

Eurocentrismo y descolonización epistémica: Hacia el paradigma filosófico de la Liberación

Eurocentrism and epistemic decolonization:
Towards the philosophical paradigm of Liberation

Europapoguykatu, ijeheguikatu kuaakatureko
oraháva sãso arandupykuaaty haicha

Cristian Andino

Universidad Católica Nra. Sra. de la Asunción

Nota del autor

*Facultad de Filosofía. Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF).
andinocrisdav@gmail.com*

Resumen

Los análisis epistemológicos suponen la revisión de los procesos de producción de conocimientos científicos. Un recorrido por las condiciones materiales, histórico-sociales, políticas, ideológicas e incluso personales que propician u obstaculizan su producción, sistematización y difusión. En esta línea, el presente artículo presenta un sucinte recorrido en torno a la instauración de la crítica al eurocentrismo y la propuesta epistemológica del giro descolonizador como paradigma filosófico de la liberación en América Latina. Este paradigma se propone la elaboración de nuevas categorías y conceptos para pensar la necesaria transformación de la propia filosofía y nuestra actual forma de vida en armonía con la naturaleza.

Palabras clave: eurocentrismo, descolonización, trasmodernidad, liberación

Abstract

Epistemological analyzes involve reviewing the production processes of scientific knowledge. A journey through the material, historical-social, political, ideological and even personal conditions that favor or hinder its production, systematization and dissemination. In this line, this article presents a succinct overview of the establishment of the critique of Eurocentrism and the epistemological proposal of the decolonizing turn as a philosophical paradigm of liberation in Latin

America. This paradigm proposes the elaboration of new categories and concepts to think about the necessary transformation of our own philosophy and our current way of life in harmony with nature.

Keywords: eurocentrism- decolonization- trasmodernity-liberation

Ñemombykypyre

Umi hesa'ỹijo hekoitépe rehe o jepykua'ỹre ko techapyrãramo oikuave'ë tembiapo oñemohendávo oñetemimo'ávo ha añeñamindu'úvo pe tekotevéva oñemoambue, jehecha , avei ñanderekojepi ñahunga'ỹre gueru hina pe ñemoambue umi tembiapo tembikuaaguigua teetérehe pe jesareko jejapóvo mba'etépa ojeguereko kóvare tekoaty, ojoaty te'ýity ha temimo'ãguiguáva avei pe ñandeháicha omoapañuai terã ombosyryrporã va'erã apokatu iñemoambuereko ha ñemoherakua ko haipýpe tembiapo ha'e hina peteĩ ñemañambyky pe oñembohetéva hina rehe itekome'ê kuaa katúva oñembo Europa rekore ha ñeikuave'ë tekotevêhápe sãso gotyo hechapyrarãmo Americalatina ñande jeikopy.

Mba'e mba'erehepa oñeñe'ë: Europapoguykatu , ijeheguikatu tekopyahu sãso

Fecha de recepción: 16/08/22

Fecha de aprobación: 25/04/23

Introducción

En una distendida entrevista disponible en la web, el filósofo mexicano Mario Magallón, uno de los principales discípulos de Leopoldo Zea, cuenta una anécdota interesante acerca del modo en que se formó el espíritu latinoamericanista de su maestro.

Cuando en la década del 40, el filósofo español José Gaos –trasterrado en México cómo a él mismo le gustaba decir– tras haber leído un trabajo de Zea sobre los sofistas, le habría consultado sobre su tema de tesis. El joven estudiante habría contestado: quiero trabajar filosofía griega; a lo que el maestro Gaos le habría increpado con delicadeza, más o menos en estos términos: No dudo que usted pueda hacer una tesis interesante sobre los griegos, pero, ¿Conoce usted griego? Además, ¿Sabe que, en Alemania, Inglaterra, España y en muchas partes del mundo existen muy buenos trabajos sobre los griegos? ¿Por qué mejor usted no estudia el positivismo en México?” (Magallón, 2006).

Esta anécdota que a muchos parecerá intrascendente, ha calado hondo en muchos pensadores y filósofos a lo largo y ancho de América Latina y los ha llevado al cuestionamiento sobre el sentido y el significado de la propia actividad filosófica. Corresponde entonces preguntarse, ¿cuál o cuáles han sido los paradigmas dominantes en la actividad filosófica en esta parte del mundo? ¿Cómo ha sido su evolución? ¿Qué filosofía se necesita hoy en América latina y el Paraguay? ¿Cómo se justifica un filosofar? O más precisamente ¿Por qué filosofar?

