

CUESTIONES METODOLÓGICAS EN TORNO A LA INVESTIGACIÓN DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Rafael Plá León

La investigación del pensamiento latinoamericano tuvo en el siglo xx un despegue significativo, luego de una suficiente acumulación de material y, por supuesto, de una maduración de las condiciones sociales que tornaban la tarea en un imperativo. La disciplina que fue configurándose en los círculos intelectuales latinoamericanos se dio en llamar "historia de las ideas", como para distinguirse prudentemente de la vetusta historia de la filosofía europea. De principio a fin esta disciplina tomó un marcado cariz político, discutido por aquellos que conciben a la filosofía como ejercicio académico rigurosamente ligado a la supuesta imparcialidad de la verdad. La distancia que tomó la historia de las ideas en América Latina respecto de la historia de la filosofía no la salvó de la circunstancia peculiar de verse enrolada en la conocida discusión acerca de la posibilidad o no de una filosofía "auténticamente americana". Esta circunstancia tornó conflictiva la definición misma del contenido que abarca la historia de las ideas como disciplina filosófica. De modo que se hace necesaria la tarea de una valoración en torno al significado que abarca el propio término de "pensamiento latinoamericano" y la consideración de que sea lo más valioso a rescatar del legado intelectual de aquellos que antes que nosotros han enfrentado tareas políticas y sociales de alguna similitud a las que enfrentan hoy las sociedades latinoamericanas.

Si es posible coincidir en el hecho de que el pensamiento latinoamericano, considerado en su conjunto, puede aceptarse como un objeto específico digno de estudio, será necesario entonces establecer las pautas generales que le dan a este "objeto" su especificidad.

Lo primero que precisa de aclaración en este tópico es la ubicación de la llamada "filosofía latinoamericana" en el contexto del pensamiento de la región, por cuanto con frecuencia se confunden estos dos conceptos.

Por los lazos latistrechos que guarda la filosofía latinoamericana con las distintas escuelas contemporáneas de filosofía (fundamentalmente europeas) nos parece lícito considerar muy ligada su suerte a la de éstas. Aunque no nos parezca que sea la explicación fundamental, podemos asumir —en tanto se organice una investigación más a fondo— que a la filosofía latinoamericana propiamente dicha (es decir, aquella que nace en las décadas posteriores a los procesos de la independencia política de la región en el siglo XIX) le tocó en suerte beber intelectualmente de fuentes propias de un pensamiento burgués en franco proceso de descomposición a tono con el régimen burgués en el continente europeo.

Este proceso en el plano del pensamiento tiene sus particularidades respecto del proceso real, cosa que hace explicable en cierto sentido que dos realidades con niveles de desarrollo social y político diferentes, como Europa y América Latina, puedan compartir en esencia *un mismo* producto intelectual. Esas mismas realidades diferentes también ofrecerán explicaciones acerca de las *distintas* funciones que cumplen las mismas filosofías a ambos lados del Atlántico.

Lo que nos atrevemos a manejar como hipótesis de trabajo provisional es que *la filosofía latinoamericana, tomada en su conjunto, se inserta en las formas del pensamiento burgués* que desde mediados del siglo XIX se deslinda radicalmente de las formas clásicas anteriores, constituyéndose en ideología de una clase burguesa que defiende el mantenimiento de su sistema social frente a los embates de otra fuerza social (el proletariado) por superarlo. En las condiciones latinoamericanas la situación es otra; sin embargo, las características del pensamiento filosófico en la región empalman bien con las características de ese pensamiento europeo decadente; sus determinaciones lógicas se identifican en buena medida.

Estamos de acuerdo con Rubén Zardoya en que se hace necesario deslindar suficientemente la crítica teórica científica respecto de las formas no científicas de la crítica filosófica, que se pierde en el enfoque empirista y comparativo de los diferentes “ismos” de que se compone el cuadro del pensamiento burgués contemporáneo. A este último enfoque se le contraponen la exigencia del enfoque histórico, es decir, de “la investigación del proceso de formación, diferenciación, funcionamiento y desarrollo de las diversas configuraciones ideales como órganos de un modo histórico concreto de producción material”.¹

¹ Rubén Zardoya: *La filosofía burguesa posclásica*, p. 26, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000.

