

FORMAS Y MOTIVOS DEL PENSAMIENTO
LATINOAMERICANO

Fernando Ferrán*

Este artículo es demasiado pretencioso, no obstante estar escrito con las intenciones metódicas propias de un maestro de escuela. Pretendo presentar el tema de América Latina en su pensamiento; pero en plural, en sus pensamientos, a la luz de sus diversos motivos y formas de exposición.

Al mismo tiempo, procederé machaconamente como comúnmente se le atribuye al maestro de escuela. Confío que así se expondrá ordenadamente la idea originaria de ese continente sinfónico que es el pensamiento latinoamericano, presente en cada uno de sus autores y temas.

En la medida en que no seguiré las vías habituales de exposición, es imprescindible señalar introductoriamente cuáles son esos caminos tradicionales. A partir de ahí se expondrá otra manera de situarse ante el mismo tema. Esta forma sistemática respeta en su plena complejidad las motivaciones que conforman la geografía y la cultura de nuestra América.

I. AMERICA LATINA EN SU PENSAMIENTO.

Considero que hay tres formas válidas y ya casi tradicionales de abordar el tema de América Latina en su pensamiento. Antes de enunciarlas someramente, recuérdese que en todas ellas se encuentra implícita una reflexión segunda. En otras palabras, todas ellas presuponen un texto o los textos de los autores originales cuyas ideas ordenan, analizan, critican y relacionan entre sí. Por tanto, estas formas no exponen el acto de leer directamente a un autor. Las mismas hacen las veces de compiladoras de autores y temas, más que exponentes de nuevos conceptos originales.

(*) Vice-rector de APEC. M.A. en Antropología Social (Loyola University, Chicago) y doctorado en Filosofía (Universidad de Lovaina). Publicó *Tabaco y Sociedad* (1976) y *La Historia según Hegel* (1983).

La primera forma es *histórica*. En ella encontramos una exposición objetiva del pensamiento latinoamericano por períodos temáticos ordenados cronológica y regionalmente. De no errar, ése es el mérito indiscutible, por ejemplo, de L. Zea (1965), o bien de W.R. Crawford (1966), Soler (1966) y F. Larroyo (1978). En este contexto la presentación fiel de los autores, con sus respectivas temáticas, gana en extensión temporal lo que necesariamente pierde en profundidad analítica. De ahí el valor superior de la segunda forma.

Esta segunda forma es *analítica* más que exegética, y consta de dos modalidades. La modalidad temática se centra en un tema y lo considera en diversos autores relevantes. A modo de ejemplo, ahí tenemos el origen y la evolución de la idea de América (Abellán 1972), la existencia o inexistencia de una filosofía de nuestra América (Salazar Bondy 1968; Zea 1969), o sencillamente la imagen de los Estados Unidos en América Latina (Rama 1981) y el tema siempre fascinante del artista y la sociedad, como variable esencial de la cultura moderna en América Latina (Franco 1971). Igualmente, pero siguiendo el modelo anglosajón de exposición, encontramos en esta modalidad el tratamiento circunstancial de un tema común estudiado por varios autores (cf. Obra Colectiva, 1976).

La segunda modalidad de la forma analítica es la ensayista. En ésta, el escritor privilegia un autor de relevancia patria o continental y estudia en su obra un tema específico o su pensamiento en general. Así, el espíritu inquieto de un W. Fernández (1974) profundiza en las raíces filosóficas de J. Martí, S. Alvarez (1981) en el pensamiento americanista de P. Henríquez Ureña, y J.S. Campobassi (1962) en las relaciones ideológicas e históricas de Mitre y Sarmiento.

En una u otra modalidad la forma analítica deslinda temas y autores. Brilla en su propia claridad narrativa y agudeza hermenéutica. Ofrece aclaraciones pertinentes, si no luz, acerca de las ideas y conceptos centrales alrededor de los cuales gira el pensamiento de aquellos hombres y mujeres de América cuya obra escrita ("Verba Volant") sirve de horizonte para las futuras generaciones. Pero como toda forma de pensamiento, la analítica tiene sus límites. Esta no logra generar nuevas ideas. La forma analítica, apegada al texto bajo consideración, impide finalmente el surgimiento de un nuevo sistema simbólico de referencia que encauce el acontecer y la reflexión continental. He ahí el mérito de la tercera forma.

La forma *crítica* emerge de un dominio cultural ilustrado. La más de las veces la acompaña una sorprendente corrección y elegancia en el estilo literario. Así, el espíritu criollo, germinado en la modernidad, se vale de todos los subterfugios de la lengua para deslumbrarnos agudamente la imaginación y adentrarnos idealmente en los diversos estadios de la realidad. Su finalidad: desfondar lo real en un complejo mar de datos y relaciones culturales. Dichas relaciones se nutren de la criticidad, algo iconoclasta, de esta forma de pensamiento, sobrecogida por la originalidad personal de los autores que la expresan.

Para ilustrar lo dicho, baste recordar el tratado estético de Lezama L. (1969), o bien los trabajos críticos de O. Paz (1950, 1974, 1981), ambos entrelazados por una reflexión metafísica que trasciende una naturaleza finalmente estética. Más cerca de nosotros, y con análoga fuerza expresiva, quizás valga la pena recordar a P. Henríquez Ureña (1978) y, en mientes, a F. Henríquez Grateaux (1984).

Al igual que en los párrafos precedentes, éstos son algunos ejemplos de autores en los que predomina la tercera forma. En ella la criticidad reside en el reconocimiento consciente de lo siguiente: primero, el pensamiento latinoamericano carece de una edad crítica, de un siglo XVIII poblado principalmente por I. Kant, e igualmente por Voltaire, Diderot, Hume. Segundo, si por un lado no dudamos juzgando epistemológicamente acerca de las respuestas recibidas, por el otro, el pensamiento crítico reconoce sin pesar que nuestras ideas se enraizan en culturas anteriores: europeas, asiáticas, africanas.