Uno de los autores que ha sintetizado de modo brillante una respuesta a estos interrogantes ha sido el filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti, quien en su obra *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi* (2000) plantea una síntesis de lo que implica filosofar hoy en América Latina. Para el autor, hacer filosofía desde nuestra américa supone “pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla”. (p. 12).

Cerutti dedica un capítulo de su obra a desentrañar las implicancias de cada uno de los componentes de la tesis anterior. Así, pensar la realidad exige, en primer lugar, sobrepasar una serie de obstáculos para el acceso a lo real que, bien pueden considerarse como epistémicos, en la pretensión de un ejercicio descolonizado del filosofar y es, en ese sentido que la radicalidad de discurso filosófico, se fundamenta hoy en América Latina, en la exigencia de pensar la realidad de un modo crítico y en el planteamiento de soluciones que garanticen la permanencia en la vida de millones de excluidos, hoy condenados a la miseria y la indefensión.

¿Por qué filosofar? Hacia otra historia de la filosofía

A partir de los años 60 –en épocas de reformas, del mayo francés del 68, del Cordobazo del 69 en Argentina, de conmociones sociales en contextos de dictaduras militares en toda América Latina, producto de la guerra fría– en diversos centros de estudios filosóficos, algunos pensadores lanzaron con insistencia la pregunta sobre la existencia o la posibilidad de una filosofía latinoamericana.

Fue paradigmática la conocida confrontación entre el peruano Augusto Salazar Bondy, con su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) y la respuesta del maestro mexicano Leopoldo Zea en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969).

Aún a contracorriente de la filosofía en boga por entonces, algunos filósofos (la mayoría recién llegados de Europa tras sus estudios doctorales), asumieron los avances de las ciencias sociales críticas en la *teoría de la dependencia* (Cardozo y Faletto, 1969), la *pedagogía de la liberación* del oprimido de Freire (1970) y la *Teología de la Liberación* del peruano Gustavo Gutiérrez (1969).

Lanzaron entonces la hipótesis de una *Filosofía para la Liberación* (1973) y la idea de historiar de modo crítico el pensamiento latinoamericano, en la búsqueda de una filosofía de “nuestros pueblos” que haga frente al embate de las ideas y el pensamiento europeo y norteamericano como única herramienta de pensamiento válido.

No obstante, la pregunta por la filosofía que se cultivaba en América Latina ya fue formulada con anterioridad. Desde la década del cuarenta del siglo XIX algunos pensadores como Juan Bautista Alberdi, reconocían la necesidad de fundar una filosofía latinoamericana con una conciencia política y social. (Alberdi, 1942).

Este filosofar, afirmaba Alberdi en la *Introducción a la confección del curso de Filosofía Contemporánea*, leído en el Colegio de Humanidades de Montevideo en 1842, debía partir del análisis político de nuestra realidad y apuntar a “civilizarnos, mejorarnos, perfeccionarnos, según nuestras necesidades y nuestros deseos. He aquí nuestros destinos nacionales que se resumen en esta fórmula: progreso”. (p. 8).

Por otra parte, explícitamente desde la década del 40 del siglo XX, tras la influencia inicial de José Gaos, aparecen intentos más decisivos de historiar el pensamiento latinoamericano o de pensar a “América en la historia”, tal el título de una conocida obra de Leopoldo Zea (1957).

Así, Zea, en México forma un grupo de investigación para escudriñar la “historia de las ideas” en este continente. De allí surge lo que el autor denominó una “*filosofía de la historia americana* (1978), sin clara conciencia aún de si la expresión para referirse a esta parte del mundo debía ser América, Iberoamérica, Hispanoamérica, nuestra América, etc.

Por entonces, cobraba fuerza en el cono sur la idea de “normalidad” filosófica en la región, cualidad que Francisco Romero, pensador argentino de origen español, en su texto, *Sobre la filosofía en América* (1952) atribuye a los “fundadores” de la filosofía latinoamericana, y con el cual aludía a aquellos que, según él, empiezan a hacer filosofía académica o, “filosofía a la europea” dirán autores como Cerutti-Guldberg (1997).

Romero refiere que los fundadores de la filosofía latinoamericana son los de la generación del 900, aquellos en cuya “espiritualidad, la vocación filosófica ha llegado a adquirir conciencia de sí, y busca su expresión (...) en una amorosa vuelta al pasado” (p. 32). *En ese sentido*, el autor celebra la publicación de libros, manuales, revistas, organización de congresos, etc.

