

Más allá del binarismo epistemológico:

Decolonialidad, la perspectiva invertida de Pável Florensky y la producción de conocimiento en el mundo contemporáneo

Pierre Díaz Pomar

Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Estudios de la Cultura de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, doctorando en Política, Sociedad y Cultura del CIDES-Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia y profesor de planta de la Universidad del Tolima. pdiazp@ut.edu.co

Nosotros, que hemos casi perdido la capacidad de ver la unidad y, más allá de los árboles, no somos ya capaces de ver el bosque, nosotros, para comprender de nuevo esa unidad general, debemos rescatar con la razón las insuficiencias de nuestra mirada.

Pável Florensky, El significado del idealismo, 1914.

Resumen

El presente ensayo toma como referente el par universalismo-relativismo, en tanto que analiza la disputa epistemológica actual entre bandos de investigación atrapados en un espectro binarista acerca de la producción cognitiva. Teniendo en cuenta que el relativismo epistemológico ha sido relevante pues ha evidenciado las dificultades del proyecto epistemológico universalista, aquí se indagan algunas tesis de Walter Mignolo sobre los estudios decoloniales, con el propósito de identificar los problemas internos y externos del relativismo epistemológico de esta clase de estudios en Latinoamérica. Al final, se aborda la complejización del binarismo mediante la perspectiva invertida de Pavel Florensky, como oportunidad para producir conocimiento universal, relativo y descolonizado.

Palabras clave: binarismo, universalismo-relativismo, epistemología, decolonialismo.

Beyond the Epistemological Binarism:

Decoloniality, Pavel Florensky's Inverted Perspective and the Production of Knowledge in the Contemporary World

Abstract

This essay takes the universalism-relativism pair as a reference since it analyzes the current epistemological dispute between research groups trapped in a binarist spectrum about cognitive production. Considering that epistemological relativism has been relevant insofar as it has highlighted the difficulties of the universalist epistemological project, some of Walter D. Mignolo's theses on decolonial studies identify the internal and external problems of epistemological relativism in this class of studies in Latin America. In the end, it addresses the complexity of binarism through the inverted perspective of Pavel Florensky as an opportunity to produce universal, relative, and decolonized knowledge.

Key Words: binarism, universalism-relativism, epistemology, decolonize.

Para além do binarismo epistemológico:

Decolonialidade, a perspectiva invertida de Pavel Florensky e a produção do conhecimento no mundo contemporâneo

Resumo

Este ensaio toma como referência o par universalismo-relativismo, pois analisa a atual disputa epistemológica entre grupos de pesquisa presos a um espectro binário sobre a produção cognitiva. Levando em conta que o relativismo epistemológico tem sido relevante na medida em que evidenciou as dificuldades do projeto epistemológico universalista, aqui são investigadas algumas das teses de Walter D. Mignolo sobre estudos decoloniais, com o objetivo de identificar os problemas internos e externos do relativismo epistemológico dessa classe de estudos na América Latina. Ao final, a complexidade do binarismo é abordada através da perspectiva invertida de Pavel Florensky, como uma oportunidade de produzir conhecimento universal, relativo e descolonizado.

Palavras-chave: binarismo, universalismo-relativismo, epistemologia, decolonialismo.

En la historia dominante del pensamiento occidental, la pugna entre los pares dicotómicos ha sido una constante en las discusiones éticas, filosóficas, tecnicistas, burocráticas y políticas que anidan en cualquier campo del conocimiento. La pelea por demostrar cuál de las partes era la más importante para definir políticas investigativas y proyectos institucionales, se convirtió en una disputa constante en la que aún se siguen afilando las herramientas investigativas para jugársela por una de las caras de la moneda.

El ser y la nada, la metafísica y la ciencia, la razón y la emoción, lo individual y lo colectivo, lo bueno y lo malo, el hombre y la mujer, la vida y la muerte, las ciencias duras y las ciencias blandas, entre muchísimas otras parejas de conceptos que han promovido el distanciamiento y la fragmentación entre elementos del mundo y ámbitos del conocimiento, han sido tema de discusión en este combate binario en el que casi siempre se asumía como obligatorio tomar posición por uno de los términos en detrimento del otro.

Por supuesto que han aparecido propuestas para disolver el binarismo, recrearlo o hacerlo más complejo y enriquecedor para las tareas relacionadas con el conocimiento. En el campo científico, las metodologías mixtas, la trans y la interdisciplinariedad y la teoría de la complejidad han apostado por un quehacer investigativo integrador de perspectivas múltiples sobre los objetos, los problemas y los procesos investigados en las ciencias sociales para de esta manera superar simplificaciones anacrónicas ligadas a marcos teóricos y discursos epistemológicos que muchas veces hicieron de la analítica, es decir, la dedicación exclusiva al estudio de una parte, olvidando el todo constitutivo del objeto particular que se está analizando, la necesidad cognitiva preponderante, y exclusiva, en el quehacer científico.