Ahora bien, conjugando el espíritu de la desconocida modernidad, y el desarraigo cultural de un hombre que por serlo es un enajenado, la forma crítica se esfuerza por reconstruir una realidad que es incapaz de articular sistemáticamente. En cierto sentido los autores críticos, al romper con la objetividad histórica y con el análisis temático, caen en manos de la percepción estética. Mediante ella denuncian desaciertos y profetizan lo nuevo. Pero así como Moisés sólo vio la tierra prometida desde lejos, sin entrar en ella, así ellos no superan críticamente la desarticulación y desintegración de la realidad propuesta ante sus miradas. El acto de trascender la civilización fragmentada de nuestra América implica, a mi entender, otra forma de expresión.

Si las formas histórica, analítica y crítica son relativamente conocidas, no sucede así con la forma *sistemática*. En verdad, si tuviera que defender una tesis epistemológica acerca del pensamiento latinoamericano, concluiría así: la forma *sistemática*, por su misma naturaleza filosófica, es la más novedosa en nuestra América. Característicamente, el pensamiento latinoamericano es tan ágil e intuitivo como desarticulado. Llega a ser incluso enciclopédico en casos no excepcionales. Pero la cuestión compleja acerca del sentido, y de la articulación lógica de éste en cada esfera de lo natural y antropológicamente real, histórico, cultural y trascendente, escapan al trabajo arduo y metódico del escribano reflexivo.

De ahí el valor conceptual de la forma *sistemática*. Esta recoge el valor de cada una de las tres primeras formas, pero las supera articulando intrínsecamente la complejidad del mundo latinoamericano, sin caer en la simplicidad reductora de un solo discurso temático. Es así que se engendra la sistematicidad de esta forma de pensamiento. Esto mismo lo ejemplificaré a partir de los motivos del pensamiento latinoamericano.

II. MOTIVOS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO.

Cuatro motivos originarios fecundan el pensamiento latinoamericano en la actualidad. Los mismos son: el motivo estético, el social, el teológico y, en ciertos, el filosófico.

a) A todas luces, el *motivo estético* es el más intuitivo y expresivo de lo latinoamericano. En él predomina la perspectiva subjetiva, enraizada en la inspiración literaria. Esta ahonda en el misterio de lo real para descubrir en él la belleza que lo trasciende y lo recrea.

El "boom" de la novela latinoamericana fue anunciado por autores como J.L. Borges, M. Asturias, A. Carpentier, J. Lezama Lima, y encarnado por otros tales como G. García Márquez, J. Cortázar, J. Rulfo, M. Vargas Llosa, J. Guimarães Rosa. El mismo nos lleva del impacto cultural de la revolución cubana (Rodríguez Monegal 1972:18-22) a la necesidad de aprovechar el relativo silencio publicitario de los últimos años para encerrarnos a leer y releer, tomar distancia, hacer balance; en otras palabras, "ocuparse de lo que importa. Sólo así el estrépito y el furor del *boom* habrán dejado algo más que una sensación de vacío. Sólo así se podrá rescatar a las letras de todo un continente de las irresponsables manos de la propaganda, sea ésta comercial, confesional o (como se quiere ahora) ideológica" (Ibid, 104).

En este contexto, sin embargo, hay que descubrir a América Latina "en su literatura" (ver, Fernández Moreno 1972; Harss 1973; Fossey 1973). En cierto sentido nuestro continente, profecía filosófica en 1821 para el europeo, ya es presente, don. Hemos dejado de ser naturaleza, para convertirnos mediante la palabra en historia universal.

Nuestra literatura habla en neobarroco, con su proliferación de lenguajes, con su sensual erotismo, y en base a una estructura de espejos, sustituyendo realidades, parodiando lo dramático, riendo de lo trágico, jugando con las palabras. Pero sin antojadizos anatemas, debido a las continuas metamorfosis de la naturaleza y de nosotros mismos. Por ello vivimos en un proceso de destrucción de los géneros literarios, y buscamos el "logos poético" concreto. Reconstruir la realidad sin caer en una fiel imitación de la misma, es el lema. Y en este contexto emerge una tradición de la ruptura: con la crisis de la vanguardia frente al modernismo, la de los años 40 con su división entre ambición trascendente y literatura comprometida, y la de los años 60 con su compromiso con la literatura como tal. Es esta tradición contextual la que nos permite captar la motivación estética del pensamiento latinoamericano. Recuérdense algunas de sus intuiciones más notorias.

Sin ser un privilegio del Caribe, América es la tierra de "lo real maravilloso" (Carpentier 1969: 9-12). En ella acontecen inesperadas alteraciones de lo

natural, en ella presenciamos revelaciones privilegiadas de la realidad, en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de estado límite.

En este ambiente maravilloso se intuyen los rasgos antropológicos esenciales del latinoamericano. Puesto que no se ha previsto la dureza del trabajo, todo sigue como antes, en un mismo ir y venir afanoso (Ibid, 117–118). En definitiva, el hombre nunca sabe para quién padece y espera; padece y espera y trabaja, dice Carpentier, para gentes que nunca conocerá. El hombre de nuestra América ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada. Pero su grandeza está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse responsabilidades y tareas. “En el Reino de los Cielos no hay grandeza para conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y de tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo” (Ibid, 121).

Quizás debido a esa ruptura entre ambos reinos, la soledad de lo nuestro, y de los nuestros, es centenaria. Ahí están sus cien años de soledad (García Márquez, 1969). En medio de ellos se desarrolla un mundo epopéyico frecuentemente impersonal. Y cuando no es así, tal parece que la obstinación nace de la distancia, de épocas y de lugares. Se naufraga en un continente de patriarcas sin que nadie se ahogue. Se tienen ideas políticas firmes, pero se enfrían los mitos. Se goza una intención mágica, pero nos sentimos sobrecogidos en una rayuela y abandonados por una carta que nunca llega. La peste del banano sólo preserva a las mujeres de temple responsable y masculino. Los hombres, como mariposas, se queman las alas revolucionarias en el fuego de la nostalgia. Las calamidades medievales de Macondo se añan con la soledad del patriarca y del coronel. Y, paradójicamente, también en este mundo, la sangre del hijo caído y la del gallo dejado por éste son la única esperanza de un padre humano que necesita setenticinco años para responder qué comerá en medio de la incompreensión, la ausencia y el recuerdo. Eso sí, la muerte no tiene nombre, y tampoco rostro.

