

## **América Latina: autenticidad, modernidad y teoría crítica**

Maria Luz Mejías Herrera<sup>1</sup>

### **Introducción**

El problema del surgimiento de la filosofía latinoamericana, una de las problemáticas más discutidas en el contexto académico del continente, comienza cuando el sujeto latinoamericano se plantea de modo expreso la necesidad de una filosofía latinoamericana, su propia autocomprensión como sujeto del filosofar, donde se parte de un “nosotros” para organizar el discurso desde una situación concreta histórica, a partir de una toma de posición axiológica (Roig, 2004).

Por su parte, no puede ser obviado el hecho de lo que representó el descubrimiento de América como fenómeno histórico para el mundo. Ya Hegel avizoraba la caracterización de América como un “nuevo mundo”. Pero la novedad de América se da en el plano primitivo de lo físico y no en el de lo histórico, y parece, por tanto, la debilidad ontológica propia de todos los entes que no han emergido de la naturaleza. América es, por esta razón, sinónimo de inmadurez, y su juventud viene a ser catalogado por el pensamiento moderno occidental como un defecto.

En consecuencia, América no es nueva para “sí misma”, sino para el hombre europeo que la ha descubierto. De esta manera el “descubrimiento” resultó ser un total “encubrimiento”, donde se ignoraba la historicidad latinoamericana, la existencia de un pensamiento y cultura con una racionalidad propia, que da cuenta de la existencia de un pensamiento orgánico a la llegada del conquistador. A esto puede agregarse concretamente el caso hegeliano sobre la negación de la historicidad, que muestra una nueva humanidad que no aparece integrada en la historia mundial, sino al margen de la misma, y más aún, ajena a ella hasta el momento del descubrimiento.

---

<sup>1</sup> Universidad Central “Marta Abreu” de las Villas, Santa Clara Cuba. E-mail: marialuzmejias65@gmail.com

Precisamente el desconocimiento que se da junto con el encubrimiento sistemático llevado a cabo por los ideólogos colonialistas de la Europa “descubridora”, y sobre todo conquistadora, constituyó uno de los hechos más importantes de la historia mundial que no aparece incluida en la filosofía de la historia hegeliana y en otras que contienen iguales perspectivas. Como bien asevera Arturo Roig, “para reconocer tal encubrimiento habría que haber partido de un reconocimiento de la historicidad de una humanidad que pasó a ser dominada” (Roig, 2004, p. 12).

Una de las tareas más valiosas a las cuales habrá de entregarse el hombre americano, que comenzó a tomar fuerza a fines del siglo XVIII y que se traslada al siglo XX, es la toma de conciencia sobre el reconocimiento de la autenticidad del pensamiento y de la cultura latinoamericana, el derecho a la posesión de presupuestos teóricos autóctonos que dieran al traste con las posiciones hegemónicas desacreditadoras de toda la riqueza de lo que en materia de pensamiento se producía en América Latina. La modernidad trajo aparejado para el continente un marcado enfoque eurocéntrico que intentaba minimizar todo lo que estuviera fuera de la racionalidad europea occidental.

Ante tal situación la utopía aparece como función crítico-reguladora, la que solo es posible a partir de un reconocimiento del sujeto como valioso para sí mismo, y a su vez, desde una comprensión de la universal historicidad del ser humano. Con ello se abren las puertas para el replanteo epistemológico de la problemática del destino social y cultural del ser latinoamericano, como también de una filosofía de la historia articulada con perspectiva de futuro.

En la tríada autenticidad-modernidad-teoría crítica confluyen tres momentos necesarios en el devenir lógico e histórico del pensamiento latinoamericano. Estos momentos se enfrentan a los efectos devastadores de la imposición de patrones modernos en Latinoamérica que intentaron invisibilizar el acervo teórico y cultural de los pueblos del continente. Estos efectos negativos se enfocan esencialmente hacia los soportes en los cuales descansa la teoría crítica latinoamericana, enfilada en la confrontación con la colonialidad del ser y del poder, con reductos epistemológicos y una geopolítica del conocimiento alejadas de las exigencias contextuales, no solo de la academia, sino también de lo político y lo social.

