

## ¿CÓMO FILOSOFAR HOY EN AMÉRICA LATINA? (I PARTE)

**Dra. Nancy Ochoa**  
**Escuela de Filosofía de Universidad Católica del Ecuador**

### **1. Introducción.**

La expresión "Filosofía Latinoamericana" presenta algunos problemas, pues ella no agota el universo filosófico de América Latina y el adjetivo utilizado merece una reflexión histórico-cultural.

En relación al primer tema, se ha llamado "Filosofía Latinoamericana" a un movimiento que se desarrolla entre los años 50 y 70 del siglo XX, con dos corrientes distintas: Filosofía de la Liberación e Historicismo. Al mismo tiempo se dan en nuestro subcontinente otras posiciones filosóficas, interpretaciones o adaptaciones de tendencias europeas, como el heideggerismo o el marxismo, mientras que la "Filosofía Latinoamericana" trata cuestiones de nuestra historia, sociedad y cultura. A partir de las décadas del 80 y 90, otros pensadores interesados en estos asuntos, han producido críticas a dicho movimiento, de manera que tampoco se los puede llamar "filósofos latinoamericanos".

El presente ensayo acoge estas críticas, pero no las considera rupturas sino continuaciones de algunas tesis de la "Filosofía Latinoamericana" en su versión coherentemente historicista.

Respecto al segundo tema, se puede realizar un análisis histórico del nombre "América Latina", para llegar a la conclusión de que no se debe utilizar ingenuamente, como si fuera el único posible, ni siquiera el mejor. En su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* Arturo Andrés Roig señala que hacer hincapié en la latinidad es dar importancia a lo adjetivo más que a lo sustantivo, al colonizador más que al colonizado, como si en el momento de la conquista América hubiera sido un continente sin contenido.

Además, el filósofo argentino muestra que el énfasis en lo latino es un fenómeno ideológico de la segunda mitad del siglo XIX. Por un lado, la expresión "América Latina" manifiesta la rebeldía de nuestro subcontinente hacia Estados Unidos, invasor de México en esos años y en consecuencia, una subestimación coyuntural de lo sajón, como la que se encuentra en forma paradigmática en el Ariel de Rodó del año 1900. Por otro lado, coincide con el panlatinismo promovido por la Francia de Napoleón III, justificación ideológica de su voluntad expansionista, de la cual es buen ejemplo el gobierno del emperador Maximiliano en el país azteca.

En aquel momento se vuelve notoria la diferencia de intereses geopolíticos entre Estados Unidos y "nuestra América", como la llama José Martí, por cubano muy consciente de este problema. Es, pues, una coyuntura histórica la

que hace olvidar a nuestros intelectuales las críticas realizadas por los independentistas ilustrados a la España conquistadora y colonizadora, vista antes como anacrónica, oscurantista y bárbara, por lo cual eran partidarios del panamericanismo. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, en cambio, se recuerda a una España idealizada, la del Quijote, la que trajo el cristianismo y el idioma castellano, y se resaltan los valores de lo hispánico, ibérico o latino de nuestra cultura. Las razones geopolíticas siguen siendo hoy las mismas, notorias en la ambigüedad de la célebre frase del presidente Monroe, "América para los americanos", por lo cual hay que preguntarse si el continente es para todos o sólo para ellos.

Tampoco ha cambiado el hecho, éste no es coyuntural, de que existe la unidad de nuestra América en cuanto fenómeno histórico, como dice Augusto Salazar Bondy, cuya obra trataré a continuación. Nuestra cultura es multiétnica: amerindia, euroamericana y afroamericana, cada una con sus intrínsecas pluralidades. Los componentes no son mónadas aisladas y tampoco desaparecen en un supuesto y paradójico mestizaje homogéneo. Ninguno de los aspectos es más importante que el otro y todos constituyen a cada uno de los habitantes de este subcontinente, de manera que, por ejemplo, el nombre de Indoamérica expresa otra rebeldía muy justificada, pero también es incorrecto.