Este mundo y sus hombres motivan la intuición estética y el genio literario de nuestros poetas. En el fondo el pensamiento literario latinoamericano sufre actualmente profundos cambios de temas y lenguajes. J. Martí y R. Darío lo presagiaron y plasmaron. Pasando por “Doña Bárbara” y “La Vorágine” selvática hoy se buscan nuevos personajes, se pasa del espacio exterior al espacio interior, de la fatalidad abstracta de la geografía o del destino a la ciudad como eje central hacia el cual son atraídas inexorablemente las tramas y las máscaras. Se rompe así con un naturalismo exacerbado. Y el lenguaje ahonda en el misterio. Surge del mito y de la leyenda para recrear con imágenes y sonidos una existencia diversa en sus motivos, pero siempre ajena de las preocupaciones racionalistas de las metrópolis coloniales de antaño. La lógica no esclaviza la imaginación.

La recreación subjetiva, empero, no agota el pensamiento latinoamericano. Ella tiene su contraparte objetiva en la motivación social.

b) La motivación social del pensamiento latinoamericano se aúna con la explicación científica de nuestra organización social, sus comienzos coloniales e historia. Su perspectiva objetiva se ve continuamente desafiada por las estructuras sociales vigentes, y desbordada por las luchas de clases, los movimientos caudillistas y los revolucionarios. Los siglos de pobreza colonial y de plantaciones esclavistas desembocan en el subdesarrollo de nuestro capitalismo dependiente. Este hace las veces ahora de gran "boom" de la sociedad latinoamericana. Los ejércitos de reserva laboral son testigos expoliados del desarrollo de nuestro subdesarrollo.

En esta perspectiva, el pensamiento latinoamericano surge actualmente del análisis y enjuiciamiento del subdesarrollo continental. Significativamente, el mismo parte de un diagnóstico pesimista en el campo económico.

Ahí están los cuadros estadísticos, si no los modelos matemáticos. Sus leyendas hablan del estancamiento de nuestro crecimiento a partir de la década del 60. Se interpreta la realidad, en esencia, a la luz del patrón europeo, con su revolución industrial; pero sin haber conocido entre nosotros la revolución agrícola, no obstante las autodenominadas reformas agrarias, y tampoco la revolución científica con su incidencia tecnológica. Los indicadores de exportaciones y balanzas de pagos tienen la última palabra con sus saldos deficitarios (cf. Furtado 1965; Cardoso y Reyna 1968; Cardoso y Faletto 1969; Paz y Sunkel 1970). Más ensombrecedor aún, los estudios económicos son abrumadores en su aparente exactitud científica. La predicción acerca del futuro latinoamericano suele confundirse con un arraigado determinismo economicista (cf. Alemán 1984: 93-94). Este determinismo de la prognosis económica sólo encuentra un obstáculo en eventuales cambios o estallidos revolucionarios, pero no en los análisis estructurales de la sociedad. En verdad, con dicha excepción, el diagnóstico económico se ve corroborado por el socio-político.

La estratificación social latinoamericana se presenta desequilibrada. En ella predomina la brecha siempre creciente entre ricos y pobres. La desigualdad de oportunidades y la injusticia reinante entre los ingresos y el poder social de los unos y el empobrecimiento de los otros, en campos y ciudades, hieren la sensibilidad humana. Pero las clases sociales carecen de tradición como tales y, consecuentemente, todos desconocemos en nuestra América una cultura civil ajena a la estrechez de nuestras fronteras y enraizada en un orden social, institucional, latinoamericano. Tal parece como si sólo la sociedad política, con sus partidos y caudillos, tuviera razón de ser.

De ahí que surja ante la reflexión el Estado. El es una de nuestras peculiaridades. Es un secreto a voces, predominan los gobiernos autoritarios, independientemente de su cariz ideológico. A falta de una sociedad civil organizada y

estable, la forma democrática y el anhelo de legalidad no superan sus respectivas formalidades. El costo político de las burocracias estatales entorpece el desenvolvimiento social. Por vía de consecuencia, la paradoja del Estado latinoamericano, heredero del régimen patrimonial español, así como del discurso liberal inglés y francés, y de la forma constitucional estadounidense, es indiscutible. Pretendida palanca de la modernización, el Estado termina ahogando el desenvolvimiento normal de la sociedad civil. Esta situación se ve reforzada por las alianzas de la clase dominante con el capital internacional y sus representantes. De manera tal que las máscaras nacen ahora con el discurso político. Detrás de ellas yace la cultura del silencio (cf. Freire 1970).

En este contexto emerge la pregunta crucial para el pensamiento latinoamericano. Se trata de saber si el desarrollo latinoamericano es o no viable; y, como se recordará, se estudia el desarrollo exclusivamente en términos socio-económicos. A este propósito la Cepal defendió una tesis básicamente optimista. La iniciativa privada bajo la protección de un capitalismo internacional enmarcado por una planificación indicativa es la vía que debemos seguir. Para ello, sin embargo, hay que reformar algunas estructuras arcaicas y deficientes, para explotar eficientemente los enormes recursos naturales de nuestro continente (Oliveira Campos 1963). Sintomáticamente, empero, esta ideología desarrollista se enfrenta en la realidad y en los libros con una tesis más crítica.

Esta tesis afirma la imposibilidad de todo desarrollo dentro de las estructuras capitalistas actuales. Los contra-argumentos son como siguen. Primero, la ideología desarrollista o reformista busca un desarrollo dependiente basado en el surgimiento de una clase empresarial nacional. Pero esta clase social no tiene conciencia de tal. Peor aún, no ha existido en Latinoamérica. Segundo, no se debe pasar por alto el agotamiento del actual proceso de industrialización revertido hacia los mercados internos una vez superada la primera fase de sustitución de las importaciones. Lo que predomina entre nosotros es la desigual distribución de los ingresos y una débil tasa de ahorro, ineficiencia de recursos de capital para la industrialización y una casi total dependencia tecnológica. Y en este cuadro de realidades hay que añadir la diferencia estructural de los países desarrollados respecto a los nuestros, de manera que no se puede proponer un solo modelo de desarrollo.