## **El conflicto entre el eurocentrismo de la modernidad y la autenticidad de la filosofía latinoamericana**

Unas de las posiciones más drásticas en el contexto del discurso eurocéntrico de la modernidad puede encontrarse en Friedrich Hegel, al caracterizar el momento de encuentro de la cultura europea con la latinoamericana. En sus *Lecciones de Historia Universal*, el filósofo alemán dejó sentado el reconocimiento de la colonialidad, fenómeno que trajo aparejada la conquista y colonización, manifestado además en el ámbito de la subjetividad como reflejo de la supeditación espiritual a Occidente.

Quizás uno de los pasajes más representativos al respecto, sea cuando Hegel esboza que “la cultura latinoamericana se perdió cuando Europa entró en contacto con ella, la conquista del continente fue la ruina de su cultura”. O también cuando apunta que “estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superiores y más intensas” (Hegel, 2016, p. 538). Esta concepción marcadamente eurocéntrica que atraviesa la concepción de la historia hegeliana, desvaloriza la potencialidad de la cultura latinoamericana, reduciendo a un rasgo típico de inferioridad a los pueblos latinoamericanos.

Conjuntamente con lo antes expuesto, en América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La constitución posterior de la re-identidad europea, articulada sobre la base de lo que significó el “descubrimiento” para ellos, y la expansión del colonialismo europeo, posibilitó la elaboración de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento, así como la configuración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos (Quijano, 2000).

Históricamente ello significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relación de superioridad/inferioridad entre dominados y dominadores. Desde entonces ha demostrado ser un eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues los pueblos conquistados fueron situados en una posición natural de inferioridad, así como sus rasgos fenotípicos y sus caracteres mentales y culturales. Lo anterior se traduce como el despojo de sus identidades culturales históricas y de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad.

El patrón de poder fundado por la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no europeo era el modo inferior y primitivo. Por esa razón aparecen en América Latina en la temprana fecha de 1842, propuestas como la del argentino Juan Bautista Alberdi, el cual desde su exilio en Montevideo se refiere por primera vez a la necesidad de hablar de una filosofía latinoamericana. Lo hizo en el texto *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, en el cual planteó que no existía una filosofía universal, pues no había una solución universal a las cuestiones que traza el pensamiento filosófico, pues esas soluciones dependen de cada sujeto, época y nación (Alberdi, 1978).

Contra la postura de un cognitivismo primitivo que reflejaba la inferioridad del ser latinoamericano, Alberdi realiza en este texto la propuesta de una filosofía práctica que hace uso de lo más selecto del pensamiento europeo, pero que nace de las necesidades de nuestras naciones, y que resolvería el problema de los destinos americanos. Lo anterior sienta las bases para el debate posterior en torno a la autenticidad del pensamiento y la filosofía latinoamericana de erigirse más allá de los cánones de la hegemonía occidental europea, y posesionarse como un pensamiento propio nuestro situado.

Se habla entonces de filosofía latinoamericana porque se trata de un pensamiento situado que no elude ni encubre desde dónde y para quién se teoriza (Saladino, 2016), lógicamente en la medida en que su pretensión está relacionada con la búsqueda de una respuesta a la pregunta por la “identidad” de estos pueblos y vinculada con su nacionalidad, desde donde se piensan problemas propios como los de la liberación política y cultural.

Importante resulta destacar en ese análisis el hecho de que América fue la primera identidad geocultural moderna mundial. Europa fue la segunda, constituida como consecuencia de América y no a la inversa. Esa nueva identidad histórica europea se hizo posible en primer lugar, con el trabajo gratuito de los indios, negros y mestizos de América, con el oro, la plata, el banano, el tabaco, etc. Sobre esa base se configuró una región como sede de las rutas atlánticas, decisivas en el mercado mundial. Sin embargo, los europeos desde mediados del siglo XVII e inicios del XVIII declararon que se habían autoproducidos como civilización al margen de la historia iniciada con América (Quijano).

La confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica del conocimiento permite señalar algunos elementos que tipifican en rasgos generales al eurocentrismo:

- Una articulación peculiar entre un dualismo (pre-capital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado) y un evolucionismo lineal, unidireccional desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea.

- La naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza.

- La distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado.

