

El estudiante de filosofía como “víctima académica” (una reflexión sobre violencia intelectual desde Enrique Dussel)

Palabras clave

Víctima, Enrique Dussel, Filosofía académica, Liberación, Eurocentrismo.

Keyword

Victim, Enrique Dussel, Academic Philosophy, Liberation, Eurocentrism.

Palavras-chave

Vítima, Enrique Dussel, Filosofia acadêmica, Liberação, Eurocentrismo.

Historia del artículo

Recibido: 5 de marzo de 2020

Aprobado: 5 de abril de 2020

Autor

Julio Cabrera

Filiación institucional

Universidade de Brasília

Correo electrónico

kabra7@gmail.com

Resumen

Utilizando la noción de "víctima" de Enrique Dussel, trato de mostrar en este artículo que la estructura de formación de los estudiantes de filosofía en América Latina, a través de sus currículos casi exclusivamente eurocéntricos, transforma a esos estudiantes en lo que denomino "víctimas académicas", con todas las características de la situación victimaria presentada por Dussel, tales como a limitación del horizonte histórico del estudiante y la negación de su humanidad intelectual. El texto muestra cómo, en la mayoría de los casos, la víctima académica es inconsciente de ser víctima, lo que dificulta su liberación. Al final del artículo se sugieren algunas acciones prácticas para conseguir que los estudiantes de filosofía sean sujetos de su propia formación.

Abstract

Using Enrique Dussel's notion of "victim", I try to show in this article that the structure of formation of philosophy students in Latin America, through their almost exclusively Eurocentric curricula, transforms these students in what I call "academic victims", with all the characteristics of the victim situation presented by Dussel, such as the limitation of the historical horizon of the student and the denial of his intellectual humanity. The text shows how, in most cases, the academic victim is unconscious of being a victim, which makes his liberation difficult. At the end of the article I suggest some practical actions to get philosophy students to be subjects of their own formation.

Resumo

Utilizando a noção de "vítima" de Enrique Dussel, trato de mostrar neste artigo que a estrutura de formação dos estudantes de filosofia na América Latina, através de seus currículos quase exclusivamente eurocêntricos, transforma a esses estudantes no que denomino "vítimas acadêmicas", com todas as características da situação vitimária apresentada por Dussel, tal como a limitação do horizonte histórico do estudante e a negação de sua humanidade intelectual. O texto mostra como, na maioria dos casos, a vítima acadêmica é inconsciente de ser vítima, o que dificulta sua libertação. Ao final do artigo sugiro algumas ações práticas para conseguir que os estudantes de filosofia sejam sujeitos de sua própria formação.

SOBRE EL AUTOR***Julio Cabrera***

Filósofo. Doctor en Filosofía por la Universidad de Córdoba (Argentina). Realizó investigaciones de postdoctorado en la Université de Provence, en Francia, entre 1986 y 1987; en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en España, en 1997; y en la Universidad Veracruzana, en México, entre 2002 y 2003. Sus principales líneas de investigación son: filosofías del lenguaje, ética negativa, filosofía en Brasil y en Latinoamérica y la interfaz entre filosofía y cine.

INTRODUCCIÓN

Los estudios filosóficos sobre el tema de la victimización de ciertos sectores de la humanidad suelen presentar una laguna inquietante. En los textos sobre el tema, son considerados como víctimas los pobres, los negros, las mujeres, los indígenas, los homosexuales, los extranjeros y refugiados, pero hay mucho menos atención volcada a lo que llamo “víctimas intelectuales”, o, parafraseando a Frantz Fanon, los “condenados del saber”, y específicamente a los excluidos en el terreno de los estudios filosóficos. En virtud de mecanismos institucionales y académicos, incrustados en los propios procesos de “formación”, se genera internamente lo que llamo “pobreza intelectual”. No en el sentido usual de haber leído poco o de no haberse informado lo suficiente, sino en el sentido de la construcción paulatina de una escasez de horizontes críticos e históricos, dentro de los programas de estudio de la filosofía en los países latino-americanos.

Como intelectual, éste es, evidentemente, el tipo de victimización que más me afecta y me toca de cerca (lo que no quiere decir que sea insensible a los otros). En los últimos años, he dedicado una buena cantidad de textos a esta cuestión de la exclusión intelectual¹.

Voy a tratar de mostrar aquí que los estudiantes de filosofía – y los profesores en que después van a transformarse – son víctimas de su propio sistema de formación, o “víctimas curriculares”. Para esto, voy a utilizar las ideas de “víctima” y “victimización” desarrolladas por el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. Sostengo que los estudiantes son formados unilateralmente mediante el uso de una bibliografía parcial y tendenciosa que no permite visualizar una serie de problemas filosóficos de relevancia para comprender la situación del intelectual periférico, sobrecargándolo de un enorme conjunto de saberes que lo distraen de toda actitud emancipadora. Estos mecanismos de “formación” producen anualmente millares de personas consideradas incapaces de auto-formarse o de participar activamente de su propia capacitación, y que son preparadas para el “mercado de trabajo” con la tarea de exponer, comentar e interpretar una cultura filosófica dada que, en medio de sofisticados problemas internos a ese sistema de ideas, casi siempre abordados con extremada “competencia”, jamás se cuestiona sus propios fundamentos éticos y lógicos².

Muchas veces se ha visto a la víctima como un “excluido”, sea de un grupo, de una sociedad o de un sistema. Tengo desconfianzas iniciales acerca de ver a la víctima en esos términos porque esto sugiere que la salida de la situación victimaria sería la inclusión. Pero antes de tratar de incluir más y más intelectuales dentro de un sistema de producción de ideas tenemos que ver hasta qué punto el propio sistema intelectual no genera víctimas

¹ Ver bibliografía final.

² No pretendo que esta línea de reflexión sea totalmente original y estoy consciente de que muchos autores han asumido actitudes semejantes, llamando la atención hacia el carácter dependiente y periférico de nuestro pensamiento y la necesidad de una emancipación intelectual. Pretendo tan sólo acentuar con más énfasis el tópico de la victimización de intelectuales en nuestras comunidades filosóficas, víctima que, como veremos, sufre de una invisibilidad mucho mayor que la de los otros excluidos. (No vemos intelectuales desfilando en la calle clamando por su liberación).

precisamente a través de paulatinos esfuerzos de “inclusión”. En lugar de incluir intelectuales en un sistema, tal vez tengamos, bajo determinadas circunstancias, que defenderlos de él, de obstaculizar su inclusión. Siempre se ha insistido en el poder liberador de la filosofía, pero ésta no es una virtud que la filosofía tenga de manera automática y heredada. La función liberadora de la filosofía tiene que ser obtenida, a veces contra ella misma tal como se la entiende en una cierta comunidad. Antes de tratar de liberarnos mediante la filosofía tenemos que ver si la filosofía misma no tiene que ser liberada.

En este trabajo voy a tratar de mostrar que el actual sistema de formación filosófica del estudiante latino-americano –y del brasileño en particular, que es el que conozco mejor - genera “víctimas académicas”, utilizando la noción dusseliana de “víctima”. El trabajo pretende ser no tan sólo teórico, sino también ofrecer – en su sección final - algunas líneas mínimas de implementación práctica para que el estudiante de filosofía pueda llegar a ser, en las próximas décadas, sujeto de su formación.

PARTE 1: LA NOCIÓN DE VÍCTIMA DESDE ENRIQUE DUSSEL

Comienzo por cosas conocidas para quien ya está familiarizado con el pensamiento de Dussel, pues estos preliminares me hacen falta para lo que me propongo mostrar aquí. La noción dusseliana de “víctima” está caracterizada por un doble movimiento: un primer momento en el cual un ser humano o un grupo de humanos están sometidos a un poder del cual son dependientes de manera asimétrica y sin oportunidad de participación en las decisiones que les afectan. Éste es el momento que podemos llamar negativo. El segundo momento es aquél en el cual los que están sometidos consiguen, con mayor o menor esfuerzo (en general, mediante un gran dispendio de energía) reaccionar y, a través de una serie de relaciones sociales, políticas, jurídicas y morales, luchan por su emancipación. Éste es el momento positivo. Este proceso exige que, en algún momento, los que están sometidos se vean a sí mismos como víctimas, se reconozcan como tales. Es importante que éste no sea un proceso totalmente desencadenado desde afuera, sino que tiene que generarse a partir de las víctimas y desarrollarse desde su perspectiva.

Las características más detalladas del proceso de victimización pueden ser resumidas de la siguiente manera: (a) La víctima, en un primer momento, es pasiva, sufre de un tipo de privación de beneficios o es objeto de algún tipo de sufrimiento no eventual, sino constante; (b) La víctima es invisible, o mejor, se ha vuelto invisible durante un proceso histórico; (c) La víctima, en cierto momento, se torna consciente de ser víctima; (d) La víctima guarda una potencialidad de transformarse en sujeto activo a través de la memoria, participando de una lucha por ganar visibilidad y salir de la situación de víctima.

