

# EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA: UNA CRÍTICA DE LA TESIS DE LA “COLONIALIDAD DEL SABER”

*EPISTEMOLOGY AND POLITICS: A CRITIQUE OF THE “COLONIALITY OF KNOWLEDGE”  
THESIS.*

PAUL ANTHONY CHAMBERS\*

Universidad Autónoma Latinoamericana, Colombia. paulchamberscolombia@gmail.com  
paul.chambersbu@unaula.edu.co

RECIBIDO EL 31 DE ENERO DE 2019, APROBADO EL 15 DE ABRIL DE 2019

## RESUMEN ABSTRACT

La tesis de la “colonialidad del saber” es filosóficamente débil e históricamente cuestionable. A través de un análisis de una variedad de textos de autores del “giro decolonial” demuestro que hacen afirmaciones no fundadas respecto a la conexión entre la epistemología cartesiana y las condiciones y relaciones socio-políticas de dominación en América Latina (dominación colonial, explotación capitalista, racismo, sexismo). Sostengo que su conceptualización de las ciencias naturales y sociales, además de su caracterización de la epistemología cartesiana, son superficiales e históricamente discutibles. Concluyo que la relación entre la epistemología y la política que la colonialidad del saber presupone no es plausible y se debe reformular.

The thesis of the “coloniality of knowledge” is philosophically weak and historically questionable. Through an analysis of a range of texts of authors of the “decolonial turn” I show that they make unfounded assertions about the connection between Cartesian epistemology and the socio-political conditions and relations of domination in Latin America (colonial domination, capitalist exploitation, racism, sexism). I argue that their conceptualization of the natural and social sciences and their characterization of Cartesian epistemology are superficial and historically dubitable. I conclude that the relation between epistemology and politics that the coloniality of knowledge presupposes is implausible and should be reformulated.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Colonialidad del saber, Descartes, epistemología, giro decolonial, política.

Coloniality of knowledge, decolonial turn, Descartes, epistemology, politics.

---

\* PhD en Filosofía, Universidad de Bradford, Inglaterra.  [orcid.org/0000-0003-4361-489X](https://orcid.org/0000-0003-4361-489X) [Google Scholar](#)

## Introducción

Para muchos pensadores la epistemología tiene implicaciones políticas. John Locke pensaba que la doctrina de ideas innatas amenazaba la libertad política (Locke 106) y John Dewey opinó que la epistemología de Aristóteles era anti-democrática (White 1989; ver Dewey 283ff.). Bertrand Russell afirmó que “The only philosophy that affords a theoretical justification of democracy, and that accords with democracy in its temper of mind, is empiricism” (440), mientras para J.W.N Watkins “classical empiricism and parliamentary democracy are incompatible” (97). Aunque este desacuerdo entre Russell y Watkins sugiere que la relación entre la política y la epistemología depende, en últimas, de la perspectiva que se tenga, y que no hay una relación causal entre la una y la otra, la tesis de la colonialidad del saber sostiene lo contrario. Para los pensadores decoloniales la epistemología moderna, que para ellos equivale a la epistemología cartesiana, carga gran parte de la responsabilidad por las condiciones y relaciones socio-políticas de dominación en América Latina.

El “giro” o “proyecto decolonial” (Mignolo, “El Pensamiento Decolonial” 26) es una crítica influyente de los supuestos epistemológicos de la modernidad y de las limitaciones conceptuales de los estudios postcoloniales, que también implica una pluralidad de acciones políticas progresistas y lo que podríamos llamar ‘prácticas epistémicas’ capaces de desafiar y superar las injusticias sociales, económicas, culturales y “cognitivas” (Santos, “Más allá del pensamiento abismal” 40) asociadas con el capitalismo, el socialismo y otras prácticas e ideologías ligadas a los universalismos modernos y “eurocéntricos” (Dussel, *The Underside*). Mientras en términos generales me identifico con estos objetivos políticos, creo que las aseveraciones respecto a la epistemología moderna que hacen los autores decoloniales son exageradas y dependen de una lectura superficial, distorsionada y descontextualizada de la epistemología cartesiana, la ciencia moderna y su relación con la dominación colonial y las ciencias sociales. Considero que la tesis que las relaciones de dominación llamadas “colonialidad” son un resultado de, porque son inherentes en, las categorías epistemológicas de la modernidad occidental, es poco plausible. Creo que, al criticar justamente la imposición del neoliberalismo, que viene disfrazado en discursos legitimadores que hacen referencia a la ciencia, la experticia, la objetividad, etc., los pensadores decoloniales cometen un error al imputar esta legitimación ideológica al “paradigma europeo de

conocimiento racional” (Quijano 14) y a las categorías epistemológicas de “universalidad”, “objetividad” y “neutralidad” que se encuentran en el “conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales” (Lander 10).

Los argumentos sobre la epistemología “occidental” y “eurocéntrica” en la literatura decolonial<sup>1</sup> son débiles o confusos y, dado el prestigio y visibilidad del pensamiento decolonial, podrían llevar a desvirtuar modos de pensar y relacionarse con el mundo desde los movimientos sociales, la academia (especialmente las ciencias sociales) y el campo educativo, que considero importantes para la lucha contra la dominación, venga de donde venga, y para la liberación humana y ecológica tan necesaria.<sup>2</sup> El tema tiene consecuencias políticas en tanto que los supuestos epistemológicos decoloniales están ganando terreno en el campo educativo<sup>3</sup> y los autores decoloniales están influyendo en los debates en otros países sobre la educación y la interculturalidad (Kerr; Mota; Fregoso *et al.*; Cortina *et al.*). También la tesis de la colonialidad del saber ha sido utilizada para evaluar artículos de ciencia política en términos de su supuesto carácter “colonizado” o “emancipado” (Angel, Caicedo y Rico; también ver Soto) y hasta en el campo de la construcción de la paz (Fontan).<sup>4</sup>

El artículo procede de la siguiente manera: comienza presentando someramente la relación entre la epistemología moderna y la colonialidad del saber, antes de analizar las afirmaciones de diferentes autores del proyecto decolonial (Boaventura de Sousa Santos, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel) respecto a la epistemología de la ciencia, su invisibilización de conocimientos “otros”, la superioridad del conocimiento científico, su universalidad y las implicaciones para las ciencias sociales. En la segunda parte se analizan las tesis de Enrique Dussel sobre Descartes y las implicaciones

<sup>1</sup> Este artículo presenta resultados preliminares de un análisis de algunas obras decoloniales como parte de la primera fase del proyecto de investigación *Epistemología y dominación: un análisis del concepto de la colonialidad del saber en el marco del proyecto decolonial*, adscrito al grupo de investigación Educación y Derechos Humanos de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Le agradezco al estudiante de la Maestría en Educación y Derechos Humanos, Juan Camilo Estrada, por su ayuda con la investigación sobre Descartes y la política.

<sup>2</sup> Cf. lo que dice Enrique Dussel al respecto en “La filosofía europea no es universal”, *El Espectador*, abril 15 de 2015, recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/actualidad/filosofia-europea-no-universal-articulo-552386>

<sup>3</sup> Por ejemplo, CLACSO tiene una especialización en “Epistemologías del Sur”.

<sup>4</sup> En Colombia este enfoque es cada vez más influyente. Ver Castillo Guzmán y Caicedo Ortiz; Albán y Rosero; Carvalho y Flórez.

políticas de su dualismo, antes de terminar con unas conclusiones sobre la necesidad de reformular la tesis de la colonialidad del saber y repensar la relación entre la política y la epistemología.