Wallerstein denomina geocultura al componente imaginario hegemónico del mundo moderno que se universaliza a partir de la revolución francesa (Wallerstein, 2007). Posteriormente Aníbal Quijano con el concepto de colonialidad del poder incorpora la dimensión de la conquista de América a la raíz epistémica del sistema-mundo que desarrolla la modernidad desde el siglo XVI. Este representa el inicio de la difícil vía de desarrollo y de la modernidad para América Latina, base del imaginario colonial que ha sido reproducido por el saber general y las ciencias sociales, de modo particular. (Quijano, 2000).

### **América Latina: entre las disyuntivas del eurocentrismo y la colonialidad del ser**

Las raíces de la crisis del conocimiento en América Latina pueden explicarse por los conceptos de eurocentrismo y la colonialidad del ser. La trayectoria histórica de las Ciencias Sociales en el continente ha sido principalmente eurocéntrica. El eurocentrismo consiste en la forma de comprender la realidad de América Latina según las características y desarrollos particulares de Europa (Lander, 2000).

La realidad del continente latinoamericano se explica a partir de categorías que fueron elaboradas para dar cuenta del mundo europeo, concepción que se transforma en una visión de alcance y validez universal. Es una perspectiva del conocimiento elaborada desde el siglo XVII sobre los fundamentos de la colonización mundial.

El carácter eurocéntrico de las Ciencias Sociales latinoamericanas posee determinados ángulos que pueden expresarse de manera unilateral:

- En las perspectivas historiográficas, al considerar que el predominio de la innovación y del conocimiento provienen de la producción bibliográfica europea.

- En la visión universalista, perspectiva que define que el desarrollo moderno sigue el modelo europeo, el cual tiene validez para cualquier contexto.

- En la civilización, idea que considera que los valores y normas de la cultura europea occidental son superiores y mejores, y que contrastan con la barbarie y el primitivismo del resto del mundo.

- Orientalismo, apreciación de simpatía y dedicación por el estudio de civilizaciones no occidentales, pero con una marcada perspectiva eurocéntrica.

En este sentido importante resulta destacar que la colonialidad del ser implica una geopolítica del conocimiento que supone que la producción de ideas se organiza a través de los centros de poder de Europa occidental y las regiones subalternas, en este caso, América latina. Los saberes y lenguajes se establecen bajo la hegemonía de la narrativa universal eurocéntrica.

Por tanto, América Latina es incluida en la configuración subalterna y dependiente dentro de la geopolítica del saber en un momento histórico que tiene tres momentos esenciales:

- La incorporación subordinada al cristianismo posterior al descubrimiento de América por España y Portugal.

- El siglo XVIII con el desarrollo de la revolución francesa, momento en que se inicia en América la introducción del pensamiento moderno bajo la primacía de Europa.

- Finales del siglo XIX, momento en que se produce en el continente una rearticulación en forma periférica a la producción teórica del mundo moderno de Europa y posteriormente, a Estados Unidos, país que pasó a ser el centro de la cultura y del conocimiento occidental.

Los fundamentos epistemológicos centrales del eurocentrismo se desarrollan sobre las bases de la colonización del mundo. Se impone como la única racionalidad de validez

universal en la producción de conocimientos existentes en Latinoamérica. Por tanto, la producción de conocimientos en América Latina se desarrolla como parte de la colonialidad del poder, al tiempo que su cuerpo teórico se articula sobre la base de la concepción de relaciones de superioridad/inferioridad entre los europeos y los nativos.

Debe apuntarse también que la perspectiva eurocéntrica tiene sus fundamentos en el dualismo radical entre sujeto-objeto del conocimiento que data desde la Ilustración y de las bases del paradigma positivista. Esta separación absoluta que define la realidad social como “cosas”, como hechos aislados dentro de una concepción ahistórica, percibe por vez primera al cuerpo estrictamente como objeto-naturaleza y separado del sujeto-razón, hecho que contribuye a la mistificación de las categorías y a concebir al cuerpo como raza, como un hecho natural, donde algunas razas están más próximas a la naturaleza y, por tanto, son más primitivas e inferiores que otras, que se acercan más al sujeto-razón, siendo por consiguiente, más civilizadas y superiores.

El filósofo peruano Augusto Salazar Bondy se refiere en la primera mitad del siglo XX al hecho de que “los hombres en el sistema de dominación producen productos de dominación, o sea, reflejan la realidad de una estructura donde hay dominadores y dominados. Esa cultura de la dominación se caracteriza por la ausencia de la creatividad y el predominio del mimetismo en las expresiones culturales, el carácter alienado de dichas expresiones, la mistificación de los valores y el predominio de los patrones exógenos (Bondy, 1995, p. 85).