En tercer lugar se argumenta a partir de la incapacidad de nuestras economías, incluso en países petroleros como México y Venezuela, para satisfacer las aspiraciones crecientes de consumo por parte de los grupos urbanos marginados y de un campesinado inserto en una economía de capitalismo agro-exportador. Esta situación se torna explosiva debido al crecimiento demográfico, al desempleo y a la propaganda de una sociedad con patrones de comportamiento consumista.

Finalmente, cuarto, no hay indicios objetivos que indiquen una posible

satisfacción de las aspiraciones políticas de las mayorías populares. En el horizonte político el desarrollo no es la primera preocupación. La racionalidad política es análoga al lucro personal y grupal, casi tribal, y a la defensa a ultranza de la conquista del poder, su conservación y extensión; pero no al bien común, a la justa y pacífica armonía social. La tesis pesimista, por consiguiente, no vislumbra el futuro social latinoamericano en un contexto neo-capitalista (cf. Sunkel 1967: 11-58; ILPES 1968; Cardoso 1967; Arroyo 1973). Al interior de este modo de producción, nuestra industrialización es bastarda.

Por ello mismo el motivo social desafía continuamente el pensamiento latinoamericano. Con un talón de Aquiles socio-económico, se llega al dilema esencial: ¿existe un solo patrón de desarrollo histórico? Pero entonces, ¿cada situación histórica no es única? Y si lo es, por el contrario, ¿cada una no es una "metáfora" del hecho universal de ser hombres?

En verdad, el pensamiento latinoamericano aún está próximo al de los países denominados desarrollados. Por ello, en la medida en que el científico, a diferencia del poeta, reduce los eventos a series, los cambios a tendencias y éstas a leyes, aún somos hijos de la concepción lineal de la historia. Dentro de esta concepción se siguen analizando los datos económicos, sociales y políticos. Personalmente, no creo que la historia se despliegue en un orden uniforme y progresivo, hacia un falso infinito de crecimiento y felicidad. En ella irrumpen el juego y la eternidad, y se desfondá dramáticamente el mal.

Por tal razón no todo es herencia del liberalismo, según el cual el desarrollo de la libre empresa nos conducirá a una sociedad civil próspera y reducirá al mismo tiempo la función estatal al papel de mero supervisor. Y tampoco lo es del marxismo: para el cual la aparición del socialismo equivaldrá a la desaparición del Estado y al advenimiento del reino de la libertad en una sociedad sin clases. Por lo demás, las sociedades modernas son hijas de la época de las revoluciones. Sienten los períodos revolucionarios como consecuencia del desarrollo en un contexto de desigualdad. Y a su vez, las revoluciones han llegado a ser encarnaciones del mito del regreso a la edad de oro; debido a lo cual se debe prevenir, si no evitar, que las burocracias, descendientes del depotismo oriental, y del racionalismo moderno, se conviertan en herederas y continuadoras del movimiento revolucionario (Paz 1981: 25-116).

Ahora bien, en cualquier instancia, el pensamiento social latinoamericano encuentra su motivo original en un cúmulo de países subdesarrollados y dependientes: hoy, respecto al poderío estadounidense; ayer, bajo el catolicismo de la contrarreforma y las coronas europeas. Estos obstáculos ahogan nuestra América y provocan su quehacer social. Sin duda, la problemática socio-económica del desarrollo y el subdesarrollo es la más llamativa social y políticamente. Ella permite medir nuestras sociedades. Pero el mundo personal, simbólico, está poblado de fenómenos culturales rebeldes a las estadísticas. En dicho mundo

cultural sobresale la religión y particularmente la fe cristiana de los latinoamericanos.

c) El motivo teológico ha propiciado uno de los pensamientos más originales en América Latina. Si el nuevo nombre de la paz es la justicia, entonces, por lo menos en nuestro continente, el de la teología es la liberación.

Este tercer motivo se descubre en estrecha relación con la problemática ya presentada en términos sociales. Pero paradójicamente, no se relaciona explícitamente con el ámbito cultural, por ejemplo, el estético, y desconoce una de sus raíces, la ética. De ahí proviene su realismo vivencial, propio de toda teología fundamental, y su vulnerabilidad histórica.

El supuesto "Deus absconditus" vetero-testamentario, así como el Dios Trino y el Cristo de una persona y dos naturalezas del dogma cristiano, e incluso el ser Supremo del racionalismo occidental, se hacen carne en los Evangelios. Estos, al margen ya de una teología de raíces agustiniana y tomista, la cual llegó al nuevo mundo revestida de escolástica, son interpretados y proclamados eclesialmente desde los pobres. La teología de la liberación reconoce a Dios desde abajo. Y como piedra angular de este reconocimiento emerge la afirmación de una sola historia (Gutiérrez 1973:102-109, 243-265; Sobrino 1976). La redención es liberadora, pero para ello ha de valerse de un análisis científico de la sociedad. En este contexto, las comunidades de base, si no la jerárquicamente desconocida "iglesia popular" (Conferencia 1979:96), son garantes de la desjerarquización del saber teológico y de los compromisos comunitarios. En cualquier instancia, así como en la iglesia ortodoxa era "Pantocrator", Jesús lleva ahora un nuevo título en tanto que Señor; éste es "liberador" (Boff 1974: 76-92, 280-283).

El rompimiento innovador de la teología de la liberación es discernible en términos continentales (cf. Ureña 1981). El punto esencial de distinción es el de su propósito. Esto se capta mejor si se contraponen la teología europea a la latinoamericana.