Tan actual es el binarismo cognitivo, que en la actualidad la mayoría de las universidades y centros de investigación científica siguen trabajando sobre la distinción esquemática entre ciencias duras-puras/ciencias blandas- del espíritu, asumiendo que las primeras son científicas pues sus procesos investigativos son de carácter universal y que las segundas son poco científicas pues sus trabajos son de corte especulativo, local y, por tanto, relativista. Nada más equivocado y peligroso para el trabajo académico que seguir trabajando sobre un esquematismo que distorsiona la complejidad de los campos del conocimiento como del quehacer científico.

En este ensayo me referiré al par universalismo-relativismo pues me permite analizar la disputa epistemológica reciente entre bandos de investigación que permanecen atrapados en una mirada binarista sobre la producción cognitiva. Sabiendo que el relativismo epistemológico ha sido importante porque ha demostrado los inconvenientes del proyecto epistemológico universalista, revisaré algunas tesis pregonadas por Walter D. Mignolo, referente de los estudios decoloniales, para evidenciar los problemas internos y externos del relativismo epistemológico de este tipo de estudios tan en boga en América Latina.

Al final, me referiré en breve a la iniciativa de complejización del binarismo a través de la perspectiva invertida de Pável Florensky como posibilidad fronteriza para producir conocimiento universal, relativo y descolonizado.

Sobre los universales

El filósofo mexicano Mauricio Beuchot dedicó un libro al tema de los universales y para abordar la historia de la discusión de tamaña palabra, definió lo universal nominalmente destacando el carácter etimológico y pragmático de su definición. Ya en la definición etimológica de la palabra se encuentra el problema (y más adelante se verá que también está la solución) a la disputa entre lo universal y lo relativo. En una primera definición se destaca su relación con *universale* y *universalis* de cuya tradición se tendría el sentido de “totalidad” o “todas las cosas”. En una segunda definición se destacan las partículas *unun-* versus *-alia*, es decir, uno-hacia-lo demás, un sentido bien distinto al de la primera definición al que volveré más adelante puesto que es la trabajada por Pável Florensky en su perspectiva invertida.

En la tradición occidental, la discusión sobre el universalismo es de vieja data. Teniendo en cuenta lo que habían discutido los presocráticos sobre el tema, Platón se la jugó por los universales al convencerse de que existía una realidad objetiva de entidades abstractas. Por su parte, Aristóteles en *Metafísica* afirmó que el universal es el todo, es decir, “aquello que no falta a ninguna de las partes”, y el universal va de la mano de la esencia, de lo verdadero, de lo necesario, lo perfecto, del principio y del trabajo científico.

Aristóteles estableció la oposición entre lo universal y lo particular apostándole a la primera parte de la dicotomía pues para el estagirita es sobre lo universal, es decir, sobre una totalidad de objetos, que se hace ciencia y se produce verdad. Se puede afirmar que desde entonces viene el carácter genérico, absoluto, ideal y abstracto que lo universal mantendrá a lo largo de la historia del quehacer científico. Siglos después, contra el platonismo-universalismo de Porfirio (232-304 d.n.e.) y Boecio (480-524 d.n.e.) apareció el nominalismo que desde Guillermo de Ockam (1285-1347) hasta Willard Van Orman Quine (1908-2000) solo considera como real el mundo de los individuos concretos.

Complejizar un tema es importante porque nos permite encontrar relaciones temporales que contradicen la visión lineal del tiempo con la que habitualmente queremos entender la historia de la filosofía y del mundo. El tema de lo universal fue tratado en el mundo antiguo, pero especialmente en la Edad Media y el siglo XX los filósofos/as discutieron con entusiasmo sobre el asunto.

En la historia del problema de los universales¹ encontramos posiciones extremas: se cuenta que Crátilo, discípulo de Heráclito, contrario a la inmutabilidad del ser planteada por Parménides, llevaba su nominalismo al punto de que no hablaba temiendo que lo que dijera no alcanzara a referir la realidad que ya había cambiado cuando él terminaba de pronunciar. Crátilo es el caso extremo del relativismo.

Sobre el problema de los universales se encuentran tres posiciones: el realismo extremo también conocido como platonismo, el nominalismo y el realismo moderado. Es interesante la discusión que Platón plantea a Heráclito y los sofistas porque en el relativismo y escepticismo propuesto por este par de autores, el realismo extremo encuentra consecuencias no solo epistemológicas, sino morales y políticas.

Para Platón la ciencia y todo conocimiento atento a la verdad solo es posible si existe lo eterno, lo inmutable y lo necesario, esto es, lo universal, que no se encuentra en el mundo sensible. Es importante mencionar a Platón porque con él queda planteada la distinción cognitiva fundamental del trabajo

científico de Occidente: hay un mundo sensible que existe como realidad epifenoménica del que, por supuesto, se puede hablar a través de la opinión, y existe el mundo inteligible que funciona como sustento fundamental de todo lo sensible. Desde esta óptica, para Platón y toda su tradición hacer ciencia significa trabajar sobre lo universal. Este binarismo platónico será respetado por la episteme dominante casi al pie de la letra hasta nuestros días.

Según Mauricio Beuchot, la reflexión y el uso de los universales abarca varias áreas de la filosofía: lógica, cosmología, ontología y psicología-epistemología. Este autor sostiene que la reflexión filosófica sobre los universales se desarrolla desde el mundo presocrático hasta la actualidad. Pero consideramos que los universales además de ser un tema candente en la discusión filosófica, también abarcan la historia como fundamento de posiciones políticas que han sustentado proyectos civilizatorios como el pensado por Castilla con la conquista y colonización de las sociedades prehispánicas. El epistemicidio cometido por la conquista española desde 1492 es el mejor ejemplo de los daños causados por un trabajo científico que en nombre de la verdad universal exterminó y sometió a sociedades enteras en América Latina.

Boaventura de Sousa Santos ha trabajado sobre las acciones que la modernidad realizó en contra de los procesos de producción cognitiva prehispánica que sustentaban el modo de vivir de múltiples sociedades del Abya-yala, del Anáhuac y del Tahuantisuyu. El sociólogo y abogado portugués ha llamado la atención acerca de cómo la colonialidad del saber² fue impuesta en el territorio americano después de que en Valladolid los argumentos del aristotélico Juan Ginés de Sepúlveda a favor del dominio de los indígenas cuestionaron la defensa del vitoriano Bartolomé de las Casas por el derecho a la evangelización de los naturales³. Cabe recordar que Sepúlveda manifestó que, por falta de ciencia y escritura, la población indígena debía ser sometida por la corona española que como representante de la magna ciencia tenía derechos sobre las tierras conquistadas. Por su parte, Bartolomé de las Casas argumentó que como los indígenas tienen humanidad, es decir, no son animales sin alma, sino que participan de la misma naturaleza que la de los europeos, por eso deben ser evangelizados.

El universal evangelizador utilizado por de Las Casas en la Brevísima relación de la destrucción de las Indias es un principio-fin absolutista incapaz de cuestionar no solo las atrocidades cometidas por curas y encomenderos, sino y sobre todo los principios éticos, morales y políticos que sustentaron el proyecto conquistador. A la par, la evangelización como herramienta universalizadora también fungió como una ley moral incapaz de comprender que la evangelización como metodología civilizatoria correspondía a la matriz de pensamiento católico que poco tenía que ver con las matrices míticas y filosóficas de las sociedades prehispánicas.

El trabajo del dominico evidencia las limitaciones de su defensa de la población indígena de Chiapas: él no apoyó la guerra justa propuesta por Ginés de Sepúlveda, pero tampoco comprendió que la evangelización era otra manera de conquistar y dominar al indígena. Aunque se sabe que contra la evangelización la población indígena generó mecanismos múltiples de resistencia y oposición, lo cierto es que la evangelización tuvo como objetivo la conversión religiosa al cristianismo y la admisión del poder reinal de Castilla.

Queda claro que el universal con el que para entonces se defendió a la población indígena, en realidad es un principio etnocéntrico sustentado en el convencimiento de la superioridad histórica y epistémica del reino de Castilla del que los misioneros llegados a América desde el siglo XVI fueron representantes. A su vez, queda claro que el universal con el que Ginés de Sepúlveda atacó a la población indígena es otro universal etnocéntrico. Aunque no hay duda alguna de la diferencia sustancial entre los argumentos de Sepúlveda y los de De las Casas, empero, como ya se dijo, los dos son voceros del proyecto conquistador de Castilla que hacen de ciertos universales (bien, bondad, justicia) los absolutos con los que se debe producir la conversión definitiva de los indígenas. Estudiar la propuesta del “defensor de los indios” permite entender que la conquista de Castilla no fue una máquina monolítica de la que todos sus funcionarios compartían los mismos principios y metodologías, pues uno es el proyecto aprobado en la península, otro el desarrollado por las primeras generaciones de conquistadores y otro el que las sociedades indígenas en muchas ocasiones recrearán cotidianamente.

Los universales se materializan de múltiples proyecciones y en el mundo concreto los universales pueden ser recreados, esto es, relativizados, de acuerdo con las matrices cognitivas de las historias locales. Los universales con los que se desarrolla el trabajo científico, la abstracción matemática y la reflexión filosófica nunca son ajenos a la historia de las sociedades como a los programas de investigación científica.

En las sociedades, los universales intervienen como máximas programáticas que definen el modo de ser y de actuar de cada individuo. En el caso de la investigación científica, la historia interviene para definir qué se investiga y por qué y qué temas y marcos teóricos son irrelevantes para el trabajo científico. Al respecto, la historia externa de la que habla Imré Lakatos en su libro *La metodología de los programas de investigación científica*, tiene que ver con las relaciones ajenas a las discusiones exclusivamente científicas y a los trabajos científicamente elaborados por los programas de investigación. Aunque Lakatos no profundiza en el tema, lo cierto es que la alusