 (UP-2), derivada de la tradición de las universidades populares, se da fuera de las instituciones convencionales con el objetivo de construir la subversidad por el involucramiento de grupos sociales subalternos con estilos subversivos de intervención, no estado separado del contexto pedagógico del campo de la lucha social. Santos analiza ejemplos de estas UP-2 que se conforman institucionalmente y de las UP-2 itinerantes, de formas institucionales más desdibujadas y libres, dedicando algunas páginas a la descripción de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS), iniciativa de la que fue autor. No se trata de que un tipo de institución reemplace a otras, sino de aunar esfuerzos de nivel mundial, regional o local, gubernamentales o comunitarios, para que en el siglo XXI sea exitosa la lucha por una universidad anticapitalista, descolonizada y despatriarcalizada.

En los escritos de Fernet-Betancourt la transformación intercultural de la universidad toma otro sesgo de mayor aliento que en los autores anteriores. A diferencia de Chauí, pero también de Santos (al que debe reconocérsele su juicio sobre las primeras universidades medievales como interculturales), el filósofo no privilegia los antecedentes modernos de la universidad como únicos precursores de propuestas emancipadoras y liberadoras, sino que en un movimiento más amplio y profundo, deriva de la universidad medieval de los orígenes motivos espirituales que le permiten seguir la línea oculta de una tradición de conjuras que redundan en constantes renacimientos de la “*universitas magistrorum et scholarium*”. También, a diferencia de la filósofa y del sociólogo, rehabilita la “memoria americana”, profundamente descolonizadora, de la institución universitaria, honda tradición liberadora que se remonta más atrás de la Reforma del 18 y llega a nuestros días (bastante antes de la aparición de los estudios postcoloniales y decoloniales). Los aspectos estructurales o de contenidos temáticos se subordinan a la posibilidad de instituciones universitarias de diverso estilo dada la pluralidad de culturas y su capacidad dialógica intercultural (de modo menos rígido que el indicado por Santos).

Fernet-Betancourt va al meollo de la cuestión, cuando sostiene esperanzadamente que la transformación intercultural de la universidad, en tanto tarea urgente de nuestro tiempo, se plantea como crítica de lo dado - la civilización pretendidamente hegemónica que escamotea el mundo al resto de los demás grupos humanos -, y como apuesta siempre abierta y dialógica por una universidad entendida como comunidad intergeneracional en el saber. Esto significa, institución fundada en la conjura por un humanismo “otro” o “del otro” (no antropocéntrico, ni androcéntrico, ni etnocéntrico), basado en las memorias sapienciales de todos

los grupos humanos que nos dotan de humanidad; humanismo que ha de contribuir para que el logro de la liberación en convivialidad deje de ser un sueño de la vigilia y se convierta en celebración gozosa de la paz.

En el final de este homenaje, se destinan unas palabras de agradecimiento a los párrafos conclusivos del artículo comentado *in extenso*, donde Fonet-Betancourt convoca a la preparación de este futuro de la universidad intercultural en el “mientras tanto” del duro presente, con una apelación al saber cordial. En este “mientras tanto”, para que ni la desesperanza ni la acedia se apoderen de quienes no se han entregado al sistema neoliberal capitalista y creen en el trabajo universitario desde la “exterioridad”, los convoca a “emocionarse” dejándose llevar por el deseo, por la “corazonada” de asumir la tarea fundamental de “(...) generar conocimientos desde y con actitudes que no ‘espanten’ la ternura del mundo en que vivimos” (Fonet-Betancourt: 2021, p. 153); para que, en definitiva, no triunfe la muerte de los seres humanos sobre la posibilidad de la vida en plenitud y en comunidad convivial con los demás seres vivientes.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, K.-O. (1972, 1972). *Transformation der Philosophie*. 2 B. Frankfurt, Suhrkamp.

BECKA, B. (2007). *Interkulturalität im Denken Raúl Fonet-Betancourt*. Nordhausen, Traugott Bautz.

BERISSO, D. y GIULIANO, F. (2015). “Entrevista. La educación como práctica de convivialidad. Una conversación intercultural con Raúl Fonet-Betancourt”, *Revista del Cisen. Tramas / Maepova*, 3 (1), pp. 138-150.

BERTOMEU, M. (2008). “Filosofía, lengua castellana y modernidades”, en *Arbor*, Madrid, vol184, n734, pp. 1047-1055.

BILBAO, F. (1993). “Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las repúblicas”, en ZEA, L (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana, Vol I*. FCE, México. pp. 51-66.

BONILLA, A. (2017). “La Filosofía en el cambio de época: desafíos y propuestas”, *Cuadernos FHyCS-UNJu*, n 51, pp. 39-48.

CHAUÍ, M. (1981). *Cultura e Democracia: O Discurso Competente e Outras Falas*. Editora Moderna, São Paulo,.

CHAUÍ, M. (2001). *Escritos sobre a universidade*. UNESP, Saõ Paulo.

CHAUÍ, M. (2016). “Contra a universidade operacional e a servidão voluntária”. Palestra, Congresso da Universidade Federal da Bahia, 14 de julho de 2016. Disponible en: www.ufba.ba/ufba_em_pauta/conheça-palestra.contra-universidade-operacional-e-servidão-voluntária

COSTA, M. (2017). “Marilena Chauí e a reflexão sobre a universidade”, *Cadernos Espinosanos. Estudos sobre o século XVII*, n37, pp. 147-170.

ESTERMANN, J. (2021). “Hacia una intersubjetividad de saberes. Universidad e interculturalidad”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, Año XLVI, (2021) n 29, pp. 62-72.

FONET-BETANCOURT, R. (1985). *Problemas actuales de la Filosofía en Hispano-América*, Ediciones FEPAL, Buenos Aires.

FORNET-BETANCOURT, R. (1994). "El pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural". *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, N° 19, pp. 73-84.

FORNET-BETANCOURT, R. (1995). *O marxismo na América Latina*. Nova Harmonia, São Leopoldo.

FORNET-BETANCOURT, R. (1998.) *José Martí (1853-1895)*. Ediciones del Orto, Madrid.

FORNET-BETANCOURT, R. (2000). "Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana". *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 78, pp. 169-702.

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. Plaza y Valdés, México.

FORNET-BETANCOURT, R. (2002). *Modele befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Frankfurt a. M. / London, IKO.

FORNET-BETANCOURT, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2009). "Transformación Intercultural de la Filosofía. Entrevista a Raúl Fonet-Betancourt de Marisa Di Martino". *Topologik.net*, N° 5.

FORNET-BETANCOURT, R. (2013). "Introducción. Universalidad como convivencia, o un intento de redefinir la cuestión de la universalidad desde la filosofía intercultural. Tesis en: FORNET-BETANCOURT, R.; SCHELKSHORN, H.; GMAINER-PRANZL, F. (Hrsg.) *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen. pp. 27-35.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2019). *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2020). "La pandemia de la enfermedad por corona virus, o de la impotencia de los intelectuales", *Cultural*, 12 de junio, p. 1-3.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021a). *Tradition, Dekolonialität, Konvivenz. Themenfelder zur Erprobung Interkultureller Philosophie*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021b). "Historia y tareas de la Filosofía Intercultural en América Latina", en Rosero Morales, R. (Ed.) *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana*. Universidad del Cauca, Popayán. pp. 25-46.

FORNET-BETANCOURT, R. (2021c). "Universidad e Interculturalidad. Hacia una conjuración para la transformación intercultural de la universidad", en Rosero Morales, R. (Ed.) *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana*. Universidad del Cauca, Popayán. pp. 139-156.

FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (2015). *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen.

FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (2018). "Introducción", en *Bildung Spiritualität und Universität*. Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen. pp. 20-23.

MARTÍ, J. (2005). "Nuestra América", en *Nuestra América*. Prólogo y cronología J. Marinello; Selección y notas Hugo Achúgar; Cronología Cintio Vitier; Actualización de cronología y bibliografía Antonio Bastardo Casañas. Fundación Biblioteca de Ayacucho, Caracas. pp.31-39.

PITELLI, C. y HERMO, J. (2010). "La Reforma Universitaria de Córdoba (Argentina) de 1918. Su influencia en el origen de un renovado pensamiento emancipatorio en América Latina". *Historia de la Educación*, Salamanca, n19, pp. 135-156.

POLANCO MARTÍNEZ, F. (2000). *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Madrid. URL http://www.ucm.es/info/especulo/numero14/le_evang.html.

PONIATOWSKA, E. (1971). *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral*. Ediciones Era, México.

RAMA, A. (1998). *La ciudad letrada*. Arca, Montevideo.

ROIG, A. (1993). "Los ideales bolivarianos y la propuesta de una universidad latinoamericana continental", En ZEA, L (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana, Vol I*, FCE, México. pp. 67-80.

SANTOS, B. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta / ILSA, Madrid / Bogotá.

SANTOS, B. (2020a). *A Cruel Pedagogia do Vírus*, Edições Almedina, Coimbra.

SANTOS, B. (2020b). "Coronavirus y educación: La universidad pospandémica", *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/277750-coronavirus-y-educacion-la-universidad-pospandemica>

SANTOS, B. (2021). *Descolonizar la Universidad: el desafío de la justicia cognitiva global*. CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

TATIÁN, D. (2020). "Epilogo. El trabajo de la obra de Spinoza". En, Chauí, M. *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. pp. 457-466.

VALLESCAR, D. (2000). *Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad*. SP, Madrid.

BIODATA

Alicia Beatriz Bonilla: Doctora en Filosofía y Letras, 1985. Actualmente: Investigadora Principal del CONICET, Directora de la sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural "Prof. Carlos Astrada" (Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn") y Profesora titular consulta del Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Directora de proyectos de investigación desde 1989. Socia fundadora de la Escuela Internacional de Filosofía Intercultural (EIFI), desde 2017. Autora de libros y artículos sobre Filosofía de la migración y del exilio, Filosofía Intercultural, Fenomenología, Filosofía de la Liberación, Ética, Antropología Filosófica, Filosofía de la Cultura, etc. www.ddhhmigraciones.wordpress.com

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 99, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto99

Pass: ut27pr992022

Clic logo