T. Adorno hizo célebre la frase que decía: La Teología en Europa se ve obligada a entonar un *Te Deum* de acción de gracias cada vez que se niega a Dios, ya que al menos en esa negación se ha mencionado su nombre. De ahí que en ese contexto cultural el teólogo europeo pretenda reconciliar la modernidad crítica y secularizada con la fe cristiana, de manera que el cristiano no sufra por desdoblamiento de su conciencia. Sin esta armonía entre el pensamiento postkantiano y la religión cristiana, las Iglesias pasarían a ser reliquias del pasado. El hombre moderno no podría ser cristiano. Por tanto, el interés teológico europeo, en la actualidad, es principalmente crítico y escatológico. Se desliga críticamente de su pasado metafísico —ontoteológico, diría M. Heidegger— para explicitar una antropología trascendental. Esta, en definitiva, supera con dificultad su propio formalismo kantiano y busca regresar a su intuición fundamental: hacernos

oyentes de la palabra. Por otra parte, enfatiza el futuro como dimensión de la esperanza. Así denuncia la sociedad contemporánea en nombre de la memoria subversiva de Cristo y enarbola la reserva escatológica de la Iglesia, originada en la muerte y resurrección de Jesucristo, ante cualquier acontecimiento histórico.

En esa búsqueda de reconciliación con el espíritu moderno, el pensamiento europeo llega a su cima teológica mediante la contemplación estética de la gloria en la cruz. Centrado en esta contemplación, lugar tradicional del quehacer teológico, busca una nueva coherencia discursiva y pretende una nueva integración de la historia occidental en concordancia con el magisterio y la tradición eclesial.

La teología de la liberación tiene otras preocupaciones y sigue otros derroteros. Su preocupación es reconciliar el cambio revolucionario y la fe y la vida eclesial. Y esta reconciliación no es un asunto meramente de libros. El teólogo de la liberación sabe que su continente es periférico al europeo y a su discurso ideológico. Está en contacto directo con la miseria, injusticia y sufrimiento de los suyos. No se puede argumentar en favor del hombre, sino del no-hombre. Por esto mismo, si la teología europea implica a Kant y a Hegel, por su interés de racionalidad, la latinoamericana dialoga con Marx, en aras de la transformación del capitalismo dependiente y sus secuelas continentales de sobre explotación. Si aquella busca la mediación de la filosofía, ésta se vale de las ciencias sociales.

El interés de transformación estructural y de medición científica se ven reforzados en la medida en que la teología latinoamericana reconoce que las teorías revolucionarias comúnmente ven en la religión un freno ideológico y emocional a sus fines. Ante este desafío el pensamiento latinoamericano hace una lectura antropológica y socio-política de la situación de dominación, y concibe la praxis concientizadora y revolucionaria como lugar teológico. Esto implica asumir criterios no teológicos para juzgar y orientar la acción liberadora de los cristianos, con opciones socio-políticas —socialismo— y filosóficas —dialéctica marxista e intentos formales de analéctica— bien definidas (cf. Gutiérrez 1973 b; Miranda 1975; Dussel 1975; Scannone 1972).

Consecuentemente, frente al pensamiento teológico europeo el latinoamericano encuentra su problemática en un análisis científico de la realidad y busca responder a las particularidades históricas de ésta. Entre ellas sobresale la situación de dependencia y dominación. A partir de ahí la hermenéutica teológica utilizada reconoce una interacción entre evento y palabra, una relación dialéctica entre interpretación de la realidad y lectura de las fuentes de la fe. Es así que el lenguaje teológico se refiere a una antropología más social e integra una teología de realidades políticas. En su dimensión epistemológica, empero, queda por resolver si es válido o no partir teológicamente del conjunto teórico-práctico de un proyecto revolucionario. El implícito de la teología de la liberación es precisamente que ese punto de partida es válido en función de aquella relación dialéctica entre evento y palabra. La verticalidad de la revelación divina queda

así desplazada por la horizontalidad humana y la relatividad de Dios ante su pueblo.

Presupuesta la validez y la posibilidad de aquel punto de partida, suele decirse que el proceso teológico tiene tres tiempos. El primero estudia la relación Iglesia—mundo. Debido a que la salvación no es exclusiva a ninguna de estas dos realidades, hay que desarrollar al mismo tiempo una tarea crítica frente a los compromisos socio—políticos de la Iglesia y otra evangelizadora ante la sociedad y sus estructuras opresoras. Ambas tareas implican el segundo tiempo, es decir, la opción preferencial de la iglesia latinoamericana por los pobres y un estudio interdisciplinario de lo real. Este estudio articula una interpretación de la realidad social en términos de dependencia y clases sociales, y se basa en un método de análisis próximo al marxista. Pero adicionalmente, este estudio se abre a la perspectiva teológica mediante una reflexión utópica, al elevar el proceso de liberación a un sentido que eleva la racionalidad científica hacia el problema penúltimo del advenimiento del hombre nuevo y de la libertad.

Pero indudablemente, a mi entender, la consistencia de este proceso teológico reside en su tercer tiempo, la relación de fe. Es ésta la que articula el proceso de liberación y hace del mismo una unidad diversificada. Debido a dicha relación la autonomía de lo temporal no se desfonda en la eternidad de Dios y su gracia. La Fe permite concebir una dialéctica de implicación recíproca de diversos planos de la realidad, sin caer en la reducción del uno en el otro. La Fe no se subordina a la política, pero tampoco ésta a aquélla. He ahí la fuerte tensión que soporta esta teología en el momento en que incursiona en afirmaciones concretas como al optar por el socialismo, participar en conflictos de clases con conciencia de tal, inserción en un proceso revolucionario. En última instancia, no siempre se justifican éstas u otras afirmaciones concretas a la luz de la síntesis teológica formulada. Pero en cualquier alternativa, se vive el compromiso del pueblo cristiano como una verificación de la liberación última en Cristo. Y se pretende inapelablemente que la Iglesia signifique esta liberación, expuesta y comprendida por el referido proceso teológico.

Evidentemente, lo nuevo de este proceso y sus implicaciones prácticas ocasionan reacciones eclesiales dirigidas a velar por la fidelidad católica al magisterio y a la tradición. Particularmente problemático ha resultado ser el énfasis que se hace en la liberación de estructuras sociales injustas, ocultando tal vez la realidad del pecado como raíz de todo mal; y sobre todo, es discutible el uso del análisis y de los conceptos marxistas, aparentemente incompatibles con la fe cristiana (cf. Estudios Sociales 1984). El punto de coincidencia, sin embargo, es el valor de la justicia. La lucha por la justicia es una aspiración legítima y necesaria de todo pueblo. Más aún, fe y justicia son inseparables. Pero dado el punto de coincidencia, el problema crucial es la expresión ideológica de esta conjunción, especialmente si Dios termina haciéndose historia y si la humanidad

absorbiera mortalmente el señorío de Jesús. Igualmente cuestionable parecen ser sus consecuencias sociales, sobre todo si el principio realidad de la justicia pasara a ser la lucha de clases; y sus efectos racionales, si el discurso teológico quedara invalidado de no contar con el aval de las ciencias sociales.