Según Zardoya, el primer paso de la investigación teórica concreta de un producto espiritual determinado es abordar el *problema de su fundamento*, o sea, del modo de producción material que le da origen o lo transforma. O, como afirma él, “el problema de la *función que desempeñan en una totalidad socio-histórica* cuya sustancia es un modo específico de producción material”.² [el subrayado es nuestro. RPL]

Una investigación científica más profunda sobre la filosofía o el pensamiento latinoamericanos impondría la tarea de esclarecer las peculiaridades de la formación social latinoamericana en relación con las formas sociales propias del resto de la cultura occidental, fundamentalmente con las del capitalismo desarrollado. Los estudios sobre el particular que se hicieron en el ámbito latinoamericano en los años ‘60-’70 no se pueden considerar definitivos, por un lado; y por el otro, la evolución económica y social en los últimos 30 años le agrega un cuadro a la situación que impone reactualizar estos estudios. Mientras no se precise bien este elemento fundamental, todas las consideraciones sobre el pensamiento latinoamericano quedan en espera de confirmaciones sólidas; todo lo que se diga al respecto llevaría el sello de la relatividad más absoluta y de la condicionalidad respecto de las más variadas circunstancias.

En estas condiciones nos tomamos la licencia de juzgar la filosofía latinoamericana por sus determinaciones lógicas en su similitud a las del pensamiento europeo burgués del cual toma dichas determinaciones. Este paso sería concebido como el paso inicial de la investigación en el que se recogerían representaciones abstractas suficientes para ir conformando luego la totalidad que daría sentido a la manifestación específica del pensamiento que estemos considerando. El punto de vista de la *totalidad* es el determinante en el decursar de la investigación.

El punto del significado real de lo que la tradición ha ido sentando en las investigaciones del pensamiento latinoamericano (donde se incluye la “filosofía latinoamericana”) se irá esclareciendo en la medida en que seamos capaces de disipar todas las representaciones ideológicas acerca de la evolución de un pensamiento que se viene conformando de una manera determinada. Y pieza clave en ese esclarecimiento lo será la concepción que se tenga en torno a la naturaleza del pensamiento como fenómeno espiritual. Aquí el análisis marxista se deslinda radicalmente del hegeliano, puesto que el “espiritual” es concebido en este caso —en Marx— como una forma que debe su posición no a sí misma, sino a algo que está más allá del espíritu mismo. Así la historia

² *Ibidem*, p. 22.

del pensamiento es concebida como una *función* de la historia de la totalidad social.

Se trata entonces de que la investigación del pensamiento debele al conocimiento el movimiento que hace generar las formas de la producción espiritual como momentos de un peldaño específico de la producción social, estrechamente ligado al modo de producción material que les da vida como algo determinado por una necesidad interna del organismo social.

En la medida en que sea posible determinar la naturaleza del fundamento material en que adquieren sentido las distintas formas de producción espiritual, asimismo se podrán diferenciar las formas ideales que funcionan o han funcionado a lo largo de la historia latinoamericana. Aquí el concepto marxista de *formación social* es determinante para dilucidar este problema. Y en el pensamiento latinoamericano no hay mucho adelantado por ese camino, aparte de las investigaciones ya mencionadas sobre el modo de producción propio de Latinoamérica, hechas entre los años sesentas y setentas.

La problemática que se abre ante una investigación seria en este sentido estaría marcada por el sino colonial y neocolonial de la región a lo largo de su historia moderna. ¿Es un rasgo esencial el hecho de insertarse en esa condición en la economía mundial? ¿O no es más que una forma específica en que se manifiesta por diversas razones históricas el capitalismo de América Latina? A estas preguntas no le van respuestas especulativas. Se necesitan investigaciones de alto nivel teórico, es decir, investigaciones que desde el comienzo tengan claridad conceptual de lo que tratan. No se resuelve este problema con investigaciones empíricas, por muchos datos que se recopilen; ni con la aplicación de esquemas conceptuales traídos mecánicamente de otras realidades (como ha sido el caso de ciertas aplicaciones "marxistas" de la teoría de las formaciones sociales).