Entonces, se puede usar el nombre "América Latina" y sus derivados porque todas las palabras son relativas, pero hay que hacerlo conscientemente, sabiendo que esas expresiones deben incluir nuestras heterogeneidades étnicas, aunque no se refieran literalmente a ellas. Hay que decir, por ejemplo, que los quichuas o quechuas son latinoamericanos, como los vascos son españoles (nótense las incoherencias terminológicas).

Voy a comenzar analizando las ideas de algunos autores de "Filosofía Latinoamericana", es decir, pertenecientes al movimiento conocido con ese nombre, en su orientación historicista, a quienes califico de "clásicos" porque sus obras principales han abierto caminos permanentes, a pesar de los cuestionamientos que se les puedan hacer ahora. Las características de esa forma de pensar podrán colegirse del conocimiento de sus obras principales, pero vale la pena adelantar que ser historicista es ligar el pensamiento a circunstancias históricas concretas, de manera que ninguna Filosofía puede considerarse producto de una supuesta razón pura, por lo cual es posible desarrollar una metodología crítica y auto-crítica.

Una de las respuestas de Arturo Roig a Raúl Fonet-Betancourt en una entrevista publicada en el libro Rostro y Filosofía de América Latina, EDIUNC, Mendoza, 1993, puede ayudar a entender la divergencia entre la orientación historicista y la Filosofía de la Liberación. Dice el filósofo argentino que él seguirá luchando por la liberación, al margen de la Filosofía que lleva ese calificativo porque la considera ontologicista. Ontologizar o hipostasiar es convertir realidades culturales, históricas, en sendas inmutables.

## LOS AUTORES CLÁSICOS DE LA "FILOSOFÍA LATINOAMERICANA"

### **Augusto Salazar Bondy**

(¿Existe una filosofía de nuestra América?, siglo XXI editores, México, 1968).

Este libro constituye un esfuerzo pionero por sintetizar la historia del pensar en este subcontinente. En él se encuentra la frase que mencioné en la Introducción, acerca de la unidad de nuestra América como fenómeno histórico, tesis que me parece insuperable y necesaria, por cierto, para la continuidad del argumento del presente ensayo. Hay que incluir, desde luego, a Brasil, a las islas del Caribe, a las antiguas Guayanas. Así, se puede ver la dificultad de expresiones como "Iberoamérica", que solamente abarca a las naciones de idioma Castellano y al gran país de lengua portuguesa; o "Latinoamérica", que podría incluir, además, a los sitios en los que se habla francés, pero no a los que hablan inglés u holandés.

Salazar Bondy se debe haber dado cuenta de ello y, queriendo ser preciso, se refiere más bien a la unidad de "Hispanoamérica", pero entonces elude la existencia de las lenguas amerindias.

Trata también la supuesta falta de pensamiento filosófico en nuestra América y pone el dedo en la llaga, al indicar como causa un "defecto de cultura", por el cual mentimos sobre nosotros mismos. A ello se debe el carácter imitativo de la reflexión académica, la ausencia de aportes originales, de ideas y propuestas nuevas.

Sin embargo, el filósofo peruano reproduce el mismo problema. Parece estar de acuerdo con la idea de Leopoldo Zea de adaptar a nuestra circunstancia las realizaciones del pensamiento europeo, lo cual implica que ése es el único modelo de Filosofía, y la angustia insuperada es imitarlo o no. Se gana poco con adaptarlo o con reflexionar sobre nuestra realidad. Lo fundamental es que dejemos de mentir sobre nosotros mismos y eso significa dar inicio a una nueva manera de entendernos culturalmente. Como consecuencia, entre otras cosas, nos daremos cuenta de que hay pluralidad cultural aquí y en todas partes del mundo, incluida Europa y, por tanto, concluiremos que no somos tan diferentes.

### **Leopoldo Zea**

(América en la Historia, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1957).