Ya desde los comienzos de su vasta producción filosófica, Dussel ha afirmado explícitamente a la víctima como sujeto ético de la liberación³. Toda liberación, según él, debe partir del sufrimiento de los pobres, de la angustia del destituido, del despojo de la víctima. Una idea de Dussel que me interesa aquí particularmente, y que me parece una de sus contribuciones más notables al tema, es la diferencia entre víctimas internas y víctimas externas al sistema, enfocando en particular estas últimas. El sistema puede fingir que se ocupa del rescate y bienestar de las víctimas internas, o puede efectivamente ocuparse de ellas (por ejemplo, a través de acciones sociales, comunitarias, de caridad o auxilios para sectores vulnerables), pero no puede liberar a las víctimas externas porque son ellas las que sostienen, con su carencia y sufrimiento, al sistema mismo como un todo. Eliminar esta penuria estructural equivaldría a conmovir las bases mismas sobre las cuales el sistema apoya su buen funcionamiento. Volveremos a este tema fundamental más adelante.

Otra contribución importante de Dussel al tema ha sido su explicación histórica – pero no meramente narrativa – del proceso de victimización, que comienza con la invasión de “América” (una denominación ella misma ya victimaria) y excluye actualmente, en el sistema capitalista global, a la mayoría de la humanidad. La generación de “pobres” (en su sentido más amplio, que no abarca tan sólo la pobreza económica literal) es sistemática, no un mero accidente o subproducto o efecto colateral, respondiendo a un largo y trágico proceso histórico. El conocimiento de este proceso es otro elemento esencial de la tomada de conciencia ética frente a la situación de sometimiento de la víctima, una ética no tan sólo preocupada con la implementación de normas morales internas al sistema (de tipo deontológico, utilitarista o virtuoso), sino una ética capaz de cuestionar las bases mismas del sistema, incluyendo una crítica de las teorías éticas tradicionales que pueden estar contribuyendo a darle sustentación desde dentro.

Por ejemplo, el sistema abriga en sí teorías morales que enaltecen el esfuerzo de alcanzar las cosas mediante trabajo arduo, insistiendo en que “nada se obtiene sin esfuerzo”; pero estos apotegmas éticos son formulados dentro de un sistema basado en salarios insuficientes para conseguir alcanzar algo relevante durante toda una dura vida de trabajo. Puede ocurrir que los propios comportamientos generadores de víctimas reciban una justificación ética interna (deontológica, utilitarista o de virtudes), sin que sean afectados los mecanismos problemáticos mediante los cuales se define lo ético y lo no ético dentro del sistema. La emancipación, pues, también incluye una virada dentro de lo que Dussel llama la eticidad, que debería conducir desde una moralidad formal y conciliadora, tal como

³ Aquí cabe una observación metodológica. He retirado casi toda la información sobre victimización del libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, de 1998, pero he renunciado al recurso de las citas textuales porque ellas serían abundantes y cansadoras. He optado por una exposición “limpia” de citas, resultado de una lectura del texto de Dussel, falible como todas ellas. Es fácil encontrar las referencias pertinentes en la Parte II, capítulos 4, 5 e 6 de esa obra, sobre todo en los textos iniciales a cada capítulo, pero también dentro de los análisis detallados de autores específicos (Marx, Schopenhauer, Freud, Nietzsche, Paulo Freire, etc).

impartida automáticamente en las instituciones de enseñanza, hacia una eticidad que incluya de manera significativa elementos emancipadores.

La víctima que más interesa en la presente reflexión, siguiendo los pasos de Dussel, es precisamente esa víctima externa, que apunta hacia los límites externos del sistema, denunciando una alteridad estructuralmente no reconocida, un otro radical que ni siquiera es “excluido” – como lo son las víctimas internas – porque es un otro que ni siquiera aparece para poder ser excluido. Se trata de una dispensa más radical y profunda que la exclusión. La víctima externa no ha llegado siquiera al nivel en el que podría ser excluido, ya que nunca participó realmente del sistema que ayuda a sustentar con su esfuerzo invisible y dejado de lado (ni siquiera olvidado, porque el olvido aún supondría alguna memoria anterior, memoria que no existe en este caso puesto que la víctima externa ni siquiera deja rastros de su paso que pudieran ser seguidos).

Dussel formula esto en términos dramáticos, a menudo repetitivos, declarando que las víctimas son seres humanos a los que no se les permite producir, reproducir y desarrollar sus vidas y que, por ende, son afectados por una situación de muerte. Hay un impedimento de vida, una situación sacrificial no elegida por la víctima, cuya vida es inmolada en beneficio de la vida del sistema. La víctima externa es alguien cuya condición de sujeto fue radicalmente negada y su propia humanidad fue puesta en duda.

En la lista habitual de víctimas figuran esclavos, obreros, indígenas, mujeres, razas no blancas, viejos y niños abandonados, refugiados, extranjeros, etc, a la cual se podrían agregar homosexuales y otras víctimas del sistema sexual vigente⁴. Estas víctimas expresan, según Dussel, la contradicción ética del sistema vigente, que proclama la universalidad del bien y de la justicia desde un sistema que deja radicalmente de lado a la mayoría de la humanidad. Un sistema pretensamente “universal” que se mantiene sobre la no universalidad es una contradicción factual, aunque no siempre lo sea al nivel del discurso interno al propio sistema, caracterizado por su perfecta coherencia.

Y en este punto podemos ver una tercera contribución importante de Dussel al tema de la victimización, su idea de que todo y cualquier sistema, de manera inevitable, genera víctimas. Esto no es, claro, una constatación que lleve al quietismo, sino, al contrario, una aguda consciencia que sugiere un carácter rotativo de la lucha por la emancipación: no será extraño ni contradictorio combatir hoy a los que intentamos liberar ayer, en la medida en que el sistema creado por los que fueron liberados comience a generar sus propias víctimas externas, sus propios mecanismos sacrificiales de sustentación.

Un síntoma claro que lleva a la visualización de las víctimas es que todos los valores vigentes se invierten: lo bueno pasa a ser malo, lo válido pasa a ser no válido, etc. Esta visualización es difícil porque para muchas consciencias dentro del sistema, incluso de

⁴ En las listas de Dussel, estas víctimas no aparecen. He criticado esta omisión en mi texto “Tres críticas a la erótica de la liberación de Enrique Dussel” (Ver bibliografía).

ciudadanos honestos, caritativos o políticamente comprometidos, la víctima se tornó algo ya perfectamente natural, un aspecto funcional del sistema sin el cual no es posible ni siquiera desarrollar críticas o planear emancipaciones. La estrategia emancipadora no puede, pues, ser meramente “crítica”, en el sentido interno al sistema, sino fuertemente anti-hegemónica. Ella se desarrolla, según Dussel, en tres niveles: (a) crítica del sistema vigente; (b) afirmación de la validez anti-hegemónica de la comunidad de víctimas como forma de enfrentar al sistema vigente; (c) abertura de posibilidades de acciones de liberación, buscando como meta final la eliminación de la situación de víctima.

Si inicialmente la condición de víctima está caracterizada por la asimetría o falta de reciprocidad, por su no participación en las decisiones que lo afectan, es fundamental, en etapas posteriores del proceso, detectar la existencia real de víctimas despojadas de su humanidad y de sus posibilidades de producir, reproducir y desarrollar sus vidas (vidas que están en riesgo dentro del sistema hegemónico, riesgo de anulación, de efectiva imposibilidad de vivir), y es fundamental que las propias víctimas se reconozcan como tales, como dignas o merecedoras de liberación y responsables por ella. Es necesario romper con la naturalización de la víctima, que se considera como un momento funcional del sistema, e inclusive con la inculpación, en el sentido de que, reiteradamente, se ha considerado a las víctimas como culpables de su propio sometimiento e infortunio.

Un último elemento importante de la noción dusseliana de victimización y desvictimización es que la liberación jamás ocurre – ni podría ocurrir – de manera aislada, sino que ella es siempre realizada en comunidad, a través de la transformación de normas, micro-estructuras, valores e instituciones vigentes, que sostienen meros valores de cambio o justificaciones de la explotación, perpetuando la producción de víctimas necesarias al sistema. Se trata de crear nuevas normas y valores a cuya luz las víctimas dejen de ser visualizadas como enemigos, delincuentes o meros “desvíos” y pasen a participar de las decisiones que tienen impacto en el desarrollo de sus vidas, hasta ahora impedidas.

La liberación se vincula, pues, con procesos de subjetivación, rechazando los sujetos abstractos como aparecen en la filosofía europea, desde el cogito cartesiano y la consciencia kantiana hasta las subjetividades meramente instrumentales y las estructuras monológicas de algunas filosofías fenomenológicas y analíticas contemporáneas. Según Dussel, las subjetividades que interesan al proceso de liberación son las subjetividades vivas y concretas, encarnadas en corporalidades que sufren y se rebelan contra el sufrimiento, subjetividades que interpelan y protestan contra su marginalización y manifiestan así las rajaduras y fallas de un sistema pretensamente universal, evidenciando esas fallas no tan sólo en el plano del discurso sino en la forma del dolor y el sufrimiento vividos.