Lo cierto es que mientras no se tenga claridad en torno al fundamento material en que se mueve la sociedad (acerca de qué tipo de relaciones sociales son las dominantes en una época dada o qué clases sociales dominan las formas de vida) poco se podrá saber de la especificidad de la producción espiritual de esa época. Y las contradicciones que tiene que desmenuzarse una investigación histórica en este sentido son más que evidentes. Para tomar sólo un ejemplo: pudiera pensarse que bajo la colonia el régimen social que se impone es el esclavismo por el uso de la mano de obra esclava; pero quien explotaba esa mano de obra no lo hacía con sentido esclavista, sus miras estaban puestas en un mercado

mundial de completo signo capitalista. ¿Cuál de los dos hechos marca el sentido del modo de producción colonial en América hispana? Y, curiosamente, la forma del pensamiento de aquella época estuvo dominada por la escolástica, que como tal es característica del modo feudal de producción en Europa.

Las dificultades en la definición de un modo de producción espiritual propio de lo que se ha dado en llamar "pensamiento latinoamericano" pasan por similares vicisitudes, pues si bien este pensamiento parece ligado a un modo burgués de producción que se viene abriendo paso en América Latina, las formas semi-feudales de propiedad de la tierra van poniendo un valladar importante a la forma social que se configura, por un lado; pero, por otro, las formas filosóficas y culturales que en general se adoptan se avienen más a las de un modo burgués ya afianzado que busca su conservación a toda costa.

Una de las formas de plantear el dilema sería esta: si estamos en presencia de un modo universal de producción basado en la explotación del trabajo asalariado a favor del capital, entonces las características de ese modo en América Latina no serían otra cosa que la forma particular en que se diera ese modo en la región, afectada por otras formas distintas que confluyen históricamente. De esa conjunción peculiar de formas, no obstante, no tendría que salir una forma especialmente distinta de pensamiento, sino que la misma forma de pensamiento dominante en los países donde domina la forma más avanzada del modo burgués de producción se manifestaría aquí de una manera peculiar.

Si, por el contrario, estamos en presencia de un modo muy particular de producción, que no es precisamente el burgués capitalista europeo, sino otro, con otras leyes económicas de acumulación, estaríamos posiblemente en presencia—como suponen algunos—de un modo específicamente latinoamericano de pensar la realidad, con sus determinaciones lógicas específicas y sus propias funciones sociales asignadas.

La última opción sería abandonar el instrumental metodológico que ofrece la teoría de las formaciones sociales porque no encontremos lógico hacer depender de los resultados que arroje una investigación de las formas sociales de producción de la vida material, la investigación de sus formas espirituales. Pero no creo aconsejable seguir esta perspectiva por el momento; trataremos de agotar la fertilidad teórica de la visión marxista de la producción espiritual antes de considerar otras perspectivas.

En este trabajo hemos asumido la primera de las posiciones planteadas y por esa vía es que relacionamos a la llamada "filosofía latinoamericana" con las formas de la filosofía burguesa del capitalismo desarrollado, por

su coexistencia epocal, su cercanía en las determinaciones lógicas y su aceptación de los fundamentos del modo en que la sociedad burguesa se organiza y funciona (aun cuando guarde hacia esta sociedad una posición crítica). Por tanto, la *filosofía latinoamericana*, al igual que la filosofía burguesa posthegeliana, debe ser investigada como un órgano específico de la formación social capitalista, como una forma lógica e histórica de producción espiritual insertada en el modo de producción social burgués. (Otra cosa distinta plantearía la investigación del pensamiento latinoamericano, el cual no está ligado obligatoriamente a estas formas burguesas en que se enrola la filosofía, aunque no pueda desentenderse totalmente de ellas. El pensamiento latinoamericano tiene un espectro más amplio, que sí incluye formas de producción espiritual que cuestionan el modo de producción capitalista e intentan superarlo).

En este sentido, cabría relacionar las características de la filosofía latinoamericana con las de la filosofía burguesa que reacciona contra las formas clásicas del pensamiento filosófico de la modernidad. Y aquí el primer elemento a destacar es la *forma vulgar de teorización* que es común a ambas. "Vulgar" aquí no debe interpretarse como un insulto. Se trata de determinar con la mayor precisión lo que distingue a esta forma de otras. La vulgaridad significa, por un lado, que el pensamiento se mueve en los parámetros lógicos del paralogismo; mientras que, por otro, cumple una función apologetica respecto del orden establecido, aunque aparentemente lo critique en numerosas ocasiones.³ Ni en uno ni en otro caso este tipo de pensamiento actúa con plena conciencia de lo que hace. Conscientemente no se propone, como sí lo hace la sofística, un razonamiento esencialmente falso, pero lo logra; así como tampoco tiene un marcado interés en afianzar el sistema burgués (en ocasiones hasta se pronuncia en su contra), pero sus razonamientos llevan objetivamente a no cuestionar las bases del sistema, como lo puede hacer cualquier conciencia común no entregada a los rigores del pensamiento categorial templado en una cultura filosófica, consecuente con la realidad que debe pensar. En este sentido es "vulgar" el pensamiento, es decir, que se comporta como cualquier pensamiento no cultivado.

Y no es que se trate de pensadores de escasa capacidad mental, que no tengan inteligencia suficiente para seguir los complicados razonamientos del camino que lleva al conocimiento verdadero que desafía las apariencias. Nada de eso; en este asunto pesa más el hecho de que el intelectual, el pensador, se va formando en las condiciones de una división

³ Cfr. Rubén Zardoya: ob.cit., pp. 93-94.

del trabajo muy estricta, en que la profesión se convierte en rito y se siguen fielmente las normas que la tradición va dictando y salirse de ellas constituye un acto de infinito desafío no sólo al pensamiento dominante, sino a las propias condiciones sobre las que se asienta la vida física misma de cada pensador, muchas veces ligada su suerte a la comodidad de los honorarios privilegiados con que el mercado ha premiado su condición en esa división social del trabajo. Si el intelectual no es capaz de remontar el horizonte de visión de la clase dominante, si no es capaz de situarse en la óptica de la clase de gente interesada en superar ese estado de cosas, tampoco será capaz de entender con rigor el aparato conceptual que resulta de la aplicación consecuente de los principios del pensamiento científico al análisis de la realidad social vigente.

Esta forma vulgar de la filosofía europea (o de la teoría en general) se desprende necesariamente de los antagonismos sociales propios de la producción capitalista y funciona coherentemente dentro de las formas de ideología que hereda, produce y reproduce el capital. Los procesos de vulgarización de la teoría, que no son procesos puramente personales de los intelectuales, logran dibujarse plenamente como tónica de época coincidiendo (!qué casualidad!) con el momento en que la burguesía europea se transforma en una clase social reaccionaria, enfrentándose a la ideología que viene naciendo del análisis científico consecuente que hace el marxismo de la realidad social burguesa.

En estas circunstancias prevalece la forma de reproducción propia de la filosofía, cuando se trabaja en abstracto; *filosofía produce filosofía*. Es a través de la obra filosófica que se alimenta la filosofía profesional; sobre todo luego de que para su reproducción resulta vital la forma "profesoral", uno de los vehículos de vulgarización por excelencia. Cuando el filósofo profesional trabaja sobre el texto de la obra de pensadores del pasado es que aparece el peligro de edificar dicha forma. El contenido social que está muchas veces velado en la obra filosófica queda definitivamente sepultado para el filósofo profesional y la forma se impone, determinando la investigación atada al texto, reduciéndose a una mera descripción fenomenológica de las circunstancias que rodean el proceso de creación de la obra. Salir del texto hacia la sociedad es el camino de la crítica científica. Quedarse en el texto es lo propio de la crítica vulgar.

El destino de la propia *filosofía latinoamericana* ilustra un tanto las cosas que planteamos aquí. Leopoldo Zea, figura que alcanza ribetes de clásico en el pensamiento latinoamericano, desplegó a lo largo de su vida una obra de pensamiento que refleja el desarrollo contradictorio de la filosofía latinoamericana. Su evolución ilustra con nitidez la trayectoria

histórica del pensamiento latinoamericano en estrecha comunicación con la realidad que le corresponde vivir. Leopoldo Zea es conciencia viva del *nacionalismo mexicano* (manifestado en sus obras iniciales acerca de la caracterización del "ser mexicano") que deriva *antimperialismo latinoamericano* (expresado en su labor teórica principal de los años 60-70, cuando emprendió sus estudios de la dialéctica del pensamiento latinoamericano) para terminar en fórmula de *conciliación interamericana* (ya en el momento en que México preparaba su entendimiento comercial con Norteamérica). Su pensamiento es expresión de la potencialidad y de los límites de la filosofía latinoamericana, de lo que puede y hasta dónde puede su capacidad reflexiva.