El mayor aporte de este libro es la identificación que hace el autor entre los términos "Occidente" y "modernidad", refiriéndose a la modernidad europea tardía, pues así contribuye a desenmascarar la ideología del Occidente absoluto, de algunos países de Europa, de cultura germana o sajona, liderados por el imperio británico a partir del siglo XVIII. Inglaterra contribuye con la Revolución Industrial y el liberalismo económico, a los cuales se suma Estados Unidos de América, pionero de las revoluciones republicanas en el siglo XVIII y principal protagonista del proceso a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Uno de los rasgos de esta orientación es el combate al catolicismo desde la Reforma. Así, algunos se mantendrán católicos después de guerras muy sangrientas, pero reconocerán la separación entre Iglesia y Estado, uno de los puntos básicos del liberalismo. Ese es el caso de Francia, cuya misión en el proceso es la de colaborar con algunos aspectos políticos y, por eso, con su influyente Revolución. Al país le da nombre otro pueblo germano, los francos, aunque el idioma sea de origen latino.

España, entonces, no es "occidental", aunque sea europea, ya que el tiempo de su liderazgo es el de los siglos XV, XVI y XVII (modernidad europea temprana), el de la Cristiandad antes del cisma y luego, la Contrarreforma. Es defensora de la ortodoxia católica, de la cual se invisten sus monarcas, y queda al margen de la modernidad tardía, en forma similar a Rusia, la de la otra ortodoxia.

El filósofo mexicano critica la intolerancia étnica de los europeo-occidentales, fenómeno al que califica de "Occidente contra sí mismo" porque los considera impulsores de la dignidad humana, con cuyo principio son incoherentes. Por eso, se deja convencer parcialmente del occidentalismo, al proponer que nos ubiquemos a la altura de los pueblos que son el centro del mundo, adaptando sus logros a nuestra cultura.

Tiene en mente "los valores de la cultura occidental", como el humanismo, el nacionalismo y el confort, de manera que sólo reclama que sean llevados a la práctica verdaderamente. Así, interpreta el problema actual como el de unos pueblos que carecen de casi todo y aprendieron de los europeo-occidentales a exigir sus derechos: "reclaman a sus maestros lo que estos les enseñaron". La solución es, por tanto, la vigencia universal de esos valores.

Entonces, contribuye Zea a la ideología del fin de la historia, como si la época en que los sajones han sido protagonistas tuviera que ser la última. No se da cuenta del contenido político del humanismo, ligado a la invención de la Historia Universal, contraparte teórica del imperialismo, mediante el cual la Europa germana y Estados Unidos han expandido su poder al mundo entero.

Intuye que la cultura llamada "occidental", es así gracias a la obligada colaboración de otros pueblos. Pero no desarrolla la idea de que los valores atribuidos a ella sean realmente aportes de toda la humanidad. Uno de los caminos para desmitificar la supuesta exclusividad europeo-occidental es el diálogo intercultural, a través del cual se encuentran las coincidencias.

En realidad nuestro autor peca de esencialismo al atribuir a iberos (e iberoamericanos) y sajones características aparentemente inmutables, pues los rasgos culturales son históricos, es decir, variables. Este error es la otra cara del culturalismo, muy generalizado por cierto hoy en día: la idea de que cada cultura es totalmente diferente y aislada como una mónada. Lo cierto es que la humanidad de todos los tiempos y lugares muestra un permanente mestizaje cultural.

**Arturo Andrés Roig**

(Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, Fondo de Cultura Económica, México, 1981).

Esta obra es la más lúcida reflexión sobre lo latinoamericano que he leído hasta ahora.

El filósofo argentino aporta al debate con una postura crítica en sentido kantiano, es decir, analizando las condiciones de posibilidad de nuestro pensamiento y discurso. A esta línea se debe la fructífera investigación de Roig en teoría del texto y su aplicación a la historia de las ideas en América Latina. Como lo establece en la introducción del libro, los a priori no pertenecen a un yo trascendental o subjetividad, sino a un colectivo histórico-cultural o subjetividad.

Así, se propone una defensa de la experiencia, no la teórico-científica del empirismo, sino la vida concreta, la cotidianidad. "No es que el ente emerja del ser sino que éste es posible en y por aquel, a posteriori". Sostiene la aposterioridad de la conciencia frente al mundo, la "oscuridad" del objeto, una conciencia de alteridad. Cuestiona a Hegel que sacrifique al objeto ante la omnipotencia del sujeto, mediante un concepto absolutamente integrador, tras lo cual hay una voluntad de mismificación.

En este sentido hay que interpretar el capítulo y la obra, que se refiere a Marx, Freud y Nietzsche, los filósofos de la sospecha. Teóricamente estos autores coinciden con los cuestionamientos al eurocentrismo desde experiencias coloniales, como la "Filosofía Latinoamericana". Son autores norte o centroeuropeos, pero como las invenciones del fuego o de la rueda, que no se sabe ni importa en qué lugar del planeta ocurrieron, lo que descubren es un aporte para toda la humanidad: inauguran un proceso de "desconstrucción" de las filosofías de la conciencia y del ser, del sujeto o del concepto. De esa manera producen un efecto demoledor en el pensamiento académico alemán, en el que había predominado Hegel, vocero del Espíritu absoluto y de la modernidad europea tardía. Este filósofo inventa el mito del Occidente absoluto, para lo cual rapta a la Grecia clásica. Sirve así ideológicamente al Estado prusiano, así como a los imperios napoleónico y británico.

Además, el siglo XX europeo es tiempo desmitificador, pues desde otras perspectivas también se rechazan las absolutizaciones. En Inglaterra va a prevalecer el talante escéptico, continuador de cierto pensamiento del siglo XVIII, como el de Hume, y en Francia la propuesta existencial primero, y luego la corriente "destructora". La excepción va a ser la ambigüedad de Heidegger, quien, por un lado, pretende cuestionar la historia de la Metafísica como continuador de Nietzsche, pero, por otro, refuerza el mito del Occidente absoluto argumentando a favor de una Filosofía supuestamente universal, sin adjetivaciones culturales o geográficas, aunque de origen griego.

Por eso, Roig cuestiona la influencia heideggeriana en algunos de nuestros pensadores. Los tiene en mente cuando dice que no hay ni puede haber una naturaleza humana latinoamericana, ni experiencias ontológicas

diferenciadoras. No hay el ser de lo latinoamericano, ni una dialéctica propia de nuestro discurso que nos diferencie de un hipotético e idealizado "hombre" europeo. En vez de identidad, lo que hay es un proceso de identificación, una construcción en movimiento, un constructo.

Esto es coherente con la visión que tiene el filósofo argentino de la historia del "nosotros", es decir, de los nombres de nuestra América: Nuevo Mundo, América, Latinoamérica (Iberoamérica o Hispanoamérica), Indoamérica, que expresan el protagonismo pasajero, así sólo sea a nivel discursivo, de distintos sujetos sociales. En el libro se dice que tenemos "alguna" historia que no hay que justificar frente a la "gran historia". Sin embargo, nuestro autor propone que nos incorporemos al proceso de humanización, que entremos a la historia mundial en la que hemos dado los primeros pasos (capítulo VII), lo cual implica un tácito acuerdo con la ideología del Occidente absoluto.

Por lo mismo, a pesar de que España ha sido excluida de ese mito, Roig afirmó en una charla en la Universidad Católica de Quito en abril de 2002 que hay una filosofía latinoamericana "desde que comenzó el encuentro con Europa". Entonces, según esta tesis, nuestro pensamiento como cualquier otro, debe entrar en contacto con la cultura europea para convertirse en Filosofía. Habría que preguntarse porqué tampoco los españoles, ni otros pueblos de Europa, han sido considerados filósofos en la modernidad tardía: porque no formaban parte de los nuevos imperios.

## **LA CRÍTICA A LA "FILOSOFÍA LATINOAMERICANA"**

### **Santiago Castro-Gómez**

(Crítica de la razón latinoamericana, Puvill Libros, Barcelona, 1996).

Este libro es importante porque realiza un cuestionamiento a la "Filosofía Latinoamericana" que debía hacerse. Sin embargo, se queda, a mi juicio, en un afán a veces panfletario, en el que prioriza el impacto en el lector antes que el análisis serio y profundo. El mismo título es un ejemplo de lo que quiero decir, pues no hace una crítica en sentido kantiano, como Roig. Más bien pretende a veces una "desconstrucción" a lo Derrida y otras, una genealogía a lo Foucault. La obra abarca demasiado, trata muchos temas de manera un poco superficial. Entonces, parafrasear ese título clásico de la Filosofía Moderna adquiere una finalidad publicitaria. Por la misma razón, no reconoce que sus tesis son más bien continuaciones de la "Filosofía Latinoamericana" y no rupturas, como el autor lo desearía sin mucho fundamento.

Para sintetizar y llevar hasta sus últimas consecuencias los planteamientos de uno de los capítulos, titulado "América Latina más allá de la filosofía de la historia", quisiera señalar que el Historicismo, corriente crítica y auto-crítica que vincula el pensamiento a la realidad concreta, es teóricamente incoherente con la Filosofía de la Historia (con mayúsculas), que expresa la perspectiva ideológica europea en la modernidad tardía. Por tanto, no es posible desenmascarar el mito del Occidente absoluto, proponiendo a los

latinoamericanos que nos sumemos a tal proyecto, como lo hacen Zea y Roig. Dicha orientación es además contradictoria con cualquier esquema de ese tipo, que necesariamente implica una absolutización ingenua de la propia realidad social y cultural, desde la cual se pretende dar un sentido global a la evolución de toda la humanidad.

Yo añadiría que en el caso de Roig, la fundamentación crítica de su pensamiento hace más incomprensible la propuesta. Por ejemplo, el filósofo argentino afirma, en la entrevista concedida a Raúl Fomet-Betancourt mencionada más arriba que, aunque respeta la obra de Zea, siempre ha tenido profundas sospechas acerca de las filosofías de la historia, como relatos ideológicos que surgen de la inserción vital de los pensadores, afirmación que el entrevistador vincula con el posmodernismo.

Realmente, en un sentido amplio, como cuestionadores de la filosofía de la conciencia o del sujeto (tesis retomada en el capítulo V del libro Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano), Marx, Freud y Nietzsche tendrían que ser considerados posmodernos. No obstante, es conocida la posición de Roig contraria a este movimiento, que en mi opinión se debe más a un sincero compromiso político que a una defensa a ultranza de tesis sostenidas anteriormente, pues en la misma entrevista nos dice que la teoría es un quehacer que se va negando a sí mismo en un proceso interno de construcción y "desconstrucción". El tema político es, en cambio, que el capitalismo y el modelo neoliberal promueven una cultura de masas "light", vinculada comúnmente a la palabra "posmodernidad", que pretende convertir en anacrónicos los ideales revolucionarios ilustrados.

Castro-Gómez por su parte considera que hay varios clichés sobre lo posmoderno que él quisiera cuestionar. No se trata de abandonar los propósitos emancipatorios de la modernidad europea, sino de rechazar su lenguaje esencialista y totalizador. Entonces, no es el nihilismo de una voluntad débil y autosatisfecha, que renuncia a la política y cae en la trampa del poder mundial. Todo lo contrario, es una denuncia del relato opresor, homogeneizante, propio de ese poder.

El muy difundido y celebrado fin de la historia tampoco es posmoderno, si recordamos que este planteamiento se encuentra en Hegel, ideólogo del Occidente absoluto, admirador de la Revolución Francesa y de Napoleón I. La ideología europea de la modernidad tardía, de la cual es continuador Estados Unidos, ve la historia como un progreso hacia sí misma, de manera que las otras culturas constituyen el pasado. El Occidente absoluto es el presente de toda la humanidad y no hay futuro para que no haya cambio de poder.

Es un proceso ascendente ya realizado, de lo tradicional a lo moderno, del mito al logos, de la barbarie a la civilización, por lo cual los otros pueblos deben sumarse al desarrollo europeo-occidental llamado "modernización". Las élites de los países que no son líderes de la modernidad europea tardía, en parte se han dejado convencer ingenuamente de la ideología opresora, en parte la han

adaptado sin conciencia a sus propios intereses de clase. Me parece normal que esto ocurra, pues así ha sido la capacidad de convencimiento de los grupos dominantes en todo tiempo y lugar, ahora inmensamente mayor con el avance tecnológico de los medios masivos de comunicación.