Uno de los mayores retos que enfrenta el continente latinoamericano hoy día es la búsqueda de una forma diferente de conocimiento, centrada en un proceso enteramente nuevo de conocer, en un reencuentro y reapropiación de saberes múltiples que, de alguna manera, originan la utopía de una racionalidad liberadora. La respuesta a la crisis del conocimiento en América latina se plantea desde los propios fundamentos epistemológicos de las Ciencias Sociales y del desarrollo de un pensamiento que apunta hacia la descolonización del saber.

Construir un paradigma propio significa definir que las condiciones del continente son singulares, únicas y diversas. Por tanto, el conocimiento requiere de conceptos endógenos elaborados desde el contexto latinoamericano.

El desarrollo de un paradigma endógeno no significa aislarse completamente y negar las influencias externas con las cuales se ha configurado el pensamiento en la región. Por el contrario, requiere ser parte de acumulación de todos los conocimientos sociales. La

singularidad, lo local y específico de las vivencias y situaciones de América Latina, solo pueden entenderse dentro de una referencia teórica que permita una concepción holística y sistemática de nuestros conocimientos, construyendo categorías geohistóricas y no imperiales que permitan la rearticulación de lo social y lo geográfico, sin considerarse como el único conocimiento de validez universal.

### **Teoría crítica y decolonización de las Universidades**

Uno de los principales problemas que atañen a las Ciencias Sociales en América Latina radica en el hecho de que al igual que otras esferas del saber, estas se han conformado en medio de la recepción de un conocimiento importado desde realidades sociales e históricas difícilmente homologables. Existe una larga tradición en el continente latinoamericano respecto a importar ideas y conceptos de otras latitudes y aplicarlos indiscriminadamente a la realidad social latinoamericana.

Consumir conocimientos engendrados desde y para la comprensión de otras realidades tiene determinados riesgos por el hecho de que puede ocasionar un desajuste entre la teoría y la práctica. En ocasiones, la realidad no es captada debidamente por el análisis social, propiciando un desfase entre los cuerpos teóricos y la realidad.

La racionalidad moderna es por constitución no solo dominadora y racista, sino también colonizadora, es un pensamiento situado y local que tiene una pretensión de universalidad, pero también de exclusión y colonización. Por tanto, el pensamiento crítico y la teoría crítica se constituyeron dentro de la perspectiva eurocéntrica de conocimientos, referidas al poder social específico de Europa. Esa vertiente de pensamiento y de teoría social ha sido desarrollada desde entonces por la perspectiva cognitiva del eurocentrismo.

Llegamos entonces a un punto donde es indispensable interrogar acerca de lo que significa decolonizar la Universidad en América Latina, como espacio importante de producción de conocimientos e investigación. Las herencias coloniales del conocimiento son reproducidas sistemáticamente en los recintos universitarios. La universidad reproduce este modelo tanto en el tipo de pensamiento disciplinario que encarna como en la organización arbórea de sus estructuras.

En este sentido, como afirma Santiago Castro-Gómez,” la universidad se inscribe en lo que se conoce como estructura triangular de la colonialidad: la colonialidad del ser, del poder, y la del saber” (Castro-Gómez, 2007). En el interior de las universidades se incorporan nuevos paradigmas de pensamiento y organización que pueden romper con el status de colonialidad, si bien todavía son muy débiles. Existen modelos emergentes como la interculturalidad y la transdisciplinariedad enfocados hacia la articulación de diálogos transculturales de saberes.

La descolonización de la universidad pasa por lo que Lyotard llama “la crisis posmoderna o poscolonial de la universidad” (Lyotard, 1987), en la cual la universidad comienza a plegarse a los imperativos del mercado global. Los saberes hegemónicos están en función de las grandes transnacionales y, en muchos casos, la universidad deja de ser el núcleo fiscalizador del saber, como lo habían configurado los pensadores ilustrados.

El propio concepto de colonialidad de poder trae una nueva lectura de la cuestión de la raza y del racismo como principio organizador que estructura las múltiples jerarquías del sistema mundo. Despojar los espacios universitarios de posicionamientos racistas, colonialistas y hegemónicos contribuiría al fortalecimiento de las Ciencias Sociales latinoamericanas porque ellas estarían en función de controlar la producción de conocimientos sociales, que significa obtener un conocimiento que esté relacionado con las urgencias críticas del contexto latinoamericano y que posibilite la transformación de la praxis social.