### **La epistemología y la colonialidad del saber**

La epistemología, entendida como la rama de la filosofía en la tradición occidental que “distingue la investigación auténtica de la pseudo-investigación” (Haack, “Epistemology” 3) y que busca clarificar qué es y cuáles son las condiciones necesarias para el conocimiento (que se difiere de la mera opinión o conjetura), es importante tanto para los científicos como para los actores sociales. Los problemas sociales exigen análisis, lo cual siempre involucra actitudes epistémicas, técnicas y métodos para su investigación. Sin embargo, el proyecto decolonial bajo el rubro de la “colonialidad del saber” ha cuestionado, si no deslegitimado, la epistemología como se ha teorizado y practicado en la tradición occidental –el proyecto de la modernidad– por intentar “someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento” (Castro-Gómez 140); por su “universalismo idolátrico” que asume la arrogancia de “producir un conocimiento que sea equivalente a Dios” (Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico” 38); por sus “self-serving interests” (Mignolo, “Epistemic Disobedience” 4) y “complicity between universalism, racism, and sexism” (Mignolo, “The Geopolitics of Knowledge” 78); y por “conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso” (Santos, “Más allá del pensamiento abismal” 33).

Me parece que estas imputaciones son generalizaciones sumamente exageradas y poco justas. No hay espacio para responder a cada una, así que me enfocaré en lo que dice Santos, quien de los citados es discutiblemente el pensador más influyente en Sur América si no América Latina.<sup>5</sup>

### **Boaventura de Sousa Santos sobre la ciencia**

Respecto a la última cita de Santos sobre el supuesto monopolio que ejerce la ciencia sobre lo verdadero y lo falso, hay que preguntar: ¿“la ciencia” niega que yo sé cómo llegar a mi casa? ¿Denigra mi conocimiento de la verdad respecto a mi familia, mi cuenta bancaria, la identidad de

<sup>5</sup> Santos no es miembro del influyente grupo de investigación Modernidad/Colonialidad, pero comparte las tesis centrales de la perspectiva decolonial desarrolladas por este grupo.

mis hijos, etc.? ¿Niega que los oprimidos tengan conocimiento o que haya alternativas al modelo neoliberal? ¿Critica prácticas culturales porque no son “científicas”? Seguramente la respuesta a cada una de estas preguntas es negativa.

Sin embargo, desde la perspectiva de Santos la ciencia moderna invisibiliza los “conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas... Desaparecen como conocimientos relevantes o commensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad” (Santos, “Más allá del pensamiento abismal” 33). Pero hay varias cosas que no están claras aquí. Primero, Santos no explica por qué ni cómo “la ciencia” hace esto, más allá de afirmar sin argumento que estas otras formas de conocimiento “no pueden ser adaptadas” al conocimiento científico que proviene de Occidente<sup>6</sup>, lo cual no clarifica nada y, además, ignora por completo la continuidad entre la ciencia y los procesos cognitivos que todos los seres humanos empleamos cotidianamente, resaltada por pensadores como Bronislaw Malinowski, Charles Sanders Peirce, John Dewey y Susan Haack, entre otros.<sup>7</sup>

Segundo, tampoco explica en qué sentido –fuera de inventar nociones opacas como la del “pensamiento abismal”– estos “otros conocimientos” son irrelevantes para la ciencia. Pueden no ser relevantes para la expansión del capitalismo neoliberal, pero la ciencia no es equivalente al neoliberalismo. Sin duda, la ciencia está imbricada con el capitalismo neoliberal, pero la ciencia también puede servir (y sirve) otros intereses y otros modelos económicos. Así que me parece que la decisión respecto a la relevancia de los conocimientos populares, campesinos, etc., dependerá de las actitudes de los científicos o de los intereses institucionales. Creo que hay suficiente evidencia para demostrar que los científicos sí están interesados por múltiples razones en los conocimientos de indígenas y de otros, algunos por razones más dignas que otras (algunos quizás trabajan para Monsanto, mientras otros quieren prevenir la deforestación o confirmar ciertas teorías científicas y buscar conocimiento sobre el mundo). En mi opinión es absurdo afirmar que “la ciencia” o los científicos formados en la tradición occidental niegan que los pueblos indígenas u otros tengan conocimiento acerca de, por ejemplo, ciertas propiedades de plantas o técnicas agrícolas y que tal conocimiento no es “relevante”.

<sup>6</sup> Santos también dice que no pueden ser adaptadas a la filosofía y la teología occidentales.

<sup>7</sup> Por ejemplo, Malinowski (1) aseveró que “There are no peoples however primitive without religion and magic. Nor are there, it must be added at once, any savage races lacking either in the scientific attitude or in science, though this lack has been frequently attributed to them.”

Tercero, cuando Santos habla de conocimientos “conmensurables” ¿quiere decir que los científicos asumen de antemano que lo que dice una comunidad indígena, por ejemplo, respecto a algunas propiedades de plantas, no se puede entender en los términos del lenguaje y las teorías del paradigma científico? Si esto es lo que quiere decir, creo que debería proveer al menos un argumento y, si la hay, evidencia. Contrario a lo que afirma Santos, creo que los científicos buscarían entender tales propiedades y explicar sus efectos en términos de su propio paradigma (por supuesto, no faltaría la multinacional que quiere explotar tal conocimiento por razones comerciales).

Seguramente hay varias “inconmensurabilidades” entre formas de explicación aceptadas como “científicas”<sup>8</sup> y formas más “laicas” de explicación que no se basan en experimentos sistematizados o en teorías que se han sometido al escrutinio empírico riguroso –un ejemplo sería las creencias sobre la astrología–. Probablemente la gran mayoría de los científicos formados en la tradición occidental no aceptan las explicaciones de diversos comportamientos humanos en términos del movimiento de los astros –en este sentido, para el paradigma científico tal “conocimiento” es dudoso y no relevante porque no hay evidencia, más allá de anécdotas, de una relación causal entre el movimiento de los astros y los comportamientos y acontecimientos humanos–. No obstante, esto no quiere decir que los científicos *denigren* otras culturas que sostienen lo contrario. Pero tampoco tienen que aceptar la validez de sus explicaciones solo porque sería políticamente correcto hacerlo.

Sin los procedimientos sistematizados por la ciencia que ponen a prueba diversas afirmaciones de conocimiento, cualquier afirmación, por irracional que sea, gozaría del mismo estatus. Sin la distinción entre conocimiento válido y no válido, o entre conocimiento confiable y no confiable, tendríamos que aceptar como válidas las afirmaciones de que, por ejemplo, el Holocausto no ocurrió. Pero hay buenas razones científicamente sustentadas por las que la mayoría de los historiadores no aceptan las afirmaciones de que el Holocausto nunca ocurrió. La

---

<sup>8</sup> A la luz de las confusiones generadas por el caso *Daubert* (que fueron clarificadas y remediadas por el caso *Kumho Tire*) sería mejor decir formas “confiables” (“reliable” en inglés) en tanto que han logrado resistir al escrutinio y demostrar su veracidad, sea a través del “método científico” o no. En el caso *Daubert v. Merrell Dow Pharm Inc.* (1993) la Corte Suprema de Estados Unidos negó la admisibilidad de evidencia que no había sido generada por el uso del “método científico”. Sin embargo, en el caso *Kumho Tire Co. v. Carmichael* (1999) la misma Corte cambió esta decisión y estableció que el criterio fundamental es que la evidencia presentada sea confiable, a pesar de su uso o no del método científico (ver Haack, *Evidence Matters* 104-121).