El producto filosófico más acabado de Zea ha sido evidentemente su *filosofía de la historia americana*, la cual se traduce en la sucesión de distintos proyectos en la conciencia americana, proyectos que se van dando en una relación de negación "dialéctica", hasta cerrar con el que se presenta como "negación de la negación" —como diría Hegel— el *proyecto asuntivo*, que representa, entre otros, la figura de José Martí. El hecho de que en pleno siglo xx Leopoldo Zea cierre con el pensamiento martiano la evolución de la historia americana, delata la inclinación del método filosófico a dibujar la realidad a su gusto. Independientemente de las preferencias ideológicas del filósofo, la realidad impone los hechos, y el hecho cierto es que en el siglo xx la historia americana ha sido testigo de proyectos liberadores diferentes de los que dibuja Zea en su libro. Entre ellos, el nacionalismo burgués y el proyecto internacionalista de la transformación comunista de la sociedad. Estas fueron dos respuestas contrapuestas a una situación socioeconómica concreta: el dominio imperialista sobre la realidad económica, social y política latinoamericana. Pero el modelo teórico tan bien organizado en el pensamiento se derrumbaría con la inclusión de estos esquemas que no caben en él. La filosofía se muestra incapaz de explicar la realidad.

Otra manifestación de lo que puede ser la labor especulativa de la filosofía en su consideración de los problemas de la realidad contemporánea es la fórmula con que Zea intenta darle solución a la conflictividad que supone la relación de intolerancia en las relaciones sociales en el mundo de hoy. Zea sugiere que la intolerancia es producto de la interpretación rígida del principio filosófico de la razón en la filosofía "Logos" y "razón", según los ejemplos que trae de las filosofías griega y moderna, fueron instrumentos de igualdad y de identidad entre los hombres, que a la postre se convirtieron en instrumentos de desigualdad y discriminación. Esta secuencia de razonamiento es la que conduce al

filósofo mexicano a proponer una solución muy original al problema: lo que define al hombre como tal son sus peculiaridades, o dicho con las propias palabras de Zea: "Lo que hace iguales a los hombres entre sí es su desigualdad".⁴ Esta fórmula humanista esconde, sin embargo, la verdadera causa de la violencia, que reside en la estructura desgarrada de la propia realidad económica y social, que obliga a los distintos grupos sociales a situarse en posiciones contrapuestas y antagónicas. De modo que para eliminar la intolerancia no basta con reinterpretar algunas concepciones filosóficas. El problema es de raíz. Se impone ante todo revolucionar la realidad latinoamericana, para luego confiar en una disposición subjetiva a la tolerancia. Esa revolución de la realidad latinoamericana presupone el conocimiento de los fundamentos en que se asienta la misma, es decir, a conocer qué clases sociales están relacionándose y sobre qué bases, conocer qué clases viven del trabajo de otras, sobre el trabajo de qué clases se asienta la riqueza social. Estas cuestiones no tienen respuesta si nos empeñamos en abordarla con las simples armas de la filosofía, con las reflexiones en torno al "ser" en general, a la "esencia humana", al "sujeto". Aquí forzosamente hay que echar mano a instrumentos que han elaborado otras ciencias, y usar las categorías filosóficas en la función en que justamente pueden contribuir de modo positivo. El filósofo inclina al pensamiento a operar con el pensamiento, pero de lo que se trata es de orientar al pensamiento a transformar la realidad, a organizar a las fuerzas sociales que encabezarán la lucha por el cambio.

Los ejemplos expuestos sirven para ilustrar lo que queremos decir cuando señalamos la impotencia de la filosofía ante la tarea de pensar la realidad latinoamericana. La realidad está por un lado, la filosofía trabaja por el otro.

Pero la filosofía latinoamericana, que tiene su colofón en la llamada "filosofía de la liberación", ha experimentado, muy a su pesar, un agotamiento histórico. La frustración de las esperanzas de desarrollo de la región se ha dejado sentir en la pretensión de desarrollar una filosofía propia. El problema es que los retos que están planteados al pensamiento regional no se resuelven con los instrumentos que puede brindar la filosofía. (Toda discusión en torno al supuesto "ser latinoamericano" queda fuera de lugar cuando se logra constatar que a tal denominación no le corresponde un contenido ontológico [no existe Latinoamérica como un

⁴ Leopoldo Zea: *América como autodescubrimiento*, p. 121, Publicaciones Universidad Central, Bogotá, 1986.

todo], sino ideológico ["Latinoamérica" es la idea —la aspiración— de diferencia respecto a la América Anglosajona].