Estas subjetividades entran en contacto unas con otras generando intersubjetividades, cuyos miembros se reconocen como víctimas y unen sus esfuerzos, dentro de movimientos sociales, creando una comunidad de víctimas y una memoria colectiva de discriminación y reivindicaciones. De esa forma, los participantes pueden hablar entre sí, comunicarse, llegar

a consensos, crear responsabilidades compartidas, deseos de bienes comunes, ansiar por utopías, etc. El éxito o fracaso de estos movimientos no se mide tan sólo por una racionalidad instrumental, que aún los mantendría dentro de la lógica del sistema, sino por su efectividad de conmover el sistema hegemónico y abrir condiciones para transformarlo. Se trata, pues, de una lucha, en donde esta palabra se transforma en un término técnico, más complejo que su contrapartida en el lenguaje común. En particular, la lucha anti-hegemónica debe ser distinguida de las diversas luchas que se desarrollan dentro del sistema y que, interactivamente, contribuyen a perpetuarlo.

Un punto importante es si esta lucha será encaminada de manera pacífica, por las vías democráticas, o por medio de la violencia. Según Dussel, la violencia puede estar éticamente justificada cuando se trata de la violencia de los sometidos contra aquéllos que están impidiéndoles producir, reproducir y desarrollar sus vidas y gozar de sus derechos, como una manera de restablecer una igualdad que ha sido anteriormente perjudicada. Esta violencia, según él, debe distinguirse nítidamente de la violencia que el sistema hegemónico ejerce, a través de sus diferentes policías, sobre los excluidos, manteniendo el estado de desigualdad. Dussel, inclusive, prefiere llamar violencia tan sólo a la segunda. Se trata, en suma, de realizar acciones guiadas por el principio de liberación que no reproduzcan o perpetúen el sistema hegemónico, violentamente represor de la vida que todos tienen derecho a desarrollar.

PARTE 2: POR QUÉ EL ESTUDIANTE DE FILOSOFÍA PUEDE SER VISTO COMO UNA VÍCTIMA

Siguiendo líneas críticas abiertas en textos míos anteriores, desde “Exclusión intelectual y desaparición de filosofías” (2012) hasta el “Esbozo de una introducción al pensamiento desde ‘América Latina’” (2018), sostendré que la situación del estudiante latino-americano de filosofía, y en particular el brasileño, cumple casi literalmente, una por una, las caracterizaciones dusselianas de la situación de victimización, transformándolo en lo que, en esos escritos anteriores, llamé “víctimas intelectuales” o “condenados del saber”. Pero trataré de mostrar también que la “víctima académica” o “víctima curricular” presenta algunos rasgos distintivos respecto de otros grupos de victimados (mujeres, homosexuales o negros), que nos harán entender con más riqueza la propia noción de “victimización” y de “víctima”.

2.1. VÍCTIMAS CURRICULARES (PRIMERA APROXIMACIÓN)

Hace algún tiempo, hubo en Brasil el caso de Teófilo Reis, un estudiante negro que presentó en la Universidad Estadual de Campinas un proyecto de tesis sobre pensamiento africano y fue rechazado, bajo la alegación de que la institución no contaba con directores de tesis en esa área. Aparentemente, eso señalaría una laguna en la estructura del cuerpo de profesores, que se traduciría en la desprotección académica de un cierto campo de estudios. Pero en un

segundo pensamiento, se podía ver que esta primera impresión no era la más adecuada, que la falta de directores en esa área no era una “laguna”, en el sentido de algo que faltaba. El pensamiento africano no “faltaba” en esa institución, porque en el fondo del rechazo del proyecto de Teófilo Reis estaba la convicción de la institución de que no existe algo como “pensamiento africano”. Por lo tanto, tampoco existía la necesidad de encontrar especialistas en esa área para llenar la pretensa “laguna”. Lo que quiero sostener aquí es que Teófilo Reis fue una víctima académica, con toda la fuerza que el término “víctima” tiene en el pensamiento de Dussel, y que ese estudiante sufrió una violencia intelectual que no debería ser banalizada.

Yo extendería inclusive esa tesis para cualquier estudiante que pretendiera investigar algún área de pensamiento o algún pensador no considerados como “genuinamente filosóficos” por parte de los que detentan el poder de elaborar los programas de estudio y redactar las reglas de concursos: pensamiento latino-americano, pensamiento asiático, pensamiento africano, pensamiento caribeño, y sus autores respectivos. No es necesario que sea un caso tan dramático y llamativo como el de Teófilo Reis. Sostengo que, en grados diferentes, ésta es la situación en la que se encuentran los estudiantes de filosofía en general en el sistema actual, el riesgo permanente de que no se les permita estudiar un tema o un autor porque no se encuadra en lo que debe entenderse por “filosofía” (con lo cual, como intenté mostrarlo en mi artículo de 2012, el propio término “filosofía”, con su atractiva raíz griega, se torna miembro de un amplio conjunto de categorías excluyentes).

El estudiante es discriminado aun cuando esto sea disfrazado mediante motivos institucionales aparentemente atendibles (falta de bibliografía, falta de directores, etc). Toda vez que un estudiante debe abandonar un proyecto sobre pensamiento periférico o marginalizado y es obligado – de maneras a veces muy cordiales y elogiosas – a encuadrarse dentro de un acervo restringido de autores y temáticas de la agenda euro-norteamericana, él está siendo sometido a un tipo de violencia intelectual dentro de una situación unilateral y asimétrica, ya que no dispone de los medios para oponerse al encuadramiento o para no someterse a él sin arriesgar la continuidad de sus estudios, su titulación o su carrera. Que un estudiante sea obligado a cambiar Leopoldo Zea por Wittgenstein so pena de ser desligado del curso es un acto de violencia intelectual que no debería ser naturalizado, sino visto en toda su gravedad.

Siendo que el estudiante se encuentra, de hecho, con los programas y cursos ya estructurados – aun cuando el currículo tenga una gran flexibilidad, en donde, aparentemente, el estudiante es libre para montar su curso como él quiera – esta situación presenta todos los rasgos negativos de la “situación de victimización” tal como descrita por Dussel en sus textos, en la medida en que el estudiante está sometido a un poder del cual es dependiente de manera asimétrica, en una estructura a la que tiene que someterse y en la que no puede participar como coautor. Es verdad que los estudiantes tienen una representación en los colegiados en donde ellos, formalmente, tienen voz y voto; pero esa representación es siempre minoritaria delante de un cuerpo de profesores de filosofía casi

invariablemente euro-céntricos, en donde la mención de pensadores como José Martí, Juan B. Alberdi, Kwame Appiah o Silvia Cusicanqui suena como una herejía o una broma. El estudiante afectado por estas decisiones unilaterales es, pues, pasivo (otra de las características de la víctima), sin movimientos ni iniciativas disponibles.

2.2. MEMORIA LATINO-AMERICANA (UN ESBOZO)

Dussel siempre ha insistido en que, en las situaciones de victimización, es indispensable recuperar la memoria de lo injustamente apagado, para poder articular debidamente los elementos de la liberación. En el caso del pensamiento latino-americano y brasileño, existe ya esa memoria, que tendría que ser rescatada (literalmente “desenterrada”) para dar al estudiante de filosofía plena conciencia de aquello de lo que está siendo despojado en el proceso de su formación, y ocultando o suavizando su condición dependiente. Esa memoria tendría que partir de la antigüedad indígena, revisar los movimientos de resistencia ya iniciados en la época de la conquista y posteriores, pasando por las independencias formales del siglo XIX y llegando al pensamiento emancipador en el paso del XIX para el XX y de la liberación en el siglo XX. Existe una multitud de textos de pensadores latino-americanos de todos esos períodos, algunos ya clásicos, que tratan sobre invasión, sumisión, asimilación, conflicto y busca de identidad, textos impregnados de problemas éticos, lógicos y metafísicos de la mayor importancia para un intelectual en nuestra situación histórica y geográfica, y de los cuales el estudiante de filosofía no tiene actualmente ni el menor conocimiento.

Algunas temáticas de una nueva agenda de estudios desde esta perspectiva serían, por ejemplo: (a) La cuestión misma de un filosofar desde “América Latina”, qué significa pensar desde nuestra situación histórica de dominación cultural; (b) El carácter forzosamente “insurgente” de ese pensar; (c) El tema de la “identidad”, entre lo histórico y lo metafísico; (d) El pensamiento indígena: su recuperación mediada, sus riesgos y problemas; (e) Proceso civilizador y choque cultural; (f) Recepción e imposición de la Escolástica y pensar emancipador en la época colonial; (g) La controversia de Valladolid entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Dentro de ese contexto histórico, aparecen importantes pensadores ibéricos – hispánicos y portugueses – como Pedro de Fonseca, Francisco Sanches, Manuel de Nóbrega, Francisco de Vitoria, Francisco Suarez, Alonso de La Vera Cruz, Antonio Rubio. En el lento paso de la Escolástica a la “Modernidad” y los nuevos proyectos de independencia, encontramos pensadores como Antonio Vieira, (s. XVII), Matías Aires (s. XVIII), Benito Díaz Gamarra, Javier Clavijero (s. XVIII) y muchos más.