virtud de la ciencia (o, más bien, de la epistemología científica) es que obliga a los científicos a estar abiertos a cambiar su opinión respecto a las afirmaciones en relación con el Holocausto, los astros o cualquier otra verdad científica o creencia popular si hay *evidencia* suficiente. Pero mientras no la hay, con toda razón ese tipo de “conocimientos” no merecen el estatus de conocimiento científico o públicamente válido. Debido a su postura agnóstica, creo que la ciencia no nos permite decir con certeza que los individuos que hacen tales afirmaciones no tengan “conocimiento”, pero sí me parece que el paradigma científico, que en últimas es un foro público para verificar una multiplicidad de afirmaciones y teorías, nos da el derecho a cuestionar su validez científica y su estatus como conocimiento público. La debilidad de la postura epistemológica decolonial es que no ofrece criterios para determinar qué es lo que hace que un conocimiento sea válido. Sin criterios para determinar esto, pareciera que nos deslizamos hacia un tipo de relativismo epistémico que puede tener consecuencias inquietantes para el análisis y remedio de los problemas sociales. También, como el filósofo Carlos García Duque argumenta, “el relativismo epistemológico implica el relativismo moral” (175), lo cual puede llevar inadvertidamente a legitimar prácticas sociales y culturales aberrantes.

Cuarto, y a la luz de lo dicho, ciertamente la ciencia no asume que los conocimientos populares, indígenas, entre otros, sean más allá de la verdad y de la falsedad. Al contrario, yo diría que cuando se trata de creencias o prácticas que ciertos grupos quieren promover más allá de un dado contexto cultural restringido, el paradigma científico que predomina en las sociedades modernas pide que demuestren la veracidad de sus afirmaciones.

En fin, a mi modo de ver, la ciencia no invisibiliza ni niega la multitud de conocimientos que todos tenemos. Más bien, cuando se trata de afirmaciones con ambición de convertirse en reglas, principios, tecnologías, etc., con aplicación y consecuencias más allá de un ámbito reducido (es decir, cuando se extienden al ámbito de lo público), creo que la mayoría de los seres humanos, al menos implícitamente, preferirían que se comprobaran con base en pruebas sistemáticas que provean un mayor grado de certeza (no una certeza absoluta), lo cual constituye el método científico (que en realidad es un conjunto de métodos y corazonadas creativas). Por ejemplo, si un cura campesino le dice a su comunidad que la mejor manera de evitar una enfermedad es tomando agua bendita, no vacunando a sus hijos, creo que sería

legítimo pedirle una *justificación* de su supuesto conocimiento. No se le invisibiliza, ni se le niega, solo se le pide que nos ofrezca buenas razones, basadas en evidencia, para que esta práctica sea aceptada por otros. Ahora bien, si una comunidad autónoma de adultos que sigue las enseñanzas de tal cura opta por tomar su consejo, discutiblemente la comunidad política nacional, mediante el Estado, no debe interferir e imponer su epistemología. Sin embargo, supongamos que el mismo cura quiere vender tal agua bendita como medicina “alternativa” en el mercado nacional; en tal caso creo que es legítimo que entren en juego las restricciones epistemológicas de la ciencia moderna respecto a lo que puede valer como conocimiento públicamente válido. Pero las restricciones se les aplican de manera igual a otras afirmaciones provenientes de fuentes no campesinas o populares –su procedencia es irrelevante–. En este sentido, diría que el “monopolio” del procedimiento científico se justifica en la medida en que se basa en una epistemología pública que desafía otros monopolios epistémicos basados en supuestos no verificables; es decir, cuando se trata de un conflicto de afirmaciones epistémicas en la comunidad política, la epistemología científica debe tomar procedencia.

No obstante, según Santos: “El carácter exclusivista de este monopolio se encuentra en el centro de las disputas epistemológicas modernas entre formas de verdad científicas y no científicas” (Santos, “Más allá del pensamiento abismal” 33). Sin embargo, como ha demostrado Susan Haack (*Evidence Matters*), desde hace mucho tiempo se dejó atrás esta manera errada de concebir los problemas epistemológicos en torno a las afirmaciones de los científicos y no científicos. Resumiendo las implicaciones del caso *Daubert* (ver nota a pie no.8), dice Haack:

In short, not all, and not only, scientists are reliable inquirers; and not all, and not only, scientific evidence is reliable. Nor is there a “scientific method” in the sense the Court assumed: no uniquely rational mode of inference or procedure of inquiry used by all scientists and only by scientists. Rather, scientific inquiry must respect the desiderata, constraints, and inferences of all serious empirical inquiry; but has developed, in addition, a vast array of constantly evolving, and often local, ways and means of stretching the imagination, amplifying reasoning power, extending evidential reach, and stiffening respect for evidence. (Haack, *Evidence Matters* 111)



Esto deja sin piso la caricatura de la ciencia y su supuesta discontinuidad radical con otros conocimientos que nos presenta Santos. Pero las afirmaciones sueltas de Santos sobre la ciencia no paran allí. También dice que “la validez universal de una verdad científica es obviamente siempre muy relativa, dado que puede ser comprobada solamente en lo referente a ciertas clases de objetos bajo determinadas circunstancias y establecida por ciertos métodos” (Santos, “Más allá del pensamiento abismal” 33). ¿Pero exactamente qué significa esto? Una implicación es que la verdad universal de la ley de la gravedad no es válida, por ejemplo, en los rincones remotos del Amazonas porque allí no existen las instituciones y prácticas científicas necesarias para su comprobación, lo cual es absurdo. En fin, lo que todo esto demuestra, a mi modo de ver, es que Santos tiene una visión caricaturizada de la ciencia y su relación con los “otros conocimientos”.

### **Universalidad, superioridad epistémica, gubernamentalidad y las ciencias sociales**

La posición fundamental de la “colonialidad del saber” es que el “metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula ... la organización colonial/imperial del mundo” (Lander 21-22). Según Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: “La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados” (20). Desde esta perspectiva, las formas del conocimiento desarrolladas en Europa para analizar y comprender su propio contexto “se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento” (Lander 21-22) que, a la vez, según Ramón Grosfoguel (“Racismo/sexismo epistémico” 35), son “estructuras de conocimiento fundacionales de la universidad occidentalizada [...] epistémicamente racistas y sexistas al mismo tiempo”.

De nuevo estamos frente a una serie de afirmaciones que hacen generalizaciones exageradas sin evidencia textual para sustentarlas. Por ejemplo, es demasiado exagerado decir que todos los pensadores europeos o los académicos que leían sus teorías en otras latitudes pensaban que sus formas de conocimiento eran superiores y las únicas válidas. Como veremos, tal actitud de superioridad no se encuentra en Descartes y yo al menos no logro encontrar una actitud prepotente de superioridad en el *General View of Positivism* de Auguste Comte, el

muy criticado sociólogo y fundador del positivismo que sí creía en la universalidad de la naturaleza humana, las leyes universales, el "progreso", etc.<sup>9</sup> Comte era crítico "de los sistemas supersticiosos y escolásticos que hasta entonces habían oscurecido el verdadero carácter de toda ciencia" (Comte, *The Positive Philosophy* 32; traducción del autor) e indudablemente creía que la razón y el método científico eran superiores a la teología y la metafísica para proporcionar explicaciones del mundo físico. Sin embargo, dado que el trabajo de Copérnico, Galileo y otros científicos permitió a la humanidad ver la falsedad del sistema geocéntrico (planteado por la teología) y la verdad del sistema heliocéntrico (como lo revela lo que Comte denomina "filosofía positiva"), no considero polémico plantear la superioridad, en este sentido, del positivismo. Sin embargo, esto no significa que el positivismo comteano implique que estas otras formas de "conocimiento", como formas más amplias de entender y relacionarse con el mundo, sean inferiores en un sentido más general.