Por su parte, Cerutti (1997) considera que dicha “normalización” significó el “normal ejercicio del pensar europeizante entre nosotros” (p. 23). Con su crítica, Cerutti quiere significar que hasta esa época el único modelo a seguir era la academia europea y norteamericana y los intentos academicistas de hacer “Ciencia” con mayúsculas (Cerutti, 1997. pp. 21-35).

Con todo, la camada de los pensadores del 70, inician un movimiento que intenta cambiar las bases epistemológicas del discurso filosófico en América Latina. Para ello, como se indicó, coinciden con algunas categorías de análisis social que, por entonces, se estaban gestando en las Ciencias Sociales críticas en todo el continente. Tanto la teoría de la dependencia en la economía, la pedagogía y la teología de la liberación serán fuente de diálogo y confrontación permanente.

Por otra parte, el movimiento filosófico de la liberación, tuvo su gran auge primeramente en Argentina. Filosofar en clave de liberación significó, por entonces, un discurso cercano a las clases populares que se proponía partir desde el “otro”, que en América Latina eran los campesinos, indígenas, mujeres, etc., en una palabra, todos los excluidos del discurso oficial y necesitados de liberación.

El manifiesto fundacional de la filosofía de la liberación, escrito por el filósofo Enrique Dussel y publicado en el texto colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* de 1973 afirmaba:

Un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina. No se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o yo como

voluntad de poder europeo imperial. Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente. La filosofía de la modernidad europea constituyó como un objeto o un ente al indio, al africano, al asiático. La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor. Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. (Ardiles et. al. 1973, p. 281)

Sin embargo, en contraposición al pensamiento desarrollado con clara “conciencia latinoamericanista”, siempre existieron en América expresiones del filosofar europeo o norteamericano. Así se cultivaron y se cultivan hasta la actualidad, el existencialismo, el vitalismo, así como pensadores de la llamada post-modernidad o la hermenéutica y, fuertemente en la actualidad, la filosofía de la ciencia.

Pero el enfoque latinoamericanista ha ido evolucionando, y en dialogo con las filosofías cultivadas en otras partes del mundo, -por iniciativa de los filósofos latinoamericanos desde la década de los 90- se han iniciado diversos diálogos y debates norte-sur en los que se intentan contrastar los contextos que condicionan el pensar filosófico.

El giro descolonizador latinoamericano, ¿descolonizar la filosofía?

Cuando en 1989 el economista neomarxista egipcio Samir Amin, publica su obra *El eurocentrismo: crítica de una ideología*, llevaba ya unos años de circulación el libro *Orientalismo* de Edwud Said, de 1978. En esta obra, Said exponía críticamente las formas narrativas con que occidente dibujaba las diversas situaciones de los países orientales, empleando la técnica foucaultiana de la arqueología de los saberes (1970).

Ya para entonces los movimientos de “liberación nacional”, tanto en filosofía, en teología como en pedagogía se fueron amainando. Ya las dictaduras militares estaban cayendo en la mayoría de los países latinoamericanos, y en los albores de los 90 se había extendido la idea de un mundo postmoderno, desprendido ya de todo meta-relato (Lyotar, 1979) y donde el capitalismo global estaba más que floreciente. Más de un pensador asintió, entonces, la idea del “fin de la historia y del último hombre” como lo predijera Francis Fukuyama (1992).

En esa línea, llegaron los relatos postcoloniales y en los departamentos de humanidades de los centros académicos más importantes en América Latina, aparecen los estudios subalternos y cobra fuerza la “razón postcolonial”. Por

entonces se leían con insistencia y entusiasmo, a más de Edward Said, las ideas de Gayatri Spivak y Omi Bhabha, ambos intelectuales indios. (Lander, 2000).

Spivak, entiende que la historia del imperialismo está marcada por lo que denomina “violencia epistémica” y siendo el occidental el que construye con sus relatos al “otro” colonizado, el objeto de su descripción siempre será una construcción del sujeto colonizador.

Castro Gómez señala al respeto que, en esta consideración, Spivak sigue a Derrida y su técnica “deconstructiva”, pues todo conocer supone someter, objetivar y reducir a las categorías del sujeto epistemológico, quien sin darse cuenta de este proceso “se auto proyecta en el ejercicio de describir el objeto de su reflexión”. (Castro Gómez, 1997, p. 180).

Por consiguiente, para Spivak parece imposible salir de la lógica del discurso imperial, pues según indica Castro Gómez (1997) “no existe un sujeto colonizado, que, interrumpiendo desde la exterioridad de las estructuras imperiales, pueda articular su voz a través de los discursos de la ciencia occidental. Quien pretende representar la conciencia popular en un discurso articulado según la epistemología del saber occidental, en realidad está trabajando con los mismos mecanismos utilizados desde siempre por el discurso colonial”. (p. 81.).

La propuesta del pensamiento poscolonial invitaba a asumir nuestra condición de “culturas híbridas”, cuestión asumida y trabajada de modo emblemática en Latinoamérica por autores como Nestor García Canclini y su obra más conocida, *Culturas Híbridas* (1989).

Pero un sentimiento de insatisfacción intelectual, avizoraba aún en los intelectuales críticos de la región. La teoría de la dependencia no había muerto ni fracasado, Freire se reposicionaba con cuatro propuestas más de pedagogía crítica luego de la del *oprimido* (1970), a saber: la *pedagogía de la esperanza* (1992), de la *autonomía* (1996), de la *indignación* (2000) y de la *tolerancia* (2006).

La filosofía de la liberación planteaba nuevos problemas con la labor infatigable de uno de sus principales exponentes como es el caso de Enrique Dussel y sus emblemáticas obras tales como *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998) *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica* (2007), *Política de la liberación II. Arquitectónica* (2009) en las que plantea una pretensión global de sus postulados liberacionistas en clave ética y política.

Por su parte, autores como Horacio Cerutti planteaba la pluralidad de enfoques y tendencias liberacionistas en su obra *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?* (1997), mientras que el colombiano Santiago Castro Gómez ayudó a consolidar el paradigma liberacionista con su bien articulada *Crítica de la razón latinoamericana* (1996).

Por otra parte, también desde los noventa, autores como el filósofo cubano Raúl Fornet Betancourt, planteaba una filosofía intercultural (2001), propiciando un dialogo mundial de las filosofías. Expresiones de ese “diálogo” fue el sostenido en los 90 entre la ética de la liberación de Dussel y la ética del discurso de Karl Otto-Apel. (2005).

Pero el tema del eurocentrismo en las Ciencias Sociales y en filosofía, fundamentalmente, era una cuestión difícil de romper. A mitad de los años 90, la preocupación no era, como en los 70, la originalidad ni autenticidad del filosofar nuestro-americano; sino la posibilidad efectiva de dar respuestas a una realidad que inquietaba y no dejaba de asombrar.

Como a los antiguos griegos asombraban las estrellas y los astros del cosmos, a los latinoamericanos asombraban y siguen asombrando las desigualdades extremas, el hambre y la pobreza en regiones que producen comida en un número exageradamente mayor a la de su población, pero en la que su gente muere de hambre.

Había que pensar aún la lógica de la instauración de la modernidad, ya que el proceso de autoafirmación del mundo occidental europeo empezó su expansión definitiva en el siglo XVI, un proceso que dará a conocerse como la instauración de la *modernidad*.

Este proyecto, en términos de Walter Mignolo -epistemólogo argentino- en su obra *Historias locales/diseños globales* (2003) mantiene una cara oculta: la *colonialidad*.

La tesis central que defiende Mignolo es que la *colonialidad no* es un estado de cosas que se opone a la modernidad y le precede, sino que forma parte integral de los mismos procesos de modernización.

Según el autor, la experiencia de la expansión y colonización europea es fundamental para entender la emergencia de las principales instituciones modernas entre los siglos XVI y XIX, a saber: el capitalismo, la ciencia, el arte y el Estado. (Mignola, 2003, p. 53-98).

Así, según Mignolo, todos los procesos de modernización en las periferias han sido mediados por la “lógica cultural” de las herencias coloniales. En América Latina, la modernidad se vio dada siempre a través de la *colonialidad*, situación que continua hasta hoy.

Es por eso que el autor y su grupo de investigación, suelen hacer una distinción categorial entre *colonialismo* y *colonialidad*. En su obra *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, 2007, Mignolo escribe:

Colonialismo hace referencia a la ocupación militar y la anexión jurídica de un territorio y sus habitantes por parte de una fuerza imperial extranjera. «*Colonialidad*», en cambio, hace referencia a la «lógica cultural» del

colonialismo, es decir al tipo de herencias coloniales que persisten y se multiplican incluso una vez que el colonialismo ha finalizado. Se dice entonces que en América Latina el colonialismo finalizó en el siglo XIX (en África y Asia lo hizo apenas en el siglo XX) pero no la *colonialidad*, que persiste hasta el día de hoy (Mignolo, 2003, p. 33).