A esta circunstancia particular se agrega una de carácter más general: a la filosofía latinoamericana, que aunque quisiera no puede desligarse del acervo cultural de Occidente, le correspondió nacer y desarrollarse en una época de crisis de esta cultura. Cuando Alberdi pronunciaba su emblemática fórmula, la filosofía europea había acabado de dar todo lo que a su alcance estaba desde el punto de vista de la razón especulativa. El sistema de Hegel fue la coronación de todo el esfuerzo por la apropiación racional del mundo. Ir más allá de Hegel, continuar su labor de desarrollo del pensamiento sólo era posible si el pensamiento mismo desbordaba los límites de la filosofía y se volcaba a la práctica. En el ejercicio del pensamiento en todos los campos de la realidad (tanto en las ciencias positivas de la naturaleza y la sociedad, como en las doctrinas políticas de transformación del mundo) estaba la significación revolucionaria de la dialéctica comprendida como ley de desarrollo del pensamiento que se identifica con la realidad. No cabe en esta concepción del "fin de la filosofía" la pretensión de seguir componiendo sistemas filosóficos (con toda la estructura de "ontología", "gnoseología", "naturfilosofía", "axiología", "estética", etc.). Queda a la filosofía una misión: la de transmutar y desarrollar la experiencia del pensamiento que ha pensado y reflexionado sobre sus propias leyes, es decir, educar al pensamiento finito (de los individuos) en las leyes y categorías del pensamiento universal. Si la filosofía universal ha agotado su misión ontológica tradicional, no tiene sentido que aparezca a última hora una filosofía autoproclamada "regional" que resucite los temas universales aplicándolos a la circunstancia regional. Esta filosofía nace con el sello del fracaso. Su misión de orientar el pensamiento de la región hacia la acción práctica de los hombres que la habitan se ve empañada por el ejercicio profesional de filósofos que no han logrado *superar* (y uso el término en el sentido dialéctico hegeliano) la filosofía.

Por eso, considero prudente emplear la expresión de *pensamiento latinoamericano*, en lugar de *filosofía latinoamericana*, cuando de lo que se trata es de distinguir una tradición positiva de pensamiento que le haga justicia al adjetivo regional. La filosofía latinoamericana expresa una trayectoria estéril de pensamiento, un ejercicio de profesionales condenados a la caprichosa división social del trabajo que los lleva a los límites de una estrecha profesión, que alimentan a diario, aunque no se precise de ello. El pensamiento latinoamericano existe como experiencia intelectual de lo que se ha considerado desde la Conquista con las más

diversas denominaciones, pero con el común de apuntar a una situación de dominio político, social, económico, cultural del mundo europeo —y norteamericano, como extensión del mismo— sobre el mundo latinoamericano. Consideradas así las cosas, el concepto de *pensamiento latinoamericano* es de carácter político, como política es la noción de *Latinoamérica*. La misión consiste en distinguir esa tradición de pensamiento y estudiar su evolución histórica para sacar las conclusiones adecuadas al desarrollo real de la misma. El producto de esta investigación no será un sistema especulativo acerca del "ser latinoamericano" (ni de la "historia americana", ni de la "nación", ni de ninguna de las nociones generales con que suelen operar en el lenguaje filosófico), sino la identificación precisa y realista de las condiciones que hacen posible la lucha de liberación de los pueblos de la región contra los instrumentos de dominación de la burguesía transnacional sobre los recursos naturales y humanos de Latinoamérica. De este estudio deberá desprenderse (aunque no sea ésta la única fuente para ello) la identificación de las fuerzas políticas reales con que cuenta la región para enfrentar la tarea emancipadora. Al estudiar la tradición de pensamiento que ayuda a conformar la unidad histórica y cultural que podemos conocer como "Latinoamérica", estamos identificando ideológicamente a una gran masa humana con una tarea histórica; estamos posibilitando que esa gran masa de hombres esclarezca el camino de su acción revolucionaria, identifique a su vez a las fuerzas que se le oponen y a las fuerzas que pueden transitar de conjunto por unidad de intereses.