También es exagerado decir que "La sociedad liberal, como norma universal, señala el único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos" (Lander 21). Lo que esto ignora es la disidencia *interna* a las sociedades liberales. Comparto lo que dice Lander sobre la arrogancia de los que creían en la superioridad del modelo político liberal y, luego, el modelo industrial occidental, pero hay que reconocer que había pensadores que no compartían tal creencia: los Diggers de Gerrard Winstanley y William Blake, por ejemplo. Ahora bien, es cierto que la teoría de propiedad de John Locke sirvió para justificar la expansión colonialista de Inglaterra y el acaparamiento de las tierras de los indígenas de Norte América (Arneil), pero decir que Locke es representativo de toda la tradición liberal y de toda la modernidad no es plausible. Hay que contextualizar a Locke y los otros pensadores de la Ilustración y reconocer que siempre puede haber contradicciones, puntos ciegos, prescripciones nefastas, etc., en cualquier pensador, y que esto no invalida todo lo que dice ni mucho menos toda una tradición. En el caso del discurso de derechos naturales y de los derechos del hombre,

---

<sup>9</sup> Sin embargo, Comte ciertamente creía en la superioridad de la "civilización occidental", a la que también imbuía con una perspectiva racista. Por ejemplo, en su magnum opus Comte escribe: "Cuando hayamos aprendido qué buscar de la élite de la humanidad, sabremos cómo debe intervenir la parte superior en beneficio de la inferior" (*The Positive Philosophy*, p. 6). Además, pregunta Comte:

No obstante, un juicio de valor tan repugnante no necesariamente invalida los supuestos epistemológicos de Comte. Por supuesto, estos puntos de vista ideológicos podrían conducir a sesgos conceptuales y analíticos, pero esto no puede ser asumido a priori.

por ejemplo, es posible utilizarlo tanto para justificar el colonialismo como para resistirlo.

No obstante, según Santiago Castro-Gómez, en cuanto a la relación entre las ciencias sociales y la dominación estatal y capitalista: “De lo que se trataba era de ligar a todos los ciudadanos al proceso de producción mediante el sometimiento de su tiempo y de su cuerpo a una serie de normas que venían definidas y legitimadas por el conocimiento” (142). Pero esto es lógicamente equivalente a decir, por ejemplo, que los programas de propaganda utilizados por los gobiernos o los dogmas religiosos han sido legitimados *por la escritura o por el arte*, lo cual es una generalización tan abstracta que no tiene sentido. No obstante, para Castro-Gómez el conocimiento científico-social ha sido cómplice de las arbitrarias imposiciones y métodos de control gubernamental en tanto que “Las ciencias sociales enseñan cuáles son las ‘leyes’ que gobiernan la economía, la sociedad, la política y la historia. El Estado, por su parte, define sus políticas gubernamentales a partir de esta normatividad científicamente legitimada” (Castro-Gómez 142). Sin embargo, según la perspectiva teórica, metodológica e ideológica empleada en diversas investigaciones científico-sociales, se resaltan diferentes ‘leyes’ y principios (Mészáros; Harvey; Taylor). Es decir, las ciencias sociales no son un conjunto homogéneo y diferentes enfoques y autores pueden llevar a diversas y hasta incompatibles explicaciones de un mismo fenómeno. Así que decir que las ciencias sociales en general han servido para legitimar los procesos de gubernamentalidad es simplificar el asunto y pasar por encima la diversidad ideológica de sus diferentes enfoques, métodos y supuestos, algunos de los cuales pueden minar las pretensiones de control de los gobiernos. Por ejemplo, las diferencias entre las teorías de Marx y Weber eran muy grandes. Como dice George Ritzer (37): “Los teóricos de la sociología posteriores, especialmente los norteamericanos, consideraron que la teoría marxiana atacaba su propia sociedad. En su mayoría conservadores, se esforzaron por encontrar alternativas teóricas al marxismo. Max Weber constituía una opción atractiva.” Sobra decir, entonces, que los funcionarios estatales que buscaban legitimar sus políticas no apelaban a la ciencia social de Marx. A mi modo de ver, esto pone en cuestión la generalización que hace Castro-Gómez respecto a la relación unidireccional que plantea entre las ciencias sociales y la gubernamentalidad. Es más, no es claro lo que quiere decir Castro-Gómez al señalar que las políticas estatales se basaban en la normatividad “científicamente legitimada”, ya que la validez de diversas teorías científicas siempre está en cuestión, al menos en teoría. Por supuesto, los

gobiernos apelan a los hallazgos científicos que les convengan, pero este hecho no demuestra que la ciencia *como tal* era parte del dispositivo de control gubernamental. Más bien era el uso selectivo del conocimiento científico por los gobiernos lo que constituía el problema.

No obstante, para Lander el problema es la “cientificación de la sociedad liberal, su objetivación y universalización, y por lo tanto, su *naturalización*” (Lander 22). Añade:

Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este *deber ser* que fundamenta a las ciencias sociales. (Lander 23)

Sin embargo, hay que preguntar: el hecho de haber afirmado el carácter universal y objetivo de las verdades científicas<sup>10</sup> descubiertas por europeos (por ejemplo, la universalidad de la ley de la gravedad, o de las leyes de gas, o de las placas tectónicas, la teoría de la evolución, la ley de oferta y demanda, etc.), más el hecho de que las ciencias sociales surgieron en el contexto de la modernización en Europa, ¿automáticamente llevaron a las ciencias naturales y sociales a ocultar, negar o extirpar toda experiencia cultural diferente a, o que resiste, ese modelo de sociedad? Me parece un *non sequitur* e históricamente falso. La universalidad de ciertos descubrimientos científicos no conlleva la validación automática de todo el modelo de sociedad occidental, ni implica la superioridad de ese sistema y la inferioridad de otros; y el hecho es que la sociedad liberal claramente no se ha universalizado del todo. Aunque a EE.UU. y la Unión Europea les gustaría imponer una sociedad políticamente liberal en, por ejemplo, Irán o Venezuela en aras de implementar el modelo económico neoliberal, se han presentado resistencias a la imposición de ese modelo, tanto en los países de la “periferia” como en los países del norte. Y muchas de esas resistencias se han basado en el tipo de epistemología que utilizan las ciencias (investigando las afirmaciones de los “expertos”, buscando evidencia, contrastando fuentes, mirando los intereses institucionales involucrados que podrían sesgar la presentación de los hechos y las conclusiones, analizando argumentos, etc.).

<sup>10</sup> Entiendo “verdad objetiva” o “verdad universal” en el sentido de C. S. Peirce (2.135), “that something is SO—is correct, or just—whether you, or I, or anybody thinks it is so or not.”