Clarificación epistémica del lugar del discurso

En un continente con innumerables crisis y problemas sociales, en donde la distribución de la riqueza es escandalosa, en países como los nuestros, donde soportamos cifras inhumanas como un 25,5 % de sub-nutridos y cerca de un millón de compatriotas viviendo en la extrema pobreza (PENUD, 2020) ¿acaso no podría ser una solución para el mundo una filosofía que piense los temas sociales y políticos y trate de dar respuestas universales para su erradicación?

Pensar los temas sociales implica, a su vez, pensar la estructura política en pos de generar criterios para la administración de los asuntos públicos por parte de los “profesionales” de la política.

Por otro lado, pensar la estructura política conlleva al mismo tiempo la consideración de las estructuras económicas y la distribución de las rentas, en la búsqueda de una conciencia crítica de que el sistema económico es la base para la construcción de una sociedad inclusiva y justa.

La filosofía en este contexto, no puede más que ser una filosofía práctica, pues ella es hija de su tiempo. Es decir, mientras no tengamos otra realidad, no se puede pretender una filosofía que piense el “pensamiento” desde una lógica científicista y desde programas de investigación y paradigmas establecidos y definidos en los centros académicos imperiales, como único medio posible para alcanzar la verdad.

Una verdad que se expresa en lengua extranjera y que desprecia y cataloga de bárbara nuestras lenguas maternas. Antes bien, necesitamos pensar nuestra la realidad concreta y cotidiana. Su problematización y la búsqueda de alternativas de mejor vida para todos, es una de las tareas filosóficas más importantes en esta parte del mundo.

En esa preocupación es que nació, a partir de encuentros, congresos y jornadas el grupo *modernidad/colonialidad*. Anibal Quijano, sociólogo peruano, lanza la idea de la *colonialidad del poder* (2014), y esta cuestión fue completada luego con nociones de la *colonialidad del saber y del ser*.

Si la filosofía ha tenido varios giros desde la Grecia clásica, desde el giro antropológico socrático, pasando por los paradigmáticos giros hermenéuticos o giros lingüísticos; el giro descolonizador puede significar una etapa más que importante para la humanización de la sociedad. Para descolonizar

definitivamente la filosofía más allá de todo eurocentrismo, habrá que empezar por redefinirla. ¿Es la filosofía un saber universal unívoco?

Descolonizar la filosofía implica el reconocimiento de una tradición de pensamiento en América Latina, aún antes de la conquista. Implica el posicionamiento de “ponernos a nosotros mismos como valiosos” como afirmaba Arturo Andrés Roig (1981).

A su vez, significa asumir que la “universalidad” también supone una “situacionalidad” epistemológica y hermenéutica. El “diálogo intercultural”, solo será posible desde lo que Raúl Fornet-Betancourt entiende por “des-filosofar la filosofía” (2001), es decir; quitarla de su torre de marfil y de la univocidad académica.

Se dice filosofía de muchas maneras, y una de las primeras tareas filosóficas es reconocer y desenmascarar las diversas asimetrías materiales que dificultan el diálogo. Si el filósofo se niega a pensar estos temas y prefiere la “cientificidad” académica del pensar en abstracto y desde la univocidad de una razón monológica, esa filosofía debe ser negada por encubridora, excluyente y cómplice de una realidad que nos sobrepasa a diario y a la que no podemos cerrar los ojos. La primera responsabilidad filosófica es con la realidad, esa cruda y cruel que cotidianamente nos interpela.

Descolonizar el filosofar, implica, en suma, posicionarse desde las periferias urbanas y rurales, desde el eslabón más débil del sistema de mercado como lugar hermenéutico, existencial y epistemológico privilegiado. Implica asumir con radicalidad el planteamiento de soluciones que garanticen la permanencia en la vida de millones de excluidos que hoy se ven imposibilitados de desarrollar dignamente sus vidas. Allí se fundamenta la radicalidad de un discurso, en las opciones concretas que justifica o encubre.

Consideraciones finales

El imperativo ético que asume el paradigma filosófico de la liberación es la de partir desde la propia tradición de pensamiento e intentar pensar la realidad con cualquier herramienta teórica que nos sea posible.