La praxis educativa universitaria en América Latina debería estar atenta al mito de la modernidad como fantasma viviente que oculta y reproduce los esquemas coloniales del conocimiento. En esta misma direccionalidad, Dussel argumenta que la modernidad justifica una praxis irracional de violencia, no erradicada en nuestras sociedades e instituciones académicas, y desarrollada de la siguiente forma:

- La civilización moderna se autodescribe como superior y más desarrollada.
- La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos y bárbaros como exigencia moral.
- El camino de este proceso educativo de desarrollo debe ser el europeo.
- Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer la violencia.

-esta dominación produce víctimas, violencia, que es interpretada como un acto inevitable.

-El carácter civilizatorio de la modernidad se interpreta como sufrimiento y sacrificio de la modernización de los pueblos atrasados y de las razas esclavizadas (Dussel, 1994).

### **Los desafíos de la teoría y del pensamiento crítico latinoamericano**

A pesar de las críticas al eurocentrismo, la teoría y el pensamiento crítico latinoamericano poseen profundos sesgos eurocéntricos y monoculturales. La riqueza del pensamiento popular, campesino, indígena ha sido totalmente desperdiciada para articular propuestas emancipatorias y críticas en nuestro continente. Los mayores desafíos que enfrenta este pensamiento están relacionados, en primer término, con la articulación de un sujeto histórico que concientice la necesidad de superar el *statu quo* deformado, que nos mantiene anclados a nuevas formas de neocolonialismo. En segundo lugar, se precisa concertar una transformación epistemológica que permita valorizar la necesidad de la justicia cognitiva. No se trata pues de un nuevo pensamiento crítico, sino de una manera diferente de producir el pensamiento crítico, partiendo de un análisis de las deformaciones estructurales de los pueblos del continente y la necesidad de su superación.

Existen otros desafíos no menos importantes, que tienen que ver con la relación entre las clases y otras subjetividades: indígenas, mujeres, campesinos, afrodescendientes. No se ha trabajado lo suficiente para teorizar sobre estas relaciones contradictorias y promover alianzas estratégicas. Existe un proceso reflexivo y crítico en los sujetos y movimientos sociales que no aceptan y cuestionan la hegemonía de un pensamiento único hegemónico. En este sentido, el pensar crítico no se puede desprender del permanente despliegue de sentido que trasmite la reflexividad de la cultura y de la sociedad, dónde ella aparece interconectada con la historia, la sociedad la política, el arte y hoy día con la permanencia crítica de las teorías de la comunicación (Salas, 2007).

Una filosofía latinoamericana como pensamiento crítico exige el levantamiento de la categoría de reflexividad. Es importante destacar la significación que tiene la reflexión de los sujetos sociales en un contexto moderno. La reflexividad refiere a un proceso inherente a las culturas humanas, desafiadas al diálogo y a la comunicación con otras culturas (SALAS, 2007). La reflexión es clave para para consolidar un nivel de criticidad en el diálogo intercultural y en el ejercicio intelectual que se opera en la filosofía puesto que permite develar las formas ideológicas de la racionalidad.

De esta forma, la idea de la existencia de un pensamiento crítico apunta hacia la elaboración, constitución y fundamentación de aquel conjunto de teorías que aporta a las transformaciones de la realidad con un sentido emancipatorio. Como bien apunta el filósofo uruguayo Yamandú Acosta (2011), “esto implica rupturas y requiere revisar las diferentes orientaciones, debatir las diferentes concepciones y superar los dogmatismos. En este sentido cabe señalar que el pensamiento crítico latinoamericano no debe evadir el hecho de que el sujeto se constituye como tal en la producción de discursos y acciones práctico-sociales, en una perspectiva de construcción social, en un proceso de construcción de subjetividades colectivas” (Acosta, 2011, p.17).

Lo anterior apunta inevitablemente a establecer un vínculo orgánico entre pensamiento y praxis social. El conocimiento y las teorías deben potenciar las perspectivas práctico-transformadoras que debe contener todo pensamiento que se erija en un contexto socio-histórico determinado. De lo contrario ¿qué efectos sociales podrá tener la teoría?, ¿cómo podrá ser un instrumento al servicio de la transformación de la realidad?

La identidad del pensamiento crítico corresponde a la especificidad del ejercicio de la crítica que radica en el punto de vista del el que la crítica se ejerce. Por ello se caracteriza por procurar encontrar, recrear o producir el sentido de la vida humana en sus condiciones concretas de existencia. En este sentido la direccionalidad del pensamiento, para que posea un carácter crítico, debe establecer una praxis que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos.

### **La recuperación de los problemas persistentes de la filosofía y del pensamiento latinoamericano**

Repensar algunos de los temas recurrentes del pensamiento y la filosofía en América Latina es una tarea ardua y necesaria por el hecho de que la mayoría de las problemáticas sobre las que se reflexiona hoy han recorrido el devenir histórico de las ideas en el continente.

La expresión *filosofía latinoamericana* refiere reflexiones en torno a cuestiones que han estado situadas más allá de una mera corriente filosófica, al abarcar su expresión a las diversas corrientes, disciplinas, doctrinas y escuelas, que tienen como exponentes a los filósofos latinoamericanos (Saladino, 2016).

Las motivaciones para reconstruir los antecedentes conceptuales del pensamiento y la filosofía latinoamericana están relacionadas con las discusiones que se dan en el ámbito académico sobre la falta de consenso en el uso de la expresión *filosofía latinoamericana*, en virtud del abordaje de tópicos que están más allá de la preocupación original de las problematizaciones relativas a la circunstancia y a la realidad de los países latinoamericanos.

Uno de los problemas persistentes, como los denomina Saladino, imposible de agotar, es el conocimiento de los pueblos precolombinos, de la época anterior al arribo de los colonizadores europeos. Esta problemática ha sido asumida como un reto al precisar que la filosofía latinoamericana no sólo tiene como influencia la tradición europea, sino la asimilación y promoción de los conocimientos de las culturas originarias, con un nivel de racionalidad. El estudio del pensamiento precolombino no solo da cuenta de la existencia de la sabiduría antes de la llegada de Occidente, sino que permite comprender los problemas que tiene que ver con el legado histórico transmitido por estos pueblos.

La reactualización semántica de algunas categorías que estuvieron forjadas en la época de la normalización de la filosofía latinoamericana se enfoca hacia la acentuación del proceso identitario en una perspectiva histórica. Muchas de estas categorías se sitúan desde conceptos como democracia, justicia, libertad, nuestroamericano, resignificación epistemológica que ocurre como resultado de la ampliación de los temas de investigación.

Los estudios recientes han estado enfocados en cómo consolidar la tradición filosófica latinoamericana. Las perspectivas historiográficas promueven el rescate de planteos y problematizaciones que se relacionan con el espíritu emancipador y decolonial que reina en el discurso teórico. La problemática de la filosofía latinoamericana resulta considerable si se tiene en cuenta los retos que la realidad le impone en los ámbitos económicos, sociales, políticos y culturales.

La filosofía latinoamericana debe potenciar sus valores para conocer los fundamentos y expectativas que regulan la vida de nuestros pueblos. Debe edificar sus bases teóricas para revolucionar el quehacer filosófico e incorporar los planteamientos de los pueblos originarios, sus proyectos de resistencia y así cumplir con el problema de la reconstrucción histórica del latinoamericanismo filosófico. En esta perspectiva no puede obviarse la importante tarea de articular la filosofía con la sociedad, una tarea histórica pendiente en el continente. Si se considera a la filosofía como expresión de la madurez cultural de nuestras sociedades, su impronta radica en materializarse como un saber crítico, reflexivo y racional que irradie los ámbitos de la educación social, la familia, la escuela y los medios de comunicación.

Consecuentemente, al acompañar la praxis emancipatoria de los pueblos, la filosofía está radicalizando su posicionamiento político en la sociedad. Este compromiso se asume desde la perspectiva de la lucha por la transformación social, por convertir a la filosofía en una filosofía política. Desde esta óptica el latinoamericanismo filosófico se encamina a la ruptura con los parámetros impuestos desde la dominación que han vivido los pueblos del continente al promover la filosofía como praxis humanista.