A mi modo de ver, la siguiente cita encapsula las confusiones conceptuales de la tesis de la colonialidad del saber como está planteada por Lander:

La búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal. Esto requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales. (10)

Primero, creo que es una inmensa exageración decir que las ciencias sociales en su conjunto sirven para naturalizar y legitimar la sociedad capitalista-liberal. Lander parece asumir que las ciencias sociales simplemente nacieron como un instrumento para la imposición de la sociedad capitalista e industrial, cuando la realidad es mucho más compleja. Segundo, más importante, creo que es un error peligroso confundir la objetividad y la neutralidad como aspiraciones y principios epistemológicos de investigación con la legitimación del capitalismo. Sin duda, muchas obras en las ciencias sociales incorporan dimensiones ideológicas a modo de presupuestos teóricos o metodológicos (Chambers; Harvey; Mézáros), pero no creo que este hecho invalide el intento de ser objetivo y neutral en el momento de investigar, analizar y sopesar evidencia empírica y teorías explicativas. Sin duda, en el momento de *escoger* un problema de investigación entran en juego los juicios de valor de manera explícita. Sin embargo, una vez que un proyecto de investigación está en marcha, son los principios de objetividad y neutralidad frente al análisis de evidencia y resultados los que deben primar y determinar si un estudio es serio o sesgado. Por más que un científico quisiera promover una agenda ideológica o económica, si sus conclusiones no están apoyadas por la evidencia o si el argumento construido con base en esa evidencia es lógicamente inválido, pierden validez. Es precisamente el intento epistemológico de ser objetivo y neutral que nos permite identificar y corregir distorsiones ideológicas,

sesgos interpretativos, etc.<sup>11</sup> Así que el problema que veo con esta manera de plantear la tesis de la colonialidad del saber es que asimila la *ideología* del progreso y de la gubernamentalidad a la *epistemología* y sus categorías relacionadas como objetividad, universalidad, neutralidad, validez científica, etc.

### Descartes

Para los decolonialistas el villano principal en todo este drama epistemológico es René Descartes. A pesar de que apenas en la segunda página del *Discurso* Descartes dice: “Mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como yo he procurado conducir la mía...” (*Discurso* 34-35), los pensadores decoloniales insisten en que Descartes era un pensador arrogante con pretensiones imperialistas. Según Enrique Dussel, los argumentos de Descartes fueron claves en la explotación colonial:

Su futuro ego cogito constituiría un cogitatum que, entre otros entes a su disposición, situaría a la corporalidad de los sujetos coloniales como máquinas explotables, de los indios en la encomienda, la mita o la hacienda latino-

---

<sup>11</sup> Permítame ofrecer un ejemplo de la ciencia política. El conocido politólogo estadounidense, Norman Finkelstein, es un judío que siempre ha sido explícito respecto a su solidaridad con los palestinos y ha criticado abiertamente las injusticias que los israelíes han cometido contra ellos. Cuando Finkelstein estaba a punto de terminar su tesis doctoral a mitad de los ochenta, la autora Joan Peters publicó el libro *From Time Immemorial*, en el cual desmintió la tesis de que los árabes en Palestina eran descendientes de los habitantes originarios de Palestina (ver Finkelstein 1995). El libro fue recibido con bombas y platillos por casi toda la comunidad académica y se convirtió en un *bestseller*. Sin embargo, Finkelstein demostró que Peters había falsificado y distorsionado las principales fuentes estadísticas e informes oficiales que utilizó. Después de arduos esfuerzos por intentar publicar sus hallazgos, eventualmente los argumentos de Finkelstein fueron aceptados por la mayoría de académicos expertos en el tema y la tesis de Peters fue descartada como un trabajo puramente propagandístico. El punto es que si Finkelstein hubiera dejado que sus inclinaciones ideológicas interfirieran con su análisis, al motivarlo a criticar el libro solo porque minaba la causa palestina y su sentido de justicia, habría hecho daño tanto a la causa palestina como a las ciencias sociales. Su postura epistemológica fue sencilla: poner de lado sus predilecciones ideológicas en aras de someter el trabajo de Peters a un análisis objetivo y neutral. Si la tesis de Peters hubiera sido bien respaldada y las conclusiones rigurosamente establecidas, Finkelstein habría tenido que aceptarlas. Debe primar la verdad sobre la ideología. En análisis posteriores del desempeño de los grupos de derechos humanos frente a los operativos militares de Israel en la Franja de Gaza, Finkelstein ha adoptado la misma postura epistemológica, criticando fuertemente a uno de los grupos de derechos humanos internacionales que, en su criterio, ha sido el mejor y cuyos trabajos han servido para llamar la atención a las injusticias cometidas contra los palestinos. Es decir, yo diría que Finkelstein es un intelectual “comprometido” pero no deja que sus preferencias ético-ideológicas interfirieran con su trabajo investigativo. Sus valores claramente han incidido en la selección del tema en que ha decidido especializarse, pero no utiliza una epistemología “comprometida” o “crítica”, sino una epistemología científica.

americana, o de los esclavos africanos en la “casa grande” de las plantaciones del Brasil, el Caribe o Nueva Inglaterra. (Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas” 194)

Así que se le imputa a la epistemología de Descartes una responsabilidad muy grave, aunque Dussel no provee un argumento filosófico o histórico para justificar semejante imputación. Lo que dice es que “antes [del ego cogito] el ego conquiro lo constituyó [al Otro] como ‘conquistado’ (dominatum)” (Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas” 175), lo cual, parece sugerir Dussel, infecta las formas de pensar de Descartes y otros. Pero la conexión entre lo epistemológico y lo político que hace Dussel es sumamente tenue: no explica cómo el hecho de la conquista a nivel político logra afectar la forma de filosofar de Descartes. Según Dussel (*Filosofía de la Liberación* 14): “Espacialmente centro, el *ego cogito* constituye la periferia”. Sin embargo, Dussel no explica exactamente cómo el cogito hace esto (además, ¿no es, pues, el “ego conquiro” que en efecto establece la llamada periferia?). Lo único que hace es afirmar que lo que él llama el “ego conquiro” de los conquistadores establece las condiciones para el surgimiento del “ego cogito”, sin explicar más. Dussel parece asumir que las actitudes de algunos de los intelectuales jesuitas que justificaban la conquista constituyeron una influencia preponderante sobre el paradigma racionalista. Sin embargo, si Bartolomé de las Casas es “el primer crítico frontal de la Modernidad” (Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas” 171), ¿por qué su posición crítica no puede ser interpretada como constitutiva de la perspectiva epistemológica racionalista de Descartes? También la posición crítica de Montaigne que resalta Dussel es parecida a la actitud crítica que se encuentra en Descartes respecto a la actitud de superioridad cognitiva que claramente algunas personas en esa época tenían frente a otras culturas. Así que ¿por qué la actitud prepotente de Ginés de Sepúlveda es tomada como la influencia o trasfondo más importante para la epistemología cartesiana? Todo esto no quiere decir que Descartes no hubiera tenido actitudes políticamente conservadoras (según Quentin Taylor, y también Leonard Krieger, Descartes era políticamente conservador y no cuestionaba las estructuras políticas de su época), pero la relación entre sus actitudes y su epistemología no queda demostrada. Al contrario, como observa Taylor, su conservatismo “rests uneasily with the radical implications of his cultural critique and rationalist method” (93).

Al resaltar la actitud prepotente de Ginés de Sepúlveda respecto a la supuesta superioridad de la civilización europea y la creencia en la rectitud de su misión de llevarle los “beneficios” de esa civilización a

las sociedades “atrasadas”, Dussel afirma que tal actitud “está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XVI al XXI)” (Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas” 165). Pero tal actitud no se encuentra en Descartes. Al contrario, leemos que: “Bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos, para juzgar las del propio con mejor acierto, y no creer que todo lo que sea contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada.” (Descartes, *Discurso* 14). También, Descartes critica a los filósofos por su tendencia a la arrogancia:

Mas, habiendo aprendido en el colegio que no se puede imaginar nada, por extraño e increíble que sea, que no haya sido dicho por alguno de los filósofos, y habiendo visto luego, en mis viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por ello bárbaros y salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón... (Descartes, *Discurso* 18)

Así que las afirmaciones de Dussel simplemente no resisten comparación con lo que Descartes actualmente escribió.