Tal argumento sí es anti-utópico y no el posmodernismo como lo entiende Castro-Gómez, que es, en sus palabras, la utopía de un mundo policéntrico y pluralista. La idea es rescatar otras historias, negadas o encubiertas por la modernidad, las de otras culturas o pueblos y las de grupos excluidos del afán homogeneizador, fuera y dentro de Europa y Estados Unidos. Tampoco las sociedades latinoamericanas ni ninguna, dice el filósofo colombiano, constituyen un tejido homogéneo sino un collage de múltiples e irreductibles historias. Por tanto, tampoco se trata de eliminar toda noción de "sujeto", que puede ser individual o colectivo, y como ejemplos de este último pueden mencionarse las culturas o pueblos y los diversos grupos en una sociedad. Los sujetos se multiplican, de manera que no hay uno solo, central, trascendentalizado, absolutizado, el europeo de la modernidad tardía, que ni siquiera incluye a todos los nacionales de "Occidente".

El humanismo está involucrado en los cuestionamientos anteriores. Si se pudiera hablar de un humanismo-en-sí, éste no podría rechazarse, pero el problema es que la doctrina que se conoce con ese nombre en la modernidad europea es paradójicamente deshumanizante porque establece un modelo de humanidad que es la de los dominadores y que excluye, discrimina o irrespeta otras realidades humanas por ser diversas. Así, el autor reconoce a Enrique Dussel, a la Filosofía de la Liberación, haber relacionado el sujeto ilustrado y el poder colonialista europeo, cuando sostiene que el "yo pienso" es realmente un "yo quiero" y "yo conquisto". Este tipo de argumento es el que desarrollan los pensadores poscoloniales, de manera que ciertos aspectos del pensamiento de Dussel parecen coherentes con ellos. No así las tesis ontologizantes de la Filosofía de la Liberación, de las que Roig se aleja en su obra clásica.

Castro-Gómez cuestiona el uso que hace Dussel del concepto levinasiano de "alteridad". En la interpretación de este último el otro de la totalidad es el pobre, una especie de sujeto trascendental. Un esquema así no "descentraliza" al sujeto ilustrado sino que lo sustituye por uno que también es absoluto. La Filosofía de la Liberación es un populismo cristiano, que vuelve una mirada nostálgica a la "cultura popular", cuando los signos del capital los internalizan todos, principalmente los más pobres. Como populismo al fin, éste también supone una exaltación de los caudillos, "hombres telúricos", que desarrollan junto al pueblo un "ethos" liberador.

Más a fondo, el problema de la alteridad ontologizada es que supone diferencias necesarias, y éstas son siempre contingentes. Por ejemplo, el conquistador quiere imponer su cultura, pretende homogeneizar, pero en ese mismo movimiento inventa un otro ontológico que no existe realmente. Entonces, si los conquistados nos convencemos de nuestra supuesta alteridad necesaria, estamos reproduciendo inconscientemente la ideología del

conquistador. Por ejemplo, el mito de América Latina como la tierra del misterio y la magia, retórica utilizada para justificar regímenes populistas.

Castro-Gómez rechaza las categorías binarias excluyentes, así como la idealización de nuestro mestizaje, ya que todos los humanos somos mestizos. Por ejemplo: Europa-el resto del mundo, civilización-barbarie, moderno-tradicional, ellos-nosotros. Tanto los países colonizadores como los colonizados son heterogéneos, de manera que no hay etnicidades sustancialistas, como lo ibero y lo sajón de Leopoldo Zea.