Si algo tiene que hacer aquí la filosofía es observar que los instrumentos conceptuales que guíen el razonamiento sean los adecuados para la época, que el contenido de los conceptos y categorías que se utilicen responda al desarrollo contemporáneo de los mismos y no estén reproduciendo viejos contenidos ya superados.

Vistas así las cosas, se puede constatar que el pensamiento latinoamericano tiene una ya considerable tradición crítica desde los tiempos en que consideró injusta la sujeción de Latinoamérica a España y Portugal y se planteó el proyecto independentista, del cual fue Bolívar la figura más descollante. En torno al proyecto independentista se fue configurando el cuadro ideológico de la identidad cultural de los habitantes del Nuevo Mundo, acerca de las bondades de lo que luego fue denominado "el latinoamericano". Luego de la independencia, las relaciones de dominio que implantaron las naciones anglosajonas (Inglaterra primero, EE.UU. después) sobre los países iberoamericanos, provocaron una reacción que llevó a la contraposición de un supuesto modelo del "ser latinoamericano"

(como ser espiritual más que material) frente al anglosajón (empreendedor, ambicioso y calculador). La figura cumbre que encarna esta ideología es José Martí (aunque en él no se dé la contraposición precisamente en esa forma). El siglo xx produjo una forma nueva de conciencia emancipadora en Latinoamérica: el *antimperialismo*, que fue más radical desde que la Revolución Cubana se alzó como un valladar frente al Imperio y proclamó su derecho a la soberanía nacional por encima de cualesquiera intereses económicos y políticos.

No quiero caer en la pedantería teleológica del común de las ideologías de pensar que toda la historia anterior no ha sido más que el despliegue del principio que orienta el presente, pero en la historia del pensamiento latinoamericano el marxismo ha venido a jugar un papel destacado. La radicalización del antimperialismo latinoamericano se ha producido gracias al aporte del marxismo, que desde inicios del siglo pasado pudo desentrañar con su método de análisis histórico la esencia de la política imperialista sobre la región. Esto se dice teniendo en cuenta la obra de combatientes y pensadores revolucionarios de la talla de Julio Antonio Mella y José Carlos Mariátegui, o de los líderes de la Revolución Cubana Fidel Castro y Ernesto Che Guevara, quienes condensan la obra de muchos otros compañeros valiosos. Pero también se dice con plena conciencia que el antimperialismo latinoamericano, como ideología al fin que es, ha partido de representaciones pobres y poco desarrolladas, encauzando la lucha por caminos sectarios e imponiendo en ocasiones sus verdades con la violencia más que con la persuasión. Se impone hacer un estudio que resuma lo que ha quedado en firme de la doctrina antimperialista del siglo xx para enriquecer el concepto con las nuevas formas que la lucha revolucionaria va sacando a la luz.

Resumiendo, las pautas metodológicas para la investigación del pensamiento latinoamericano que aquí exponemos podemos concretarlas a las siguientes:

1. Como primer paso, *esclarecer las peculiaridades de la formación social latinoamericana*, definiendo su relación con las formas sociales propias del resto de la cultura occidental, fundamentalmente con las del capitalismo desarrollado.
2. Proceder en la consideración del pensamiento latinoamericano con *enfoque histórico*, investigando la formación y diferenciación de las distintas configuraciones espirituales como *órganos de un modo histórico concreto de producción material*.

3. *Distinguir el pensamiento latinoamericano de la "filosofía latinoamericana"*, que es un caso específico de desarrollo de este pensamiento, con una determinación histórica diferente.

4. Juzgar la filosofía latinoamericana por sus determinaciones lógicas en *su similitud a las del pensamiento europeo burgués* del cual toma dichas determinaciones, destacando la forma vulgar de teorización que la caracteriza.

5. Considerar el pensamiento latinoamericano en general como *experiencia intelectual que ayuda a fijar los límites de la acción de las fuerzas regionales que luchan contra la situación de dominio de las potencias occidentales* sobre nuestras naciones y registrar esa experiencia en sus formas históricas reales.

6. Percibir en el texto que se hace objeto de estudio la realidad que lo sustenta, con la conciencia de que *la verdad del texto está en la realidad misma, no en el propio texto*.