Radicalmente, considero que el dilema del pensamiento latinoamericano es el propio de toda reflexión acerca del misterio de Dios. En la tradición judeo-cristiana en la que se enmarca la teología de la liberación, se trata de afirmar o de negar eclesial, y por ende personalmente, la trascendencia immanente y la inmanencia trascendente del Absoluto respecto a la naturaleza física y la sociedad histórica. Dios es Dios, sin tautología alguna, debido a su trinidad personal. En este sentido no coyuntural, la problemática permanece virgen. En efecto, la "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación" (Ibid) que formulara el Vaticano parece dirigida a futuribles teológicos latinoamericanos (Ibid, 108). Pero a su vez, el pensamiento teológico latinoamericano aún debe asumir la justificación racional de su lenguaje. Si bien es cierto que la pregunta metódica no debe preceder y menos aún suplantar el pensamiento como tal, no menos cierto es que la racionalidad filosófica debe y puede contribuir a expresar la universalidad de la Fe en el contexto cultural de su exposición teológica. Esto es así, dado que el motivo teológico de la liberación depende siempre del Verbo de Dios, *único mediador entre él, nosotros y El mismo*.

d) En comparación con los motivos estético, social y teológico, el actual *motivo filosófico* del pensamiento latinoamericano es el más difícil de cernir.

Ciertamente, nuestra América se hizo eco de otros continentes y expuso en el pasado las más diversas corrientes de pensamiento filosófico. Como tal, no impresiona la originalidad del pensamiento sino su existencia. En una historia de las ideas en Latinoamérica no se puede olvidar la escolástica, y tampoco el liberalismo, el romanticismo y el positivismo. Estas escuelas de pensamiento hicieron época, tanto en el sur como en el norte de nuestra América (cf. Larroyo 1975). Pero lo más sobresaliente es la variedad de temáticas tratadas por nuestros filósofos. Pensaron en torno a la independencia, el nacionalismo, la barbarie, la civilización, la negritud, el indigenismo, la raza, la moral, la historia, la emancipación política. Esta historia nos lleva a un mundo contemporáneo donde se debate el existencialismo, el marxismo ortodoxo y su versión latinoamericana, la liberación, la dependencia, el estructuralismo.

Pero incluso en el presente, la particularidad latinoamericana que se intuía literaria y teológicamente se opaca. "Las filosofías de Hegel y Marx han venido a ser las filosofías en que mejor apoyo ha encontrado la filosofía latinoamericana contemporánea en sus esfuerzos por tomar conciencia de su realidad, y trascender las yuxtaposiciones que ésta le presenta" (Zea 1965:530). La lógica europea expresada por ambos autores coacciona lo latinoamericano. Por esto mismo se ha podido discutir si existe o no un pensamiento filosófico propiamente latino-

americano (Palazón 1975). Estos son los principales argumentos y contrargumentos.

Salazar Bondy (1968) argumenta que la filosofía americana es inauténtica. Nuestro subdesarrollo coacciona y anula cualquier viso de originalidad en ella. Peor aún, nos condena a ser un pensamiento dependiente y carente de vigor. Esto mismo lo demuestra su evolución paralela en relación al pensamiento europeo y estadounidense. En verdad, argumenta Salazar Bondy, predomina la imitación de las corrientes extranjeras. He ahí la explicación de nuestra subordinación ideológica, y no sólo económica y socio-política, al igual que de nuestra inauténticidad. La filosofía latinoamericana es sinóptica. Está llena de contenidos foráneos y por ello se ve privada de su propia gestación. A su vez, la distancia entre el filósofo y la comunidad es insalvable. El conato de filosofía que resulta de ahí es trasplantado.

La constitución de un pensamiento genuino y original, y su normal desenvolvimiento, no podrán alcanzarse para Salazar Bondy sin que se produzca una transformación radical de nuestra sociedad mediante la supresión del subdesarrollo y la dominación. Aun en otras palabras, la filosofía es un valor de civilización. Debemos gestarlo y alcanzarlo. Para ello hay que partir de un supuesto inherente a la realidad; existe el salto dialéctico de un estadio histórico a otro. El filósofo latinoamericano debe coadyuvar ese salto, contribuir a eliminar el actual "statu quo" e incrementar la formación filosófica.

La réplica de L. Zea (1969) no se hizo esperar, aun cuando concede que en nuestras ideas predominan las intuiciones más que la originalidad propia de lo nuestro. Zea considera que el referido argumento es excesivo. El subdesarrollo no es un condicionante suficiente para explicar y menos determinar la producción filosófica. El desafío de los filósofos latinoamericanos es enfrentar críticamente las situaciones opresivas que padecen nuestros pueblos. Ahora bien, no se debe minimizar que quienes nos conquistaron y nos dominan tienen las armas físicas e ideológicas para la dominación. Ellos nos piensan como inferiores. Y lo hemos creído. Pero entre nosotros se dan los que, como Alberdi, no toman los temas del mundo dominante. Nuestra filosofía no siempre ha sido superficial y tampoco sinóptica en su aplicación a problemas concretos. Sobre todo, el aceptar la filiación respecto a occidente no nos anula. Autenticidad y originalidad no implican concebir a partir de la nada. La filosofía latinoamericana está en su propia interrogación. Lo filosófico no está en el sistema por el sistema, sino en la actitud reflexiva frente a la realidad.