La crítica a la noción moderna de "sujeto", que es además la sospecha acerca de las identidades homogéneas, se expresa también a través del tema de la nación o el pueblo. Sabemos que el proceso de modernización europeo es, desde la modernidad europea temprana, el del establecimiento de los Estados nacionales, de lo cual ya es una muestra el proyecto de unificación ibérica emprendido por los Reyes Católicos en el siglo XV, mientras expulsaban a los moros del sur de la península. Los Estados centrales tienen desde entonces el monopolio de la violencia legítima y justifican su poder a través de la ideología nacional. La meta es producir un paradigma homogéneo de pertenencia de individuos y grupos, que es la nación o el pueblo, supuestos depositarios de una cultura, de las mismas costumbres y tradiciones, el "volksgeist" hegeliano. No hay unidad cultural ya configurada antes de las prácticas populistas, sino que éstas la fabrican a través de los discursos de identidad, mediante mecanismos de inclusión y exclusión: algunos elementos culturales son escogidos y convertidos en estereotipos proyectados a toda la nación.

El modelo suele ser la imposición de un pueblo o grupos sobre otros. Para mencionar de nuevo a España, se trató entonces de la supremacía castellana frente a otras etnias, radicalizada en tiempos más recientes por la dictadura fundamentalista de Francisco Franco, quien aun siendo gallego, reprimió las expresiones culturales de vascos y catalanes. Así se fue enraizando el mito de la unidad española, simbolizada en el afán turístico del siglo XX por el folklore de la etnia gitana, simultáneamente despreciada y discriminada. El sin sentido ideológico se hizo notar durante el proceso de transición a la democracia, de manera que la nueva Constitución tuvo que incluir las autonomías, unidad en la diversidad, que no ha sido aceptada por una parte del pueblo vasco. El ejemplo español de dominación étnica se puede generalizar a toda Europa, con variantes históricas específicas. Otro caso muy conocido es la supremacía de los ingleses sobre escoceses e irlandeses.

Algo similar ocurre en el establecimiento y consolidación de las repúblicas latinoamericanas, cuya unidad nacional es promovida por los grupos dominantes, caracterizados por su conciencia de españoles americanos heredada de los criollos independentistas, de manera que cuando promueven el mestizaje lo hacen también con un afán ideológico homogeneizador al servicio del colonialismo interno contra amerindios y afroamericanos.

Me parece que explicaciones como ésta han realizado los "filósofos latinoamericanos", principalmente Arturo Roig. Es coherente con su

metodología crítica descubrir más allá de los discursos, relaciones de fuerza, intereses de clase y luchas de poder. Cómo no reconocer en las historiografías nacionales la justificación de los proyectos políticos de los gobernantes. Es evidente que las fronteras y los diferendos limítrofes entre los países latinoamericanos han sido manipulados por los grupos de poder.

Entonces, no se aleja de la sospecha anterior, la denuncia de Ángel Rama a la que se refiere Castro-Gómez, de que en ese proceso homogeneizador nacional, los letrados cumplen una misión fundamental: la de reglamentar la vida pública, absorbiendo el mundo pluriforme de las identidades empíricas en los esquemas monolíticos de la escritura ilustrada

Ahora bien, en su polémica contra la "Filosofía Latinoamericana", estos autores consideran que ella también, ya en el siglo XX, contribuye a la justificación ideológica de un orden populista; que los pensadores que integran ese movimiento sancionan discursivamente la verdad de aquellos intereses económicos y políticos de los cuales son partícipes.

Mi opinión es que la metodología crítica debe ser empleada coherentemente y no detenerse cuando se trata de aplicarla a nosotros mismos, pero no se debe exagerar el radicalismo porque se abandona el campo académico y se entra en la politiquería. Lo que quiero decir es que Castro-Gómez y Ángel Rama no podrían excluirse de su propia sospecha, ellos también letrados o intelectuales. En conclusión, se deben evitar las alusiones personales despectivas, ya que el compromiso político de los pensadores es comprensible y no se puede esperar que sea perfecto.

Así, se puede llegar a comprender la función que cumplió la "Filosofía Latinoamericana" en los años de su desarrollo, no quitarle los méritos que tuvo en aquel momento histórico y aprovechar los aspectos de ella que son todavía útiles en la actualidad.