Ahora bien, Descartes claramente comparte los prejuicios comunes de la época respecto a la clasificación de ciertos grupos como “bárbaros y salvajes” (principalmente africanos y amerindios). Sin embargo, el uso de estos términos (en francés e inglés) fue común mucho antes de la era de Descartes. Además, el uso de tales palabras no tiene nada que ver con su epistemología. De hecho, su creencia en la universalidad de la razón como característica esencial de lo humano fue vista por algunos filósofos de la época como una perspectiva que minaba las posiciones racistas que se encuentran en las obras de David Hume y John Locke (ver Bracken 122-126). Sin duda, muchos europeos de la época asumían que la civilización europea era superior a la vida “primitiva” de los “salvajes” (con base en la teoría de Hume y otros de que todas las sociedades pasaban por las mismas etapas de desarrollo). No obstante, como nota T. Carlos Jacques, esta creencia en últimas no se basaba en una actitud racista o esencialista. Más bien, la idea de que todos los seres humanos se comportarían de la misma manera en circunstancias similares tenía la implicación de que la diferencia entre una sociedad “civilizada” y una “salvaje” era puramente contingente, lo cual implica que “No qualitative difference distinguishes the civilized from the savage” (Jacques 205).



## Dualismo cartesiano y sus implicaciones políticas

En relación con el dualismo de Descartes encontramos en la literatura decolonial varias afirmaciones cuestionables. Sin embargo, voy a enfocarme en lo que dice Enrique Dussel en uno de sus artículos más recientes al respecto, dado que me parece que, debido a su estatura en la filosofía latinoamericana, sus afirmaciones sobre Descartes (que se encuentran en sus primeras obras; ver Dussel, *Para una Destrucción; Para una Ética; Filosofía de la Liberación*) se han convertido en un tipo de verdad no cuestionada que otros pensadores decoloniales acríticamente repiten. Por ejemplo, bajo el subtítulo “La ratio mathematica, el racionalismo epistémico y la subjetividad como fundamento de la dominación política de los cuerpos coloniales, de color, femeninos”, dice Dussel que: “Antropológicamente (lo que significa decir ética y políticamente), Descartes enfrentó una aporía que nunca podrá solucionar. Por una parte, necesitaba que el ego del ego cogito fuera un alma independiente de toda materialidad, de toda extensión...” (Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas” 164). Aunque Dussel no especifica por qué Descartes “necesitaba” esto, implica que era por razones políticas e ideológicas. Es decir, como todo el conocimiento científico occidental era, según la perspectiva decolonial, en últimas nada más que un instrumento de legitimación de la dominación colonial, Dussel implica que Descartes necesitaba postular dos sustancias –el famoso dualismo cartesiano– para ese fin. Ciertamente esta es la lectura que hace Ramón Grosfoguel del pensamiento de Dussel en relación con Descartes. Según Grosfoguel: “El dualismo es lo que permite situar al sujeto en un ‘no-lugar’ y en un ‘no-tiempo’, lo cual le habilita para hacer un reclamo más allá de todo límite espacio-temporal en la cartografía de poder mundial [...] Recordemos que Descartes escribía su filosofía desde Ámsterdam, justo en el momento en que Holanda pasa a ser el centro del sistema-mundo a mediados del siglo XVII” (Grosfoguel, “Descolonizando los universalismos” 64). ¡Como si el mero hecho de que Descartes residiera en Ámsterdam fuera evidencia de la supuesta íntima conexión entre su epistemología y la colonización! No obstante, sigue Grosfoguel: “Lo que Enrique Dussel nos dice con esto es que la condición de posibilidad política, económica, cultural y social para que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser imperial”

(Grosfoguel, "Descolonizando los universalismos" 64).<sup>12</sup> Sin embargo, una explicación mucho más inteligible y mundana es que "Descartes introduced dualism for a perfectly good scientific reason. He needed to find a place for activities which could not be encompassed by the physics (contact mechanics) available to him. There was no room for mental events within that scientific model" (Bracken 21-22). No obstante, sigue Dussel: "El alma era para Descartes una *res*, pero 'cosa' espiritual, inmortal, substancia separada del cuerpo" (Dussel, "Meditaciones anti-cartesianas" 164), y luego cita el *Discurso* de Descartes:

[...] He conocido por ello que yo era una substancia (substance) cuya esencia en totalidad o la naturaleza consistía sólo en pensar, y que, para ser, no tenía necesidad de ningún lugar, ni dependía de ninguna cosa material. De suerte que este *yo (moi)*, es decir mi alma (*âme*), por la que soy lo que soy, era *enteramente* distinta del cuerpo, y aún era más fácil de conocer que él, y que aunque él no fuera ella no dejaría de ser todo lo que es. [La cursiva no se encuentra en el texto de Descartes. La cita parece ser una traducción del mismo Dussel].

Sin embargo, la separación y diferencia del alma del cuerpo en Descartes es un asunto bastante más complejo de lo que puede hacer parecer esta citación. Por ejemplo, Descartes dice en las *Meditaciones*: "La naturaleza me enseña también, mediante los sentidos del dolor, del hambre, de la sed, etc., que no sólo estoy presente en mi cuerpo como el navegante en el barco, sino que estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él" (Descartes, *Meditaciones* 48). Y como resalta Theodore Brown, "Indeed, *Discourse on Method*, which contains one of Descartes' clearest statements of metaphysical dualism, also describes the mind and body as so closely interrelated that the quality of the human mind is understood to be improvable by manipulation of the body" (Brown 325). Dussel reconoce que Descartes entendía el problema que había engendrado con su afirmación de la inmaterialidad del alma, y que hizo unos intentos por superarlo, aunque como Dussel dice: "La hipótesis de los 'espíritus animales' (transportados por la sangre) que en la 'glándula pineal' se unen al cuerpo no era convincente" ("Meditaciones anti-cartesianas" 165). No

---

<sup>12</sup> Esta forma de plantear el asunto suena sumamente rara cuando no contradictoria. Me parece que más bien sería la ubicación geográfica/geopolítica la que en efecto "determina" si uno va a tener mayor probabilidad de convertirse en un "Ser imperial", no la existencia de un colonizador que determina su ubicación geográfica.

obstante, el punto no es que la hipótesis hubiera sido poco convincente, sino que Descartes sí había intentado remediar el problema de cómo conectar la mente y el acto de pensar con el mundo material y mecánico, lo cual demuestra que estaba plenamente consciente de que el alma -la subjetividad- necesitaba del cuerpo. A pesar de la insistencia de Descartes respecto a la diferencia cualitativa entre mente y cuerpo, como dice Theodore Brown: "As outstanding scholars have recently pointed out, Descartes' philosophical position can best be characterized as "dualistic interactionism"; readings of Cartesian philosophy that fail to discover his repeated insistence on the centrality of mind-body *union* are merely "hasty" and "superficial glosses" (325)".

Dussel, como ya vimos, le imputa una gran carga de responsabilidad política a la epistemología de Descartes. Sin embargo, Dussel no ha logrado demostrar la conexión entre la epistemología de Descartes, el colonialismo y la "colonialidad". Es más, si el dualismo cartesiano realmente tuvo una influencia tan transcendental en el escenario político, es razonable asumir que primero habría tenido una influencia directa en el área científica donde el dualismo tenía más implicaciones, a saber, la teoría médica y, específicamente, el campo de las relaciones psicosomáticas. Como dice Theodore Brown: "If Cartesian dualism had truly influenced medicine in Descartes' own day or soon thereafter, its influence would most likely have been felt in these specific areas of medical theory, where conventional wisdom already underscored psychosomatic relationships" (323). Sin embargo, Brown demuestra que Descartes no tuvo tal influencia: "Thus Gaub, an 18th century medical author explicitly loyal to Descartes and fully conversant with his formulation of mind-body dualism, continued to adhere firmly to the neoclassical notions of psychosomatic interaction" (324). Lo que esto indica es que, aunque Descartes sí formuló una concepción radicalmente novedosa de la diferencia entre el alma y el cuerpo -como Brown reconoce-, no fue vista como una desviación revolucionaria que desafiaba las teorías médicas sobre la interacción entre el alma, las pasiones, las emociones y el cuerpo. Así que esto, sugiero, nos debe hacer sospechar de la supuesta transcendental influencia política que ha tenido la epistemología de Descartes.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Como dice Edward Said (32) en su crítica poscolonial a las formas del conocimiento elaborado en el Occidente: "Hasta cierto punto, la importancia política de una materia proviene de que pueda traducirse directamente a términos económicos, y la importancia política será aún mayor si su campo de estudio tiene afinidad con ciertas fuentes reconocidas de poder en la sociedad política."

## El cuerpo como máquina y la deshumanización

Dussel claramente afirma que el dualismo de Descartes es responsable por la *deshumanización* de los sujetos coloniales, y en relación con esto hace énfasis en lo que dice Descartes respecto al cuerpo como una *máquina*. Dussel dice que para Descartes el cuerpo consistía “sólo en *cantidad*” (Dussel, “Meditaciones anti-cartesianas” 164), sin “*cualidad*”, lo cual no es estrictamente correcto ya que para Descartes el cuerpo tenía las *cualidades* de forma, tamaño, cantidad y moción (MacLean Ivii). Ciertamente Descartes pensaba que los movimientos de los “seres naturales” se podían explicar en términos matemáticos, como movimientos puramente mecánicos. Sin embargo, Descartes en el *Discurso* solo hace referencia al cuerpo humano como una máquina una sola vez, y eso es en el contexto de una discusión sobre las *diferencias* entre los seres humanos y los animales y las máquinas hechas por los hombres. No le sorprendía a Descartes que muchos concibieran “este cuerpo como una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que puedan inventar los hombres” (Descartes, *Discurso* 33). Así que, en últimas, Descartes *diferenciaba* cualitativamente a los seres humanos de las máquinas y de los animales, los cuales concebía de forma puramente mecánica,<sup>14</sup> y no los equiparaba. En fin, con base en esta citación y la discusión de la que forma parte creo que es difícil imputarle a Descartes la deshumanización del cuerpo humano y, por extrapolación, de los “cuerpos coloniales”.

No obstante, para Dussel

Esa pura máquina no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda *cualidad* será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del “punto cero” de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo). (“Meditaciones anti-cartesianas” 165)

<sup>14</sup> Se dice que esta actitud llevó a un seguidor de Descartes a maltratar a un perro en una ocasión! Ver MacLean 78, nota 46.

Pero Dussel no nos dice por qué Descartes debió mencionar su color de piel, raza, sexo, etc. en el contexto de sus delimitadas pretensiones filosóficas, y la conexión que traza entre la “moderna subjetividad filosófica” y la explotación corporal en la esclavitud y el capitalismo queda al nivel de una mera afirmación sin argumentación. Sin una demostración claramente argumentada (creo que la carga de la prueba la llevan los que hacen acusaciones tan graves contra la epistemología cartesiana) me parece que no podemos sino proponer que el dualismo cartesiano simplemente no tiene implicaciones políticas, al menos en el sentido que propone Dussel.

### Conclusiones

En fin, las afirmaciones de Dussel son un ejemplo de lo que llamo la tesis fuerte de la colonialidad del saber, según la cual las categorías epistemológicas cartesianas son, en últimas, responsables por las ideas y prácticas de dominación en las colonias y la actual colonialidad del saber. Esto, discutiblemente, es una de las principales diferencias entre el proyecto decolonial y los estudios poscoloniales. Ciertamente la tesis fuerte contrasta con la tesis de Helen Tilley, cuyo estudio *Africa as a Living Laboratory: Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 1870-1950*, que analiza la relación entre el imperio británico en el África Subsahariana y la producción de conocimiento científico que le sirvió, resalta “the subversive relationship that could exist between science and empire, particularly in the era of late European colonialism” (Tilley 24), y sostiene que “scientific research began to decolonize Africa by challenging stereotypes, destabilizing Eurocentric perspectives, and considering African topics on their own terms” (Tilley 24). Quizás la posición de Tilley no es suficientemente “crítica” pero, a mi modo de ver, tiene la virtud de plantear la relación entre la ciencia y la colonización –entre la política y la epistemología– de una manera más matizada y plausible.

He argumentado que el problema con la tesis de la colonialidad del saber como está planteada por los autores analizados es su falta de rigor filosófico y su poca credibilidad histórica, lo cual es el resultado de su tendencia de hacer generalizaciones exageradas y poco plausibles respecto a la epistemología cartesiana, las ciencias naturales y sociales, y sus consecuencias políticas. No logran demostrar una conexión entre la dominación colonial y la epistemología cartesiana, ni proveen evidencia textual o histórica de las supuestas actitudes arrogantes de superioridad de los filósofos y científicos sociales modernos y su desdén por los

“otros conocimientos”. Debido a que los fundamentos de la colonialidad del saber son tan débiles, y dada la confusión que genera respecto a la diferencia entre un problema epistemológico y un problema político-ideológico, creo que la tesis obnubila, en vez de clarificar, el importante problema de la imbricación entre el poder y el conocimiento que el giro decolonial correctamente resalta. También, estas debilidades ponen en cuestión las alternativas que los autores decoloniales proponen. Estas incluyen “una epistemología del Sur” (Santos, *Una Epistemología del Sur*), “border epistemology” (Mignolo, “Geopolitics of sensing and knowing” 132), e “interculturalidad” –que implica “procesos de construcción de conocimientos ‘otros’” (Walsh 21). A mi modo de ver, estos conceptos son problemáticos en tanto que surgen como respuestas conceptuales a un supuesto problema de la epistemología moderna que ha sido mal planteado y que se basa en una caricatura de las motivaciones e influencia de Descartes. Si mi argumento es correcto, conlleva la necesidad de replantear la relación entre la epistemología cartesiana, las ciencias naturales y sociales, la dominación colonial y la colonialidad, no solo por razones de precisión filosófica e histórica, sino por lo que implica para las actitudes y prácticas epistémicas necesarias para una política y prácticas sociales no dominadoras. Es un llamado a repensar la relación entre la epistemología y la política.

## REFERENCIAS

Albán, Adolfo y José Rosero. “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”. *Nómadas*. 45, 2016. Print.

Angel Baquero, Sergio *et al.* “Colonialidad del saber y ciencias sociales: una metodología para aprehender los imaginarios colonizados”. *Análisis Político*. 85, 2015: 76-92. Print.

Arneil, Barbara. *John Locke and America. The Defence of English Colonialism*. Oxford: Oxford University Press, 1996. Print.

Bracken, Harry. *Descartes*. Oxford: Oneworld, 2002. Print.

Brown, Theodore. “Cartesian Dualism and Psychosomatics”. *Psychosomatics*. 30, 2013: 322-331. Print.

Carvalho, José Jorge de y Juliana Flórez Flórez. “Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico”. *Nómadas*. Oct. 41, 2014: 131-147. Print.

Castillo Guzmán, Elizabeth y José Antonio Caicedo Ortiz. “Interculturalidad y justicia cognitiva en la universidad colombiana”. *Nómadas*. Abr. 44, 2016: 147-165.

Castro-Gómez, Santiago. “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 139-155. Print.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. “Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. 9-23. Print.

Chambers, Paul A. “Guerra civil continuada por otros medios”: las dimensiones normativas e ideológicas del conocimiento científico-social e histórico en torno al conflicto armado colombiano. *Estudios Políticos*, 42, 2013, pp. 37-60. Print.

Comte, Auguste. *The Positive Philosophy of Auguste Comte. Vol. 1*. London: George Bell & Sons/Batoche Books – Kitchener, 2000. Print.

Comte, Auguste. *A General View of Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Print.

Cortina, Regina; Linda Martin Alcoff; Abadio Green Stocel; Gustavo Esteva. Decolonial trends in higher education: voices from Latin America, *Compare: A Journal of Comparative and International Education*, 49:3, 2019: 489-506. Print.

Descartes, René. *Discurso del Método*. Traducido por D. Manuel García Morente. Colección Austral-Espasa Calpe, 2010. [www.elejandro.com/](http://www.elejandro.com/) [consultado 20/06/2018]

Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*. [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) [consultado 20/06/2018]

Dewey, John. *Democracy and Education*. Delhi: Aakar Books, 2004. Print.

Dussel, Enrique. *Para una Destrucción de la Historia de la Ética Vol I*. Mendoza: Editorial Ser y Tiempo, 1969. Print.

Dussel, Enrique. *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, 1973. Print.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*, México: EDICOL, 1977. Print.

Dussel, Enrique. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. New Jersey: Humanities Press, 1996. Print.

Dussel, Enrique. "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad". *Tabula Rasa*. 9, 2008: 153-197. Print.

Finkelstein, Norman G. *Image and Reality of the Israel-Palestine Conflict*. London: Verso, 1995. Print.

Fontan, Victoria. "Replanteando la epistemología de la Paz: El caso de la descolonización de paz". *Perspectivas Internacionales*. 8, 2012: 41 - 71. Print.

Fregoso Bailón, Raúl Olmo y Noah De Lissovoy. "Against coloniality: Toward an epistemically insurgent curriculum." *Policy Futures in Education*, Vol. 17(3). 2019: 355-369. Print.

García Duque, Carlos Emilio. "La racionalidad y la solución no violenta de conflictos. Elementos para una crítica del relativismo moral". *Discusiones Filosóficas*. Jul.-Dic. 25, 2014: 167 - 183. Print.

Grosfoguel, Ramón. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas". *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007: 63-77. Print.

Grosfoguel, Ramón. "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa*. Jul.-Dic.19, 2013: 31-58. Print.

Haack, Susan. *Evidence Matters. Science, Proof, and Truth in the Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014. Print.

Haack, Susan. "Epistemology. Who Needs It?". *Cilicia Journal of Philosophy*. 3, 2015: 1-15. Print.

Harvey, David. "Population, Resources, and the Ideology of Science". *Economic Geography*. 50, 1974: 256-277. Print.

Jacques, T. Carlos. "From savages and barbarians to primitives. Africa, social typologies, and history in eighteenth-century French philosophy." *History and Theory*. May. 36, 1997: 190-215. Print.

Kerr, Jeannie. "Western epistemic dominance and colonial structures: Considerations for thought and practice in programs of teacher education". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. 3, 2014: 83-104. Print.



Krieger, Leonard. "The one that got away". *Proceedings of the American Philosophical Society*. Sep. 128(3), 1984: 248-251. Print.

Lander, Edgardo. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000: 9-38. Print.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin Books, 1997. Print.

Maclean, Ian. "Introduction". *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*. René Descartes. Trad. por Ian Maclean. Oxford: Oxford University Press, 2006: vii-lxxv. Print.

Malinowski, Bronislaw. "Magic, Science and Religion". *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Ed. Robert Redfield. Boston: Beacon Press, 1948: 1-71. Print.

Mészáros, István. "Ideology and Social Science". *Socialist Register*. 9, 1972: 35-81. Print.

Mignolo, Walter. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference". *The South Atlantic Quarterly*. 101, 2002: 57-96. Print.

Mignolo, Walter. "El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura. Un Manifiesto". *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Eds. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007: 25-46. Print.

Mignolo, Walter. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom". *Theory, Culture & Society*. 26, 2009: 1-23. Print.

Mignolo, Walter. "Geopolitics of sensing and knowing: On (de) coloniality, border thinking, and epistemic disobedience". *Confero, Essays on Education, Philosophy and Politics*. 1, 2013: 129-150. Print.

Mota Díaz, Laura. "La colonialidad del saber en la enseñanza de políticas públicas en instituciones de educación superior en México". *Estudios Políticos*. 49, 2016: 239-259. Print.

Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers, (volúmenes 1-6)*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931. Print.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú Indígena*. 13, 1992: 11-20. Print.

Ritzer, George. *Teoría Sociológica Clásica* (Tercera edición). Madrid: McGraw-Hill, 2001. Print.

Russell, Bertrand. "Philosophy and Politics". *Bertrand Russell. The Basic Writings of Bertrand Russell*. Eds. Robert E. Egner y Lester E. Denonn. London: Routledge, 2009: 432-445. Print.

Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid: Debolsillo/Random House, 2008. Print.

Santos, Boaventura de Sousa. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes". *Pluralismo Epistemológico*. Eds. León Olivé, Boaventura de Sousa Santos, Cecilia Salazar de la Torre, Luis H. Antezana, Walter Navia Romero, Luis Tapia, Guadalupe Valencia García, Martín Puchet Anyul, Mauricio Gil, Maya Aguiluz Ibargüen, Hugo José Suárez, Buenos Aires: CLACSO, 2009a: 31-84. Print.

Santos, Boaventura de Sousa. *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: CLACSO, 2009b. Print.

Soto Pimentel, Verónica. "El concepto de Matriz de Pensamiento: una propuesta epistemológica decolonial para el escenario actual latinoamericano". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. 57, 2017. Print.

Taylor, Quentin. "Descartes's paradoxical politics." *Humanitas*. 14, 2001: 76-103. Digital. Print.

Tilley, Helen. *Africa as a Living Laboratory: Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 1870-1950*. Chicago: University of Chicago Press, 2011. Print.

Walsh, Catherine. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial". *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Eds. Catherine Walsh, Walter D. Mignolo y Álvaro García Linera. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006: 21-71. Print.

Watkins, J. W. N. "Epistemology and Politics". *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series*. 58, 1957: 79-102. Print.

White, Morton. The Politics of Epistemology, *Ethics*, Vol. 100, No. 1, Oct., 1989: 77-92. Print.

**Como citar:**

Chambers, Paul A. "Epistemología y política: una crítica de la tesis de la 'colonialidad del saber'". *Discusiones Filosóficas*. Ene.-Jun. 34, 2019: 65-90. DOI: 10.17151/difil.2019.20.34.4.