Pero el verdadero contra-argumento de Zea se encuentra en la identificación de la filosofía latinoamericana y los proyectos históricos de nuestra sociedad. El señala a este propósito que nuestra América cuenta con cinco proyectos en los que ha inscrito su quehacer reflexivo: el colonial, para el cual América es concebida como parte inferior de España y Portugal; el libertario, que pretende

mantener la unidad de las antiguas colonias, pero termina con Bolívar en una percepción pesimista de nuestras sociedades; el conservador, que propone mantener la herencia española y portuguesa, pero sin España y Portugal, y termina en fuertes dictaduras; el civilizador, el cual copia el proyecto colonizador occidental, con la primacía de la raza caucásica, y niega el pasado tradicional; y por fin el asuntivo, según el cual América ha de volverse sobre sí misma para superar el pasado en el futuro (Ibid). Esta discusión puede hacer las veces de justificación epistemológica de nuestro pensamiento. Ahora bien, al margen de la razón que ampara ambas argumentaciones, la existencia del pensamiento filosófico latinoamericano es indiscutible; si no por otra razón, al menos por la referida discusión. Lo significativo, sin embargo, reside en la motivación de esta filosofía. Ella se basa, como en el caso de toda filosofía, en la pugna entre dos dimensiones complementarias: el pasado y el futuro. La actual motivación filosófica del pensamiento latinoamericano emerge del modo de ser del americano; a saber, la espera de un ser cuya identidad originaria se descubre en esa inquietante dialéctica del ser como otros para ser sí mismos. Tal parece que el desgarramiento de nuestro ser colonizado primero y luego subdesarrollado, nos sitúa en un "por-ser-latinoamericanos" (Scannone, 1972) aún indefinido. De ahí que nuestra antropología sea histórica y que esta historia desconozca la naturaleza social con sus instrumentales tecnológicos y lógica científica. Vencer este desconocimiento y aquella desgarrante enajenación es la principal motivación de nuestro pensamiento.

Por otra parte, el pensamiento filosófico latinoamericano tiene igualmente por delante una tarea destructiva de prejuicios y falsos ídolos. La inautenticidad nos acosa. Se busca en el contexto de la filosofía como liberación un pensamiento continental que sea expresión de nuestra realidad y no un nuevo intento de imitación (cf. Obra Colectiva 1976). Dicho pensamiento ha de concebir nuestras necesidades. Debe configurar la expansión de una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos. Esta intención se abre a una ética liberadora (Dussel 1973) y rechaza todo tipo de encerramiento metodológico, sea de tipo crítico o estructuralista (Zea 1976: 205). La filosofía de la liberación se entiende como un instrumento desanejante del hombre latinoamericano para terminar con la dependencia. Pero esto implica la incorporación de nuestro pasado.

El latinoamericano debe reconocer su origen, ibérico, africano, indio; debe asumirlo e incorporarlo. A partir de ahí ha de construir su mundo. En él la universalidad ha de tornarse concreta como expresión singular del hombre latinoamericano. En este sentido, por consiguiente, el pensamiento latinoamericano es una promesa. No olvida que nuestra América está "rota" (Cabral 1974:193). Sabe que "la sangre piensa" "porque también es madre la tiniebla, de donde sale un poco la historia de la sangre" (Ibid, 62, 64). Quizás los nuestros no sepan ser

eternos. Pero al menos en dicha historia aprenderemos a pensar para siempre. Tal parece que no tuviéramos otra cosa frente a la muerte. Por ello mismo, si a la muerte no le hemos inventado una respuesta (Paz 1959:53), el pensamiento filosófico latinoamericano aún tiene que discernir por qué "se mueve hacia la vida" (Cabral 1974:61).

III. UNIDAD Y PLURALIDAD DE NUESTRO PENSAMIENTO.

En la actualidad el pensamiento latinoamericano se escribe en plural. Sin embargo, lo esencial es concebir su unidad originaria, su idea fundamental.

Aquella pluralidad está configurada por sus formas y motivos. Ya ha sido tratado, no es lo mismo la motivación literaria que la social, o la teológica, o la filosófica. Cada una es diversa a la otra en función de la perspectiva adoptada por el pensamiento que la expresa. Adicionalmente, cada forma de pensamiento —histórica, analítica, crítica, sistemática— puede tratar con relativo valor cada uno de esos motivos. El intrincado juego de conjugar aquellas motivaciones y estas formas origina un complejo mundo intelectual, en el que nuestra América encuentra un lugar de recogimiento. En ese sentido, el pensamiento latinoamericano es profundamente simbólico.

Dicho pensamiento es tanto más significativo cuanto que su idea originaria es común a sus motivos y formas. Esta idea recrea y promueve la formación de una sociedad civil latinoamericana. La sociedad en cuestión se encontraba obstruida por las historias colonial y republicana. Pero con el carácter simbólico de nuestro pensamiento emerge ante la conciencia del latinoamericano una magna patria cultural, como reflejo ideal de la sociedad latinoamericana. Ese es el valor simbólico y la relevancia histórica de nuestro pensamiento contemporáneo. En otras palabras, con el juego reflejo de formas y motivos se genera la formación de una sociedad civil latinoamericana que estructura su propio pensamiento, se reconoce en él y, al mismo tiempo, éste la significa y promueve en sus tareas más urgentes. Paradójica y significativamente ese reconocimiento de uno mismo, y de la sociedad civil como tal, no se consiguió mediante el Estado colonial y tampoco por medio de nuestros Estados republicanos. Ello es así, en parte, dada la débil formación social de nuestros pueblos. Esa formación se halla actualmente en gestación y se encuentra intrínsecamente ligada al desenvolvimiento normal del pensamiento latinoamericano. En el pasado aquel reconocimiento era el privilegio de la religión católica y de la lengua castellana. Hoy todo indica que el ser latinoamericano fragua su propio proceso de identificación mediante la diversidad expresiva de sus lenguajes literario, social, teológico, filosófico. En éstos, América Latina parece reconocerse como una sola sociedad continental. La verdad de nuestro pensamiento reside en la recreación de nuestra sociedad civil.