7. *Identificar en la investigación del pensamiento latinoamericano las condiciones que hacen posible la lucha de liberación de los pueblos de la región contra los instrumentos de dominación extranjeros*, evitando la tentación hacia la creación de sistemas especulativos acerca del "ser latinoamericano" u otras imaginaciones filosóficas.

El pensamiento latinoamericano no ha sucumbido ni se ha agotado. Al contrario, está pidiendo a gritos un desarrollo que le permita abarcar la realidad de un siglo xxi que se presenta sin haber resuelto las tareas históricas que dejó planteadas el siglo xx. La forma filosófica, en cambio, no corre la misma suerte. En las cuestiones que deciden hoy el desarrollo del pensamiento latinoamericano no le queda ya a la filosofía otra misión que la de pulir su aparato lógico-conceptual, pero no la de intentar sentar pautas a la realidad de la lucha política y social contra los sistemas de explotación. La filosofía (sin adjetivos) debe integrarse al esfuerzo del pensamiento revolucionario por trazar líneas estratégicas que posibiliten la unidad de fuerzas políticas en las batallas contra los sistemas de poder del mundo globalizado por la burguesía transnacional. La preocupación por estar al día con las "nuevas" corrientes filosóficas de las que recibimos noticias desde Europa no se corresponde con la necesidad de desarrollo del pensamiento latinoamericano. Nos interesa hacer énfasis en esta distinción, porque la bifurcación nos pone ante dos alternativas: o desarrollamos el pensamiento por los caminos prácticos que nos impone la realidad, o continuamos sumergidos en la división social burguesa del trabajo y dedicados a la especulación filosófica a espaldas de dicha realidad.

El camino práctico nos lleva a superar la filosofía, a estudiar la realidad con los instrumentos que nos brinda el conocimiento científico laborado además por la economía política, la sociología y otras ciencias de la sociedad, que han tenido que vérselas con objetos concretos, sin las limitaciones de un razonamiento general.

El pensamiento latinoamericano está urgido de un desarrollo que le posibilite orientar la acción de los habitantes de la región —no del “ser latinoamericano”, sino de los latinoamericanos vivientes— en su lucha contra las políticas que nos condenan a seres de segunda o tercera clase en este mundo que no establece distinciones para la explotación de la mano de obra barata, ni para la exclusión de quien no interese al sistema burgués. La tarea del cambio social no debe ser desmontada por el pensamiento latinoamericano, aunque otras regiones parezcan decepcionadas o defraudadas por prácticas socialistas fracasadas. Se impone hoy continuar la reflexión sobre la revolución, sobre sus formas contemporáneas, sobre las formas de la democracia conservando su sentido clasista, y no comprar las fórmulas burguesas disfrazadas de contemporaneidad y globalización, no subordinarse a la lógica del mercado ideológico que nos hace asumir ideas por la única razón de que “todos” supuestamente las comparten. El pensamiento latinoamericano no tiene tiempo ya —y los planes del ALCA nos han puesto de narices contra la testaruda realidad— para filósofos extemporáneos. O asumimos la realidad sin especulaciones filosóficas, o sucumbimos ante la ofensiva sin miramientos de la lógica imperial burguesa de los vecinos nortños.

Bibliografía

1. Colectivo de Autores: *Filosofía en América Latina*, p. 516, Editorial Félix Varela, La Habana, 1998.
2. Dussel, Enrique: *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1994.
3. Gaos, José: *El pensamiento hispanoamericano*, México, 1945.
4. Hegel, J.G.F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
5. *I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, junio 15-21 de 1980, Ponencias*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1981.
6. Larroyo, Francisco: *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*, Ediciones Porrúa, México, 1978.
7. Marx, C.: *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política*, t. I, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970.

8. Miró-Quesada, Francisco: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, 238 pp., Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
9. Roig, Arturo Andrés: *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, 1994.
10. —: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, 313 pp., Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
11. Zardoya, Rubén: *La filosofía burguesa posclásica*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000.
12. Zea, Leopoldo: *Dialéctica de la conciencia americana*, 354 pp., Alianza Editorial Mexicana, México, 1976.
13. —: *El pensamiento latinoamericano*, 542 pp., Ed. Ariel, Barcelona, 1976.
14. —: *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.