Esta memoria continúa después en el contexto de las independencias formales de comienzos del siglo XIX. Nuestra agenda de estudios podría continuar así: (h) La rebelión indígena de Tupac Amaru, las acciones de José de San Martín y Simón Bolívar, dos militares con proyectos americanistas. (Pensadores de este período: Andrés Bello (Venezuela), Juan Bautista Alberdi y Domingo Sarmiento (Argentina), Gonçalves de Magalhães (Brasil),

Francisco Bilbao (Chile), y muchos otros). (i) Los proyectos intelectuales entre el romanticismo y la idea de independencia, y la apropiación latino-americana del positivismo europeo. (Aquí aparecen figuras como Miguel Lemos, Raimundo Teixeira Mendes, Tobias Barreto, Nisia Floresta (Brasil), José Ingenieros (Argentina). (j) Las diferencias estructurales entre emancipación e “independencia” (k) José Enrique Rodó (Uruguay), la novela “Ariel”, José Martí (Cuba) y el inicio del pensamiento americanista. (Pensadores de este período: José Carlos Mariátegui (Perú), Carlos Vaz Ferreira (Uruguay), Alejandro Korn (Argentina), Raimundo de Fariás Brito (Brasil), Alejandro Deustúa (Perú), Antonio Caso y José Vasconcelos (México), Pedro Henríquez Ureña (República Dominicana), Jackson de Figueiredo (Brasil), Samuel Ramos (México), José Gaos (España-México), Vicente Ferreira Da Silva (Brasil), Francisco Romero y Carlos Astrada (Argentina).

Finalmente: (l) El surgimiento de la filosofía de las universidades en el siglo XX (comentadores, exegetas e historiadores de la filosofía). Persistencia del pensamiento de la emancipación y sus relaciones con la universidad. (m) Pensamiento filosófico a partir de las ciencias sociales (sociología, antropología, pedagogía) (Pensadores de este período: Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre, Paulo Freire, Florestan Fernandes, Álvaro Vieira Pinto (Brasil), José García Bacca (España-Venezuela), Leopoldo Zea (México), Octavio Paz (México), Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada (Perú), Arturo Andrés Roig (Argentina), Arturo Ardao (Uruguay)). (n) Las filosofías de la liberación a partir de los años 60 del siglo XX. (Enrique Dussel, Juan Carlos Scanonne, Horacio Cerutti), y la filosofía intercultural e post-colonial (Raúl Fornet-Bettancourt, Rodolfo Kusch, Walter Mignolo).

Me he extendido a propósito en este esbozo de una agenda de estudios desde “América Latina” para dar al lector la dimensión de aquello de lo cual el estudiante latino-americano de filosofía es privado cuando encapsulado en su sistema euro-centrado de formación, en donde se ignora totalmente el pensamiento más próximo para zambullirse dentro de temáticas supuestamente universales. Cuando el estudiante se atreve a mencionar algunas de estas otras fuentes de pensamiento es respondido con burlas, desprecio y llamadas de encuadramiento. Hay que entender aquí que toda esta memoria no ha sido “apagada”, en el sentido de primero considerada y después dejada de lado, aunque fuera con razones rápidas o argumentos dudosos. Esto aún sería provechoso y fértil. Lo que ocurre es mucho peor, este pasado es simplemente ignorado; es algo más radical que borrarlo, pues para borrarlo habría antes que reconocer su existencia. Se trata simplemente de considerarlo como nunca habiendo existido.

Pero, precisamente, este saber denegado sería aquél que podría proporcionar al estudiante de filosofía elementos para pensar su situación de dependencia y un tipo de conciencia que jamás podrá desarrollar estudiando tan sólo cómo el sistema de Leibnitz puede colapsar en el panteísmo spinozista, o los detalles de la filosofía trascendental de Kant o las diferencias entre las filosofías de Apel y Habermas. Esta breve memoria latino-americana es un patrimonio histórico y cultural de valor, “formativo” en el sentido más elevado del término, al cual el estudiante tiene pleno derecho aunque sea para conocerlo y

dejarlo de lado, o para considerarlo irrelevante. Claro que esta memoria es ignorada porque el conocimiento de esta tradición paralela de pensamiento llevaría a cuestionar la legitimidad de un presente curricular plenamente consolidado y naturalizado, sobre el cual no se arrojan dudas y del cual tan sólo se atiende a la “competencia” interna de sus especialistas y a la “alta calidad” con la que son asimilados contenidos filosóficos asimétricamente impuestos⁵.

2.3. DUSSEL Y LAS VÍCTIMAS CURRICULARES

La primera de las contribuciones de Dussel al tema de la víctima se aplica de manera muy apropiada al caso académico. Se trata de la idea de la víctima como “exterioridad” al sistema, aquella víctima que tiene que existir para que el sistema funcione, a diferencia de las víctimas internas, que pueden inclusive ganar beneficios por parte del sistema como parte de su dominación (desde meriendas hasta becas en Alemania). Esto parece ocurrir claramente en el caso del sistema euro-centrado de formación en filosofía en países hispano-americanos y en Brasil. El sistema educacional como un todo funciona contando con que los estudiantes de filosofía que quieren estudiar pensamiento latino-americano sean apagados de maneras más o menos sutiles o explícitas.

Lo que tiene que ser entendido es que esta dispensa no es casual, provocada por una falla eventual que el sistema se apresaría en subsanar, sino que ella es estructural y sistémica, por tanto, no contingente, formando parte de la estructura y manutención del propio sistema que perdura en base de la dispensa intelectual. La víctima externa tiene que existir, porque es una pieza esencial de la propia condición de posibilidad del sistema; no una anomalía o un “problema” que el sistema tendría que “resolver”, pues cualquier resolución decretaría la caída del propio sistema. Estamos aquí delante de un tipo particular de “pobreza” (para usar un término caro a Dussel), pero lo que podemos llamar “pobreza intelectual” como privación de conocimiento. Como toda pobreza, ella no es una anomalía, sino lo que torna posible el funcionamiento del sistema. La ausencia de cierto tipo de conocimiento es un elemento importante en la manutención del sistema de conocimientos. Una formación euro-céntrica sólo se sostiene sobre la base de la dispensa de saberes alternativos, de la misma forma en que un globo se mantiene en el aire en función del peso que arroja hacia afuera.

Aquí es crucial entender la abismal diferencia entre el rechazo del proyecto de un estudiante sobre la metafísica de Wittgenstein por falta de fuentes secundarias, y el

⁵ En mis artículos anteriores ya tuve oportunidad de cuestionar la categoría de “calidad” (de un trabajo filosófico) como valor máximo de un sistema de valores. Pues un trabajo puede ser de altísima “calidad” y ser un trabajo alienado. Me gusta citar el caso del viejo filme “El puente sobre el Rio Kwai”, en donde el coronel británico construye el mejor puente, siguiendo las mejores técnicas de ingeniería, olvidando que está construyendo el puente para los japoneses de los cuales son prisioneros. En nuestras comunidades se insiste mucho en la “calidad” como valor supremo (“No importa de dónde sea el trabajo, lo que importa es que tenga calidad”), pero en un pensamiento de emancipación importa mucho el lugar y el contexto dentro del cual esa calidad es alcanzada y ejercida.

rechazo del proyecto de un estudiante sobre la idea de América profunda en Rodolfo Kusch. El primero es una víctima interna al sistema, el segundo, una víctima externa. Lo primero apunta hacia una “laguna” del sistema que éste procurará sanar; lo segundo no es una “laguna” o una “omisión”, sino un vacío estructural que permite que funcione bien el sistema dentro del cual se pueden rechazar proyectos sobre la metafilosofía de Wittgenstein por falta de fuentes secundarias.

Siguiendo esta línea de investigación, podemos constatar que todas las otras caracterizaciones de la situación de victimización según Dussel – tal como expuestas en las secciones anteriores – se aplican literalmente al caso académico, generando nuevos “condenados del saber”. Dussel sostiene que, en esa situación, las víctimas no pueden producir, reproducir y desarrollar sus vidas, y que es su propia humanidad lo que es puesto en duda. Pero aquí esta “vida impedida” debe entenderse como vida intelectual o, más específicamente, como vida filosófica, algo mucho más importante que una mera “recepción de conocimientos”. Lo que estudiamos no consiste en un mero depósito de informaciones sino que constituye el tejido mismo de nuestras existencias, aquello que nos hace ser, saberes con los cuales nuestras vidas están entrelazadas.

El estudiante de filosofía suele confundir esta vida filosófica profunda con el estudio de autores y temas “interesantes”. Muchas veces el estudiante entra en una investigación porque el tema “le interesa”, pero esto no debería ser suficiente. En verdad, es muy fácil interesarse en cuestiones filosóficas; todo es “interesante”. Cuando se le presentan al estudiante cuestiones que están siendo muy debatidas en el mundo – la microfísica del poder, el homo sacer, la muerte de dios o la desconstrucción – en seguida él se siente atraído y curioso y se encamina en una dirección u otra sin una motivación profunda, como con algo que tenga que ver con su vida, sino tan sólo guiado por el “interés” y la curiosidad. Temas y autores le son presentados al estudiante como productos expuestos en una vitrina, todos igualmente a disposición. Pero en esa vitrina no aparecen las obras y los autores que podrían conducir al estudiante más cerca de una elección profunda de sus estudios, no tan sólo guiado por el “interés” y la curiosidad, sino por necesidad de esclarecimiento y auto-esclarecimiento, por la comprensión de la situación dentro de la cual ese estudiante “aprende filosofía”, una situación de dependencia que interpela y exige alguna forma de emancipación, y no tan sólo un “estudio competente”.

Parfraseando a Dussel, los estudiantes no tienen real oportunidad de producir, reproducir y desarrollar sus vidas intelectuales, ni tienen la oportunidad de participar activamente en su proceso de formación. Esta subjetividad sólo podrá surgir en un contexto de formación multilateral y pluralista, de pensamiento genuinamente universal, no tan sólo guiada por los pensamientos generados en un pequeño sector del planeta. Es la humanidad intelectual de los estudiantes lo que está siendo aquí negada, su humanidad pensante (no, claro, su humanidad elemental, la humanidad que era negada a los esclavos manuales). Pero en la medida en que los estudiantes, como jóvenes intelectuales, son sometidos a reglas niveladoras, siéndoles negado el acceso a otras fuentes de pensamiento y obligados a

reproducir con competencia lo que se les enseña, ellos son socialmente constituidos como una especie de esclavos intelectuales, de siervos instruidos. Hay aquí, en todo caso, una situación de humanidad negada.

Para Dussel, como fue visto, la condición de víctima también está caracterizada por la asimetría, la falta de reciprocidad en las argumentaciones y la no participación en las decisiones que perjudican y apagan. En el sistema académico actual se niega al estudiante la chance de estructurar su propia formación, por más flexible que sea su currículo, puesto que las decisiones de fondo ya fueron tomadas, aunque siempre se puedan abrir amplios espacios de “libertad” dentro del encuadramiento.

Lo más curioso aquí es que esta cuestión de un currículo que los profesores imponen a los alumnos se ve como algo natural y justificado. Ciertamente, todos los que están leyendo este texto se rebelan contra la idea de que se niegue a mujeres, negros o extranjeros su derecho de auto-determinarse como sujetos éticos, pero muchos de esos mismos lectores están de acuerdo en que los estudiantes no tienen conocimientos suficientes como para montar su propio currículo y que necesitan, por tanto, de un profesor experimentado que lo haga. En el plano intelectual del conocimiento, la asimetría tiende a ser más justificada. Como en el caso del niño o del indígena, se considera que el estudiante no puede ser sujeto y que deberá, por algún tiempo, ser conducido de manera unilateral. Los propios estudiantes, en su mayoría, creen que esto es obviamente correcto, y se dejan conducir por “los que saben”.

En verdad, aquí están entrecruzándose dos problemáticas distintas: el autoritarismo vertical académico, en general, del cual tenemos abundantes ejemplos en nuestras vidas universitarias (bien notables, por ejemplo, durante las defensas públicas de tesis, en donde muchas veces el estudiante es humillado por el tribunal en lugar de ser animado a mejorar su trabajo) y el carácter euro-céntrico de los currículos, que también es impuesto verticalmente. Pero es claro que la actitud autoritaria no aparece por primera vez con el eurocentrismo, sino que apunta hacia un problema más general⁶.

2.4. VÍCTIMAS QUE NO OSAN DECIR SU NOMBRE

Cuando se refiere a los elementos críticos que llevan hacia una racionalidad ética a partir de la víctima, Dussel habla de la producción social de la condición de víctima. Esa condición no es nada de natural sino un producto histórico, Y él se refiere, en un segundo momento, a la potencialidad crítica de la víctima, capaz de denunciar la situación de deshumanización en la que se encuentra y, actuando de manera organizada, transformar y superar esa condición.

Pero es precisamente en este punto en que aparece una cuestión crucial en este experimento de implementación del concepto dusseliano de víctima en el plano de la

⁶ Más sobre esto en Cabrera, 2013b.

formación intelectual. Cuando resumimos las cuatro principales características de la noción de víctima, tan sólo dos de ellas se aplican perfectamente al estudiante de filosofía latinoamericano: su naturaleza pasiva y su carácter invisible y naturalizado. Pero las otras dos características son problemáticas. Según Dussel, la víctima tiene que ser plenamente consciente de ser víctima, y, consecuentemente, ella debe reconocer en sí misma una potencialidad de transformación y superación de su condición de víctima, transformándose en sujeto activo. La víctima tiene que “aparecer”, especialmente para sí misma, y reconocer que pertenece a un conjunto de victimados con los cuales tendrá que solidarizarse y formar comunidades dispuestas a una liberación colectiva, con todos sus riesgos y violencias. Las víctimas tienen que tratar, a través de su acción, de invertir los valores vigentes para desactivar su poder de generación de víctimas.

Los tres niveles de liberación de Dussel tendrían, pues, que ser transitados: crítica del sistema vigente, afirmación de la validez de la comunidad de víctimas e implementación del principio de liberación. Las propias víctimas tienen que reconocer que su dignidad y derecho de vivir plenamente – en este caso, de pensar plenamente, de vivir intensamente sus vidas intelectuales – están siendo perjudicados, debiendo asumir su liberación como tarea necesaria y tornarse responsables por ella.

Pero, precisamente, el enorme problema con la situación del estudiante de filosofía – y del profesor en el que se va a transformar después – es que él no se siente, en absoluto, víctima, no se reconoce como tal, sino que se sitúa perfecta y dócilmente en el sistema dentro del cual trata de “brillar” siguiendo las reglas impuestas. Tratará de ser, por ejemplo, un competente conocedor del pensamiento de Wittgenstein, leerá la totalidad de las obras de este pensador (en su lengua original, si posible), engullirá toda la literatura secundaria disponible, será fascinado por obra “tan interesante”, se formará con honor y trabajará después en su área con extremada competencia, transmitiendo sus conocimientos a sus propios alumnos. En ningún momento de este largo proceso él se considerará como una víctima.

Al contrario, cuando comience a ganar reconocimiento, a brillar en conferencias, a ser publicado en buenas revistas y editoriales, se sentirá plenamente realizado y dará gracias a una formación que lo llevó tan lejos (a lo sumo, algunas veces, se esforzará por corregir algunos “defectos de formación”). Y cuando llegue a ser un investigador reconocido por la comunidad, la idea de ser una víctima habrá desaparecido totalmente de su universo y le sonaría absurda si alguien se lo hiciera notar. Pensará haber triunfado y realizado plenamente su vida filosófica. Obviamente, desde esta actitud será absolutamente imposible luchar para tratar de ser sujeto de un proceso de transformación. No podemos pensar a partir de la víctima si no hay víctima.

A esto yo llamo, parafraseando a Oscar Wilde, la víctima que no osa decir su nombre. En la situación del “profesional exitoso” de filosofía, no se visualiza hasta qué punto los logros obtenidos son producto de una sumisión total a valores que le dieron una formación parcial y

direccionada, de tal naturaleza que todos los elementos realmente emancipadores fueron sistemáticamente dejados de lado, apagados o sin surgir ni siquiera en el horizonte de sus estudios filosóficos. Con regalías, homenajes y honras, se disfraza perfectamente la situación de dependencia.

Quiero dar aquí un ejemplo de esta victimización que no se atreve a decir su nombre. En 2014 fui entrevistado por la revista *Nabuco*, en donde yo publicaría después mi artículo “Europeo no significa universal, brasileño no significa nacional”. La entrevista giraba en torno del problema de la filosofía en Brasil. La entrevista tuvo una gran difusión, pero hubo solamente un profesor del establishment brasileño que respondió a los desafíos que yo hacía en ese artículo, a respecto de la situación de dependencia de los estudios filosóficos en Brasil. En cierto momento de su texto, el profesor brasileño define lo que significa ser filósofo en los siguientes términos: “*Un filósofo es alguien que fue capaz de reconocer e identificar un problema filosófico y situar su propio tratamiento, análisis o respuesta frente al status questionis de ese mismo problema (...) para proporcionar alguna contribución a algún problema ya tratado por la tradición filosófica, es condición necesaria el conocimiento de tal estado de la cuestión*”. Y dice después que el intelectual así formado podía tener “...participación activa en el debate internacional junto a otros comentaristas, cuya producción podría integrar en un pie de igualdad...”⁷.

Pero si la filosofía es definida de esa forma, en total dependencia de la “tradición filosófica” (obviamente, europea), resulta totalmente imposible introducir en los currículos, temáticas de una agenda como la listada antes, por no formar parte de las problemáticas oficiales ni de la tradición que propone los problemas para los cuales habría que tratar de dar una “contribución”. Cuando la filosofía es entendida de ese modo, el practicante de esa filosofía no se siente, en absoluto, víctima de un sistema que ya naturalizó totalmente como el único posible, y dentro del cual se siente perfectamente ubicado. Este tipo de profesional de filosofía es, precisamente, una víctima que no osa decir su nombre porque, entre otras cosas, piensa que vive en un ambiente plural en donde, como se suele decir, “todas las posiciones filosóficas están representadas”. Pero esa exhaustividad y riqueza intelectual están ubicadas dentro de restricciones estructurales guiadas por ideas sobre lo que es la filosofía y cómo debe hacerse.

En mi artículo “Europeo no significa universal, brasileño no significa nacional”, traté de formular las convicciones básicas de un profesor de filosofía perfectamente adaptado al sistema, en lo que llamé allí el Acervo T, compuesto por las siguientes ideas: (1) La filosofía es universal; (2) La historia del pensamiento europeo representa perfectamente esa universalidad; (3) Saber filosofía es disponer de sólidos conocimientos de esa historia; (4) Cualquier tentativa de filosofar autoral presupone estos conocimientos; (5) Los pensamientos de otros lugares son “nacionales”, de interés tan sólo local y ofenden la universalidad de la

⁷ Ferreira, Gabriel. *Pensar desde a filosofia com consistência*. (Ver Bibliografía). Mi traducción del portugués.

filosofía; por eso no son discutidos en el mundo; (6) Al criticar a la filosofía europea, ésta ya es utilizada, lo que produce un círculo vicioso.