Ahora bien, es en este contexto temático que se evidencia el valor singular

de la forma sistemática. Ella impide la desarticulación de los motivos de nuestro pensamiento y la desintegración refleja de nuestra sociedad. En efecto, la forma sistemática no se limita al mundo literario, o al teológico, por ejemplo. Al contrario, el desenvolvimiento integrado y sistemático de los motivos del pensamiento latinoamericano implica necesariamente discernir su unidad fundamental. Esta unidad reside en su verdad social. Concebirla y desplegarla armoniosamente es la tarea apremiante de nuestro pensamiento. Pero, y esto es lo decisivo, sólo un pensamiento expresado sistemáticamente puede hacer valer la integración cultural de América. Más aún, debido a su propia sistematicidad, esta forma puede superar los límites de un pensamiento cuya idea y verdad fundamental sólo son reflejo de nuestra vida social. En juego está, a todas luces, la coherencia del propósito y del desarrollo del pensamiento continental.

BIBLIOGRAFIA

- Alemán, José L.: "Brecha entre Ricos y Pobres. Situación Económica a Nivel Mundial", en *Estudios Sociales*, Vol. XVII, 58, 1984: 75-97.
- Alvarez, Soledad: *La Magna Patria de Pedro Henríquez Ureña*, Santo Domingo, Editora Taller, 1981.
- Arroyo, Gonzalo: "Pensamiento Latinoamericano sobre Subdesarrollo y Dependencia Externa", en Instituto Fe y Secularidad: *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973; 305-321.
- Boff, Leonardo: *Jesus Cristo Libertador. Ensayo de Cristología Crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, Editora Vozes Ltda, 1974.
- Cabral, Manuel del: *Los Huéspedes Secretos*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1974.
- Campobassi, José S.: *Sarmiento y Mitre*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1962.
- Cardoso, F.H.: "Cuestiones de Sociología del Desarrollo en América Latina", en *Dados*, 2-3, 1967; 4-31.
- Cardoso, F.H., y A. Reyna: *Cuestiones de Sociología del Desarrollo en América Latina*, Santiago de Chile, Universitaria, 1968.
- Cardoso, F.H., y E. Faletto: *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1970.
- Carpentier, Alejo: *El Reino de este Mundo*, Montevideo, Arca, 1969.
- Crawford, William Rex: *El Pensamiento Latinoamericano de un Siglo*, México, Editorial Limusa-Wiley, 1966.

- Dussel, Enrique: *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- : "Para una fundamentación analéctica de la liberación Latinoamericana", en Equipo Seladoc: *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975; Vol. 1, 195-228.
- Estudios Sociales: "El Caso de la Teología de la Liberación", en *Estudios Sociales*, 58, 1984: 99-113.
- Fernández, Wilfredo: *Martí y la Filosofía*, Miami, Ediciones Universal, 1974.
- Fernández Moreno, César (editor): *América Latina en su Literatura*, México, UNESCO Siglo XXI, Editores, 1972.
- Fossey, Jean Michiel: *Galaxia Latinoamericana*, Las Palmas de Gran Canaria, Inventarios Provisionales, 1973.
- Franco, Jean: *La Cultura Moderna en América Latina*, México, Joaquín Mortiz, 1971.
- Freire, Paulo: *Pedagogía del Oprimido*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970.
- Furtado, Celso: *Subdesarrollo y Estancamiento en América Latina*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966.
- García Márquez, Gabriel: *Cien Años de Soledad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969.
- Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la Liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973.
- : "Evangello y Praxis de Liberación", en Instituto Fe y Secularidad: *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973: 231-245.
- Hars, Luis: *Los Nuestros*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1973.
- Henríquez Grateraux, Federico: *La Feria de las Ideas*, Santo Domingo, Editora Taller, 1984.
- Henríquez Ureña, Pedro: *Seis Ensayos en Busca de Nuestra Expresión*, en *Obras Completas*, Vol. V, Santo Domingo, UNPHU, 1978.
- Ilpes: "Consideraciones sobre la Estrategia de Industrialización en América Latina", en Cuadernos del ILPES, 2, 1967.
- Larroyo, Francisco: *La Filosofía Iberoamericana*, México, Editorial Porrúa, 1978.
- Lezama Lima, José: *Tratados en La Habana*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1969.
- Miranda, José P.: *Marx y la Biblia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.
- Obra Colectiva: *La Filosofía Actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.

- Oliveira Campos, Roberto de: "Dois opiniões sobre la inflación en América Latina", en O. Hirschmann (ed.): *Controversia sobre Latinoamérica*, Buenos Aires, 1963.
- Palazón, María R.: "Características Reales y Posibles de la Filosofía Latinoamericana", en Obra Colectiva: *La Filosofía Actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.
- Paz, Octavio: *El Laberinto de la Soledad*, México, Fondo de la Cultura Económica, 1959.
- : *Los Hijos del Límo*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1974.
- : *El Ogro Filantrópico*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1981.
- Paz, P. y O. Sunkel: *El Subdesarrollo Latinoamericano y la Teoría del Desarrollo*, México, Siglo XXI, 1970.
- Rama, Carlos M.: *La Imagen de los Estados Unidos en la América Latina*, México, SEP-DIANA, 1981.
- Rodríguez Monegal, Emir: *El Boom de la Novela Latinoamericana*, Caracas, Editorial Tiempo Nuevo, 1972.
- Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI Editores, 1968.
- Scannone, Juan C.: "Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Stromata*, 28, 1972: 107-150.
- Sobrino, Jon: *Cristología desde América Latina*, México, Ediciones CRT, 1976.
- Soler, Ricaurta: *Estudios sobre Historia de las Ideas en América*, Panamá, Universidad de Panamá, 1966.
- Sunkel, O.: "El Trasfondo Estructural de los Problemas del Desarrollo Latinoamericano", en el *Trimestre Económico*, 133, 1967: 11-58.
- Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: *Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Santo Domingo, Amigo del Hogar, 1979.
- Ureña, Enrique M.: "Teología Europea y Teología Latinoamericana", en *Razón y Fe*, 1981: 351-367.
- Zea, Leopoldo: *El Pensamiento Latinoamericano*, Barcelona, Editorial Arie, 1965.
- : *La Filosofía Americana como Filosofía sin más*, México, Siglo XXI Editores, 1969.
- : "La Filosofía Actual en América Latina", en Obra Colectiva: *La Filosofía Actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976: 203-211.