### **Consideraciones finales**

La filosofía latinoamericana surge de la necesidad de autocomprensión, de construir un "nosotros" desde una perspectiva histórica propia y ajena a los marcos impuestos por la modernidad eurocéntrica. El "descubrimiento" de América por Europa, lejos de ser un encuentro, fue un "encubrimiento" de la rica historia, cultura y pensamiento propios del continente.

A pesar de las dificultades y la falta de consenso en torno a su denominación, la filosofía latinoamericana representa un campo rico en problemáticas que se mantienen vigentes y necesitan ser revisadas. Reconocer los antecedentes conceptuales del pensamiento latinoamericano es un proceso crucial para comprender la realidad del continente y la búsqueda de su identidad.

La filosofía latinoamericana tiene un rol crucial en la construcción de una identidad propia, libre de las estructuras de dominación que han marcado su historia. Es un camino de

búsqueda constante, de reconocimiento de su pasado y de proyección hacia un futuro se convierte en un motor de transformación social y liberador. La tarea de reconstruir su historia y sus problemáticas es una labor fundamental para el desarrollo del pensamiento latinoamericano y para la construcción de un futuro más justo y equitativo para sus pueblos.

El llamado a un pensamiento crítico latinoamericano implica también una descolonización del conocimiento. Representa un desafío importante analizar cómo las perspectivas eurocéntricas han permeado las estructuras del saber y buscar alternativas epistemológicas que emanen de las propias culturas y experiencias de la región.

La imposición de la modernidad eurocéntrica, presupone la construcción de una utopía como herramienta crítica y reguladora. La utopía, entendida como un horizonte de posibilidades, permite replantear el destino social y cultural de América Latina, repensando la historia desde una perspectiva propia y con una visión hacia el futuro.

La urgencia crítica que se perfila en el horizonte latinoamericano se focaliza en la necesidad de un cambio profundo en la forma en que se produce y se consume el conocimiento. La herencia colonial, plasmada en un sistema de dominación que reproduce la cultura del mimetismo y la alienación, ha dejado una profunda huella en la producción intelectual del continente, impidiendo la construcción de un conocimiento propio.

El reto radica en la construcción de un paradigma propio, endógeno, que se nutra de la singularidad y la diversidad del contexto latinoamericano. Este no significa un aislamiento total, sino un proceso de apropiación crítica de los conocimientos existentes, integrando los saberes ancestrales y las experiencias locales en un marco teórico holístico y sistemático.

Es necesario reconocer y dismantelar el eurocentrismo para que América Latina pueda construir una filosofía propia, una visión del mundo que refleje su historia, su cultura y sus necesidades. La búsqueda de una identidad latinoamericana auténtica implica una descolonización del pensamiento y una recuperación de las voces y las experiencias marginadas durante siglos de dominación eurocéntrica.

La construcción de un pensamiento latinoamericano no es un acto de aislamiento o de rechazo al conocimiento universal. Se trata de un proceso de autoafirmación y de autonomía intelectual, donde el conocimiento se reconcilia con la realidad propia y se pone al servicio de la liberación y el desarrollo de los pueblos latinoamericanos.

## Referencias.

ALBERDI, Juan B. *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

ACOSTA, Yamandú. *Pensamiento Crítico y sujetos colectivos en América latina*. Perspectivas interdisciplinarias. Montevideo: Editorial Trilce; Universidad de la República, 2011.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUE, Ramón. *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del otro*. Hacia el origen del mito de la modernidad. Bolivia, Plural Editores, 1994.

HEGEL, Georg, W. F. *La filosofía de la Historia Universal*. Ciudad de México: Editorial Titivillus, 2016.

LYOTARD Jean-François. *La condición postmoderna*. Informe sobre el ser. Buenos Aires: Editorial R.E.I S.A, 1987.

LANDER, Edgardo. *Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/quijano.rtf.1991>.

ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y Crítica del pensamiento Latinoamericano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

SALAZAR, Augusto. *Dominación y liberación: escritos 1966-1974*. Lima: Fondo Editorial UNMSM, 1995.

SALAS, Ricardo. *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Conceptos fundamentales. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.

SALADINO, Alberto. Problemas persistentes de la filosofía latinoamericana hoy. *Cuadernos Americanos*. Ciudad de México, n. 155, p.33-46, 2016.

WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial I: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía -mundo europea en el siglo XVI*. Trad. Antonio Resines. Ciudad de México: Ed. Siglo XXI, 2005.