En relación al pensamiento latinoamericano se ha dicho que “la tragedia de nuestras luchas es que no coinciden con nuestras ideologías. La rabia, el coraje, son de aquí, y las ideas son de allá. ¡Nosotros sólo ponemos la desesperación!” (Scorza,1979).

De lo que se trata no es de contraponer “lo propio” a lo “foráneo” desde un posicionamiento maniqueo, sino de analizar críticamente las categorías filosóficas que mejor respondan a nuestra realidad. Por ello, una primera labor debe consistir en rescatar críticamente, lo mucho o lo poco que se ha pensado

en nuestro contexto, teniendo como punto de partida el pensamiento indígena. (Andino, 2019).

Un segundo momento implicará el posicionamiento crítico ante lo hallado, por resultar este valioso, medianamente útil o completamente inservible incluso. En suma, la labor de historización de las ideas filosóficas en la región, desde un paradigma liberacionista implica una doble misión, primero de investigación y promoción de la labor filosófica de nuestros pocos pensadores y, por otra parte, la necesidad de empezar a entrar en diálogo con la producción filosófica desarrollada en otros centros de investigación en Latinoamérica.

Este necesario paso supone plantear alternativas propias de pensamiento actual que puedan contribuir a la transformación social y, al mismo tiempo, a la promoción y la definitiva reivindicación de la validez, cientificidad y utilidad de los saberes humanísticos y filosóficos.

Referencias

- Alberdi, J. B. (1948). Introducción a la confección del curso de Filosofía Contemporánea.
- Ardiles, et. al. (1973). Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Buenos Aires: Bonum.
- Andino, C. (2019). Logos Guaraní. Apuntes de pensamiento ético-político paraguayo. Asunción: CEADUC.
- Amin, S. (1989). Eurocentrismo. Crítica de una ideología. México: Siglo XXI.
- Cardozo, F. y Faletto (1968). Dependencia y desarrollo en América Latina. México: Siglo XXI.
- Castro Gómez, S. (1996). Crítica de la razón latinoamericana. Bogotá: Ed. Javeriana.
- Castro Gómez, S. (1997). «Narrativas contramodernas y teorías poscoloniales. La propuesta hermenéutica de Walter Dignolo», Praxis (Costa Rica), n.º 50, 379-402; 380.
- Cerutti, H. (1997). Filosofías para la liberación. ¿Liberación del Filosofar?
- Cerutti, H. (2000). Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi. México: UNAM-ccydel/Porrúa.
- Cerutti, H. (2015). Posibilitar otra vida trans-capitalista. México: Universidad del Cauca/UNAM.
- Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007). Política de la liberación I. Historia mundial y crítica. Madrid: Trotta, 2007.
- Dussel, E. (2009). Política de la liberación II. Arquitectónica. Madrid: Trotta, 2009.
- Freire, P. (1970). Pedagogía del oprimido. México: FCE.
- Dussel y Apel. (2005). Ética del discurso. Ética de la liberación. Madrid: Trotta.
- Fanon, F. (2007). Los condenados de la tierra. México: FCE.
- Foucault, M. (1970). Arqueología del saber. México: Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992). El fin de la historia y del último hombre. Barcelona: Ed. Planeta.
- García Canclini, N. (1989). Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo.
- Gutiérrez, G. (1969). Teología de la Liberación. Salamanca: Sígueme.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). Transformación intercultural de la filosofía. Desclée de Brouwer, Bilbao.

- Lander, E. (ed.). (2000). La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/35745712/Lander-Edgardo-Comp-La-Colonial-Id-Ad-DelSaber-Eurocentrismo-y-Ciencia-Sociales-Perspectivas-La-Ti-No-American-As>
- Lyotar, J. (1979). La condición postmoderna. Madrid: Cátedra.
- Magallón, M. (2006). José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana. México: CIALC.
- Mignolo, W. (2003). Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Ediciones Akal.
- Mignolo, W. (2007). La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa.
- Quijano, A. (2014). Cuestiones y Horizontes: Colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO.
- Roig, A. (1981). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México: FCE.
- Romero, F. (1952). Sobre la Filosofía en América. Buenos Aires: Raigal.
- Salazar Bondy, A. (1968) ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo XXI.
- Said, E. (1978). Orientalismo. Madrid: debate.
- Scorza, M. (1979) La tumba del relámpago. México: Siglo XXI.
- Zea, L. (1957). América en la historia. México: FCE.
- Zea, L. (1969). La filosofía latinoamericana como filosofía sin más. México: Siglo XXI.
- Zea, L. (1979). Filosofía de la historia latinoamericana. México: FCE.