Estas seis ideas son repetidas casi automáticamente por la mayoría de los profesores de filosofía, casi con las mismas palabras. Alguien que asume firmemente el Acervo T, en el sentido de no llevar esas ideas a debate considerándolas como verdades básicas e intocables, es una víctima que no osa decir su nombre, un estudioso de filosofía perfectamente adaptado a una situación de dependencia dentro de la cual gana su prestigio y renombre.

2.5. CO-RESPONSABILIDAD DE LAS VÍCTIMAS INTELECTUALES

La actitud general de las víctimas que no se atreven a decir su nombre acaba fortaleciendo algunas otras de las características de la situación de victimización. Por ejemplo, el hecho de no verse a sí misma como víctima refuerza la característica de la pasividad, así como su invisibilidad. Esa actitud también tiene impacto en la propia noción de ética que Dussel utiliza en su filosofía de la liberación. Según él, la cuestión de la liberación no es externa a la noción de ética; no somos éticos primero para pensar después en la liberación, sino que la cuestión de la liberación es interna a la noción de ética. Esto significa que, según él, no podemos asumir una actitud genuinamente ética si no nos interesamos por la cuestión de la liberación; no podemos decir: “quiero comportarme éticamente pero no estoy interesado en la liberación”. La falta de interés en la cuestión de la liberación nos retiraría simplemente de la esfera ética. Podemos formar parte de una sociedad injusta pero que, de un punto de vista formal, es una sociedad “ética” en un sentido kantiano, utilitarista o aristotélico. Interesarse por la liberación de víctimas y luchar por ella no es una opción ética cualquiera entre otras, sino una opción sin la cual no hay ética en absoluto.

Parece evidente que una víctima que no osa decir su nombre no puede asumir esta noción de ética, ya que, sin una idea clara de estar sometido a un proceso de victimización, no puede tener ninguna consciencia de que precisa liberarse de alguna cosa. Por lo tanto, cuando esté interesado por ética acabará asumiendo formalmente alguna ética interna al sistema de victimización. Aplicando esto estrictamente al campo académico que aquí nos interesa, aquellos que se acomodaron perfectamente dentro del sistema euro-céntrico de estudios de filosofía e ignoran totalmente la posibilidad de una agenda alternativa – en las líneas que fueron anteriormente expuestas u otras – ahogan la propia posibilidad de liberación, transmitiendo más tarde esa misma indiferencia a sus alumnos. Ese académico no asumiría, según Dussel, una actitud ética material, sino que tan sólo obraría de acuerdo con éticas formales internas al sistema, que inclusive pueden justificar moralmente la situación de sumisión y dependencia.

Hasta ahora he acompañado fielmente las ideas de Dussel sobre victimización pero hay un punto en el que no puedo seguirlo. Como vimos en la exposición inicial, muchas veces

se ha criticado la idea de que las víctimas tendrían responsabilidad y culpa en su propia situación de víctimas. Parecería algo infame que, además de sufrirla, las propias víctimas fueran acusadas de producir su propia victimización. No sé cómo esto funciona en el caso de las otras víctimas, pero quiero decir expresamente que de mi idea de una víctima que no osa decir su nombre, por lo menos en el plano de la dependencia intelectual que estudiamos en este artículo, sí se desprende que las propias víctimas participan, de maneras más o menos conscientes, de su propio proceso de victimización. Ellas son, sí, culpables, por lo menos en gran parte, de su situación de sometimiento intelectual.

Es claro que el proceso de colonización intelectual fue inicialmente ejercido por europeos, pero a lo largo de la línea del tiempo, como se sabe, el proceso pasó de las manos de los invasores originarios a las de aquéllos que fueron formados por el sistema dominador. Existen actualmente elementos disponibles para cualquier estudioso que muestran la lógica interna del proceso de dominación y las líneas de una posible liberación, elementos que no estaban disponibles en el siglo XVI o XVII (aun cuando figuras notables como Montesinos y Bartolomé Las Casas, con todas sus limitaciones, ya eran conscientes de la dominación y de la injusticia que conllevaba). Hoy en día, podemos, sí, decir que los intelectuales nativos son co-responsables por su dominación y culpables de su situación de dependencia. No existe hoy en día ninguna obligación moral de adherir totalmente al Acervo T y a su ideología eurocéntrica; quien no se rebela contra sus seis características está eligiendo eso libremente; no es un sujeto pasivo e impotente de un proceso que lo supera totalmente. Y no deja de ser vergonzoso que un intelectual del siglo XXI continúe siendo tan eurocéntrico como un intelectual del siglo XVI, que no disponía de esos conocimientos y de la consciencia intelectual que podemos tener hoy. Aún insistiré en este punto en lo que sigue.

2.6. EL SUFRIMIENTO COMO SÍNTOMA

El prototipo de la víctima, en los escritos de Dussel, es el desposeído de lo elemental, el pobre hambriento, marginalizado, hostigado por las fuerzas policiales, pues no tiene dinero y vive al borde de la delincuencia. Dussel se refiere a la opresión, exclusión y genocidio del que sufre, del miserable, de la vulnerable corporalidad de la víctima (aun cuando debemos evitar caer en la mera piedad cuando lo describimos). Se insiste mucho en la víctima como sumergida en el dolor, la infelicidad, la carencia y la ignorancia, subjetividades vivas y concretas encarnadas en corporalidades que sufren y se rebelan contra el sufrimiento. En toda esa descripción, el sufrimiento sirve como síntoma de la dominación y, por tanto, de las perspectivas de una futura liberación.

Aquí llegamos a un punto fundamental de nuestra reflexión, tal vez a un obstáculo fundamental: la víctima intelectual no sufre; o, al menos, no sufre de la manera elemental y corporal con la que el pobre sufre su dependencia y su dispensa. Y éste es precisamente el problema, que la víctima intelectual – el “condenado del saber” – no sufre la dependencia y la negación en su corporalidad viva. El sufrimiento le llegará tan sólo cuando se torne

consciente, cuando quiebre, de alguna forma, el círculo de su tranquila adaptación al sistema intelectual en el que vive naturalmente. Paradójicamente, a pesar de que el sufrimiento es una experiencia bastante directa y personal, el sufrimiento intelectual aún deberá ser descubierto, y sólo será padecido a través de un arduo trabajo de concientización; pues él está como ahogado bajo las múltiples compensaciones proporcionadas por las comunidades intelectuales a las que pertenecemos. La falta de valor del intelectual, su disminución como persona pensante, no “duelen” como duele el hambre y el frío. El sufrimiento del intelectual es un sufrimiento extraño, que sólo surge cuando está mediado por una tomada de consciencia. Pero cuando ésta ocurre, puede ser tan hiriente y devastadora como el hambre y el frío.

Se trata del sufrimiento generado por el desaprovechamiento de las propias fuerzas intelectuales, dilapidadas en estudios automáticos y sin vida, vigilados no por el tipo de policía que persigue a pobres y desheredados, sino por los propios fiscales académicos, que disponen de numerosas formas, algunas muy amables, de negación intelectual, cuando las normas de producción y evaluación de trabajo intelectual son desobedecidas, desde la ironía y la indiferencia a la agresión académica abierta. Pero quien no llega a este grado de consciencia puede no sentir nunca ningún tipo de sufrimiento intelectual.

El profesor universitario perfectamente integrado al sistema gana beneficios dentro de su actividad: tiene bibliotecas disponibles, dinero para viajes (a veces muchos viajes por año), disfruta de prestigio, lleva una vida elevada una vez que se consolida (pasados algunos apuros de comienzos de carrera). ¿Quién podría verlo como víctima? La pobreza intelectual, el despojo de una humanidad pensante plena, es un tipo de victimización que está oculta debajo de la condición social, aparentemente privilegiada, del intelectual obediente al Acervo T, lo que lo torna totalmente invisible como víctima. La miseria intelectual es como una enfermedad sin síntomas.

Esto es importante porque, según Dussel y muchos otros pensadores de la liberación, la filosofía es un importante instrumento para la comprensión de la situación de dependencia y para la elaboración de métodos de su superación. Reflexionar filosóficamente sobre la víctima desde la ética y la filosofía política es una tarea natural de la filosofía en su tradicional vocación humanista. La filosofía fue tradicionalmente considerada, entre todas las ciencias – incluidas las llamadas ciencias humanas – como un poderoso instrumento crítico y liberador. Pero el problema crucial aquí es que la propia herramienta para pensar la liberación – la filosofía – puede estar afectada por el mismo proceso que pretende criticar y para cuya superación pretende contribuir. Pues la preocupación “humanista” de la filosofía está fuertemente estructurada en torno de una noción de “humano” que también debería merecer un análisis crítico por parte de la filosofía, lo que le exige no dejarse guiar por un “humanismo” que puede caminar en el sentido contrario al de la liberación.

La auto-liberación de la filosofía pasa precisamente por la concientización de alumnos y profesores de su situación de víctimas intelectuales que hasta ahora no osaron decir su

nombre. Como Dussel mismo lo dice, una liberación de la filosofía es parte esencial de una filosofía de la liberación. Esto implica negarse a considerar a la “filosofía”, tal como enseñada en las universidades, como un instrumento que ya estaría listo para su uso “crítico” y “humanista”. Antes de emprender cualquier crítica intelectual del proceso de victimización, debe haber una crítica del proceso de victimización del propio filósofo tal como formado en las escuelas, despojándolo de la idea ingenua de estar listo para tareas emancipadoras, siendo que su matriz – inclusive su noción de “crítica” – ya ha sido manufacturada en el sentido de una manutención de lo hegemónico. Aquí la propia educación está bajo sospecha, pues la víctima no está oprimida tan sólo por algo de lo cual la educación lo liberaría, sino también oprimida por el propio proceso de educación.

En la próxima y última sección de este trabajo, me propongo delinear brevemente algunas estrategias micro-políticas, tendientes a superar la situación de victimización intelectual dentro del contexto problemático de la víctima que no osa decir su nombre.

PARTE 3: DE CÓMO EL ESTUDIANTE DE FILOSOFÍA PUEDE DEVENIR SUJETO DE SU PROPIA FORMACIÓN

En los libros de Dussel está claro que la víctima debe ser valorizada y reconocida y reunirse con otras víctimas para iniciar un proceso de liberación, pero no está tan claro qué se debe hacer cuando las víctimas no se reconocen como tales; cuando, por el contrario, tejen sus identidades intelectuales con los hilos de la dominación y se sienten satisfechos y realizados dentro de la situación que los somete. En este caso, como fue dicho, ningún proceso de liberación puede comenzar, puesto que las primeras etapas de ese proceso no se cumplieron. No se trata de una tentativa de acción frustrada, sino de una situación en donde ni siquiera puede surgir la idea de la necesidad de una emancipación intelectual, ni, claro, de su posible frustración.

Está claro que no es posible ni deseable proporcionar recetas fijas para salir de esta difícil situación, ni se puede tratar de liberar a la fuerza a quien no quiere liberarse so pena de desvirtuar la propia idea de liberación. Las propias comunidades de intelectuales tendrán que encontrar los caminos para tornar consciente la dependencia y tomar medidas para generar alternativas. Lo que voy a presentar aquí son, pues, como no podría ser de otro modo, tan sólo sugerencias e indicaciones abiertas, producto de una experiencia universitaria de más de 40 años. En este sentido tentativo y conjetural quiero proponer aquí una estrategia en tres pasos para enfrentar el problema de la víctima que no osa decir su nombre. Denomino estos pasos de la siguiente manera: el paso memorioso, el paso argumentativo y el paso práxico. Voy a tratar de explicarlos sumariamente.

(1). Paso memorioso. Mediante atentos y demorados estudios históricos y geográficos, disolver la sinonimia entre filosofía y filosofía europea, o entre el pensamiento y la filosofía como palabra que designa el pensamiento europeo desarrollado a partir de la antigüedad griega. Proporcionar, en este paso, abundantes informaciones históricas y geográficas sobre pensamiento no europeo y sobre la actual articulación geopolítica de los saberes dominantes.

(2). Paso argumentativo. A la luz de esas informaciones, mostrar con precisión argumentativa todo lo que el estudiante pierde en su actual formación dentro del sistema euro-céntrico, y mostrar los riesgos de permanecer en esa situación. Estudiar las posibilidades de alterar la articulación geopolítica actual en un sentido plural y abierto.

(3). Paso práxico. Una vez creada una comunidad consciente del problema y dispuesta a cambiar la situación en lugar de simplemente acomodarse a ella, generar una serie de micro-políticas orientadas a la modificación de la actual estructura de formación filosófica. Este tercer paso trata de encontrar formas concretas de implementación de los dos pasos anteriores.

El problema fundamental en la realización de estos pasos es la resistencia de la inmensa mayoría de la comunidad filosófica latino-americana, y brasileña en particular, que acepta el Acervo T como dogma, y que piensa toda la cuestión de la dependencia y la emancipación intelectual como un falso problema, “más político que estrictamente filosófico” y lleno de “falsas dicotomías”, según las expresiones más corrientes monótonamente repetidas por los profesores de filosofía. Ellos dirán que ya pasaron cinco siglos, que nuestras culturas ya son europeas, que cualquier regreso a algo primitivo (por ejemplo, a los saberes indígenas) es imposible y absurdo, que cuando se habla de pensadores argentinos o brasileños ya se habla de pensadores europeizados, y que, por tanto, toda la cuestión de la “liberación” es ideológica, pues no tenemos nada de que “liberarnos”, ya que somos occidentales, nuestros países fueron colonizados y, como suele ocurrir, los dominadores impusieron sus culturas sobre los dominados, con lo cual estos ganaron grandes ventajas culturales que perduran hasta los días de hoy⁸. Los profesionales que así se expresan ya constituyeron sus identidades intelectuales mediante los valores euro-céntricos dominantes, y ven como una amenaza la ampliación de los estudios filosóficos abarcando tópicos y autores no europeos, lo que los obligaría a un radical cambio de mentalidad y a un trabajo de actualización bibliográfica muy trabajosa.

⁸ Ésta es, más o menos, la posición, en Brasil, de Mario Vieira de Melo. Cfr. Cabrera, Julio. *Diário de um filósofo no Brasil*, pp. 221-223.

Yo creo que esta postura en defensa de la situación actual tiene pleno sentido y es perfectamente sostenible. Pero lo que ocurre es que los que la sostienen no quieren discutir la cuestión; lo que presentan es axioma y no merece, para ellos, espacio para el debate. El hecho mismo de que el predominio euro-céntrico de los estudios filosóficos y la existencia de una memoria latino-americana no se consideren asuntos dignos de ser discutidos, forma parte de la vigencia del sistema actual y del poder que conlleva. Precisamente, los pasos (1) y (2) tienen el objetivo de abrir esa discusión dentro de una situación que se niega a abrirla, un espacio en donde los que quieren mantener la situación actual tal como está y los que quieren modificarla puedan intercambiar sus puntos de vista.

Esta discusión tiene que encontrar su lugar dentro de las universidades, un fórum en donde ella ocurra y se desarrolle. La cuestión “adaptación o emancipación” tiene que ser presentada a los estudiantes, con abundantes informaciones históricas, con presentaciones de autores y de libros que tratan de esa cuestión, para que ellos estén en condiciones de tomar sus propias decisiones en lugar de direccionarlos de tal forma que ni siquiera visualicen las alternativas.

En el paso (2) hay que explicar a los estudiantes aquello de lo cual el sistema actual los despoja, y sobre todo el futuro que les aguarda como intelectuales dependientes en caso de adaptarse totalmente al sistema vigente: convertirse en funcionarios (en general mal pagos) encargados de difundir pensamiento euro-norteamericano en una situación de proletarización intelectual. Serán puestos en una situación que ni siquiera es competitiva, puesto que no tendrán la oportunidad de ver sus propias ideas difundidas y discutidas, pues sus “contribuciones” serán ignoradas en las grandes publicaciones.

Esto está muy bien expresado por el filósofo argentino Eduardo Rabossi en su libro *En el comienzo, Dios creó el canon*, cuando escribe que los estudiosos latino-americanos se transforman en “abogados” de los filósofos europeos que ni siquiera conocen la existencia de estos “defensores” suyos: “*Como es imposible pasarse sin padres, o vivir sin una tradición a la que adscribirse, el filósofo periférico otea el mundo (...) elige el país que le resulta atractivo (...) y favorece alguna versión canónica en voga (...) se vuelve un hijo putativo de los países, las versiones o los pensadores que ha decidido elegir. Se trata, por supuesto, de una decisión unilateral (...) ¿Cuántos hijos periféricos de Heidegger, Carnap, Sartre o Quine, entre otros, han desempeñado con probidad las ‘obligaciones filiales’ sin que el ‘padre’ se haya enterado de su existencia ni le preocupara detectarla? La falta de correspondencia no afecta al filósofo periférico; le basta con experimentar la sensación de pertenecer al mundo filosófico que respeta*”⁹.

La total naturalización de esta situación humillante – la de un mero difusor de filosofía europea de cuya existencia los europeos nada saben – es parte esencial de la victimización que no osa decir su nombre. Pues es claro que el profesional exitoso viajará por el mundo

⁹ Rabossi, Eduardo. *En el comienzo Dios creó el Canon*. Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 104.

presentando sus inteligentes y cuidadosos trabajos sobre filósofos consagrados, circulando en prestigiosos congresos internacionales en los cuales hablará a veces para pocas personas. Tal vez tenga la suerte de ver su ponencia publicada en las actas del congreso, pero lo que no verá nunca, por más meritorios que sean sus trabajos, es su nombre incluido en la historia de la filosofía oficial. Su exclusión, es claro, será siempre justificada en nombre de la “calidad” de los trabajos, en un nivel que aparece como perpetuamente inalcanzable. La exclusión siempre podrá justificarse indefinidamente en nombre de una formación que aún no se completó, de un nivel de calidad que aún no se alcanzó, etc.

El estudiante (después profesor) pasará su vida profesional pensando ingenuamente que algún día la comunidad “universal” lo recibirá si se esfuerza bastante. En Brasil, en particular, los profesores de filosofía, delante de su marginalización en el mercado internacional de ideas, piensan que ellos todavía no llegaron a cumplir con excelencia su tarea de buenos comentadores del pensamiento europeo, de una manera suficientemente crítica y erudita, que permita a sus intérpretes figurar dentro de los cuadros profesionales más avanzados del planeta. No se le ocurre explorar otros motivos, tal vez más prosaicos, de esa exclusión sistemática de sus trabajos filosóficos. Los comentarios e interpretaciones de filosofía europea realizados en Brasil ya hace mucho tiempo que alcanzaron el mismo nivel de excelencia de los estudios hechos en Europa y, sin embargo, la exclusión continúa; lo que prueba que no es la “calidad” de los trabajos lo que la provoca.

En el caso particular de las víctimas intelectuales, la visión obtenida “a partir de las víctimas” debe ser, pues, construida en el paso 2, en base a las informaciones proporcionadas por el paso 1. Se debe, así, desvelar el sufrimiento intelectual naturalizado, que no se manifiesta sensiblemente, y dar voz a una “interpelación” que no surge de las entrañas mismas de las necesidades humanas primarias (hambre, frío, persecución policial), sino de un análisis histórico y sistemático de una situación de dominación cultural. El hambre intelectual no hace doler el estómago, su devastación es más lenta y disimulada y se disemina por las actividades intelectuales de una manera invisible y silenciosa. Es un hambre que no surge de manera directa, sino mediado por una toma de consciencia y una adquisición de conocimientos que no están en el currículo. Este desvelamiento no puede ser un producto tranquilo y natural de los estudios regulares, sino que sólo puede surgir de una ruptura con el modelo vigente, por más plural y diversificado que el mismo parezca ser. Tendrá que ser el resultado de una lucha.

Estamos en el momento crucial de efectuar el paso número 3, de implementación práctica de micro-políticas que comience a modificar desde abajo las prácticas intelectuales corrientes, la política de elaboración de currículos y programas de estudio y la creencia inconvencional en el Acervo T. La idea es que los pasos (1)-(3) puedan realizarse dentro de micro-políticas de resistencia, en las ranuras del sistema, utilizando sus espacios vacíos o reutilizando los espacios que el sistema ya ofrece, sin proyectos de grandes transformaciones estructurales que pueden siempre mantenerse como horizontes, pero que no se tornen impedimentos para un actuar inmediato. Cursos de extensión, cursos virtuales y materias de

programa abierto pueden ser utilizados, así como trabajar con bibliografías alternativas dentro de programas consolidados¹⁰. Pero hay que tener cuidado con la creación de disciplinas especiales, del tipo “Pensamiento Latino-americano”, “Pensamiento africano”, etc, tal vez útiles como medida provisoria pero que, si mantenidas durante períodos muy largos pueden funcionar como “guetos” intelectuales y contribuir tan sólo para dejar al sistema vigente con un mayor aspecto de “tolerancia”. Autores e temáticas no europeos deben integrarse de manera natural en los estudios metafísicos, éticos, estéticos y epistemológicos, manteniendo una abertura a nuevas asignaturas que no quepan dentro de esas denominaciones tradicionales.

Hay que evitar también que la literatura latino-americana se transforme en un nuevo objeto de curiosidad o de “interés”, debiendo funcionar como instrumento de liberación y no como mero “objeto de estudio”. De nada serviría comenzar ahora a formar “especialistas en Dussel” en lugar de “especialistas en Wittgenstein”. Y hay también que tener en cuenta que los estudiantes que comiencen a aproximarse a esta literatura tendrán que enfrentar el escepticismo y la ironía de sus profesores y colegas euro-céntricos, que harán de todo para desestimularlos y volverlos al redil.

En este punto puede ser interesante recordar una práctica indígena, a la cual el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro dedicó su importante estudio “Acerca de la inconstancia del alma salvaje”. Esa estrategia ya había sido apuntada anteriormente por el padre portugués Antonio Vieira en uno de sus “Sermones”. Durante la predicación cristiana los indígenas fingían rezar y estar convirtiéndose al cristianismo, pero cuando los padres se retiraban, ellos volvían a adorar a sus dioses escondidos. Fingían una conversión que, según muchos afirman, nunca o raramente ocurrió. De manera semejante, el estudiante de filosofía puede obedecer dócilmente a las recomendaciones bibliográficas y metodológicas de sus directores euro-céntricos, elaborando exactamente los trabajos recomendados por ellos dentro del esquema dominante. Pueden hacer esto durante el proceso de su formación hasta obtener sus diplomas y habilitaciones. A partir de ahí, una vez adquirido algún poder intelectual, estos ex estudiantes podrán transformarse en profesores más abiertos a otras tradiciones de pensamiento y comenzar a formar a sus propios estudiantes de manera menos autoritaria, tratando de pluralizar el currículo de filosofía para las generaciones venideras. Una especie de “inconstancia del alma estudiantil” capaz de fingir competencia euro-céntrica así como el indígena fingía conversión.

¹⁰ Estoy pensando en actividades como las de la Universidad Santo Tomás de Colombia, o en el Doctorado en Filosofía de la UFABC en São Paulo, Brasil, en donde ya hay directores de trabajos en las áreas de filosofía latino-americana y africana.

PALABRAS FINALES

De la elección por continuar dentro del actual sistema unilateral o, por el contrario, abrir espacios para un sistema plural, dependerá que la historia de la filosofía en América Latina sea, en las próximas décadas, la continuidad exitosa de un filosofar dependiente o la aurora de un pensamiento diversificado y realmente universal. De nuestras decisiones de ahora dependerá el destino de centenares de estudiantes de filosofía en los próximos años. Aquí enfrentamos dos peligros mortales: continuar formando proletarios intelectuales encargados de difundir pensamiento europeo, o comprometernos con un proyecto liberador mesiánico que pretenda liberar inclusive a quienes no quieren ser liberados.

La tercera vía es la de una genuina democracia intelectual en donde los estudiantes puedan construir sus subjetividades encontrando en sus escuelas y currículos elementos para pensar la emancipación. Este paso tiene que ser dado en un sentido plural, tratando de instaurar un nuevo sistema dentro del cual los que prefieran continuar dirigiendo sus estudios filosóficos en un sentido euro-centrado puedan continuar haciéndolo, pero no como una forma hegemónica y única de estudiar filosofía, sino tan sólo como una elección posible entre otras. Se debe luchar no para acabar con el sistema vigente sino para situarlo en un universo de elecciones posibles. Lo que hoy es destino tiene que transformarse en opción. En palabras de Dussel, a los estudiantes les tiene que ser dados los elementos para que ellos mismos encuentren la mejor forma de producir, reproducir y desarrollar sus vidas filosóficas¹¹.

¹¹ A la hora de cerrar este trabajo recibo una convocatoria colectiva para enviar trabajo a un encuentro en Manchester, UK, sobre “Descolonización del pensamiento crítico”, organizado por la Fundación Internacional Anthony Burgess. En la llamada, se alude a las discusiones actuales, en el sector de la educación, sobre posibilidades y ventajas de descolonizar los currículos, tratando de diversificar el syllabus euro-céntrico culturalmente hegemónico. El pensamiento africano ya comienza a abrir diversos espacios en congresos internacionales, pero el prejuicio contra el pensamiento desde “América Latina” aún exigirá mucho esfuerzo para abrir ese camino. Espero que este texto sea una modesta contribución para eso.

REFERENCIAS

- Cabrera, Julio. “Exclusión intelectual y desaparición de filosofías”, *Revista Concordia*, Aachen, Alemanha, número 63, 2013a.
- Cabrera, Julio. *Diário de um filósofo no Brasil*. Ijuí: Editora Unijuí, 2013b (2ª edição).
- Cabrera, Julio. “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional”. *Revista Nabuco*, número 2, janeiro 2015. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/18028>.
- Cabrera, Julio. *Tres críticas a la erótica de la liberación de Enrique Dussel*, en *Filosofía e Libertação. Homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel*, organizado por Paulo Carbonari, Costa, José da Costa e Lucas Machado. Passo Fundo: Ifibe, 2015, pp. 147-161.
- Cabrera, Julio. “Comment peut-on être un philosophe français au Brésil?”. *Cahiers critiques de philosophie*. Número 36, Paris VIII, 2016. (<http://www.editions-hermann.fr/4945-cahiers-critiques-de-philosophie-n16.html>)
- Cabrera, Julio. “Esbozo de una introducción al pensamiento desde “América Latina” (Más allá de las “introducciones a la filosofía)””, en *Problemas do Pensamento Filosófico na América Latina*, organizado por Willames Frank e Alberto Vivar Flores. Goiânia: Editora Phillos, 2018.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 2000 (3ª edición).
- Ferreira, Gabriel. “Pensar desde a filosofia com consistencia”, *Revista Nabuco*. www.revistanabuco.com.br/blog/pensar-desde-filosofia-com-consistencia.
- Rabossi, Eduardo. *En el comienzo Dios creó el Canon*. Gedisa: Barcelona, 2008.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011 (2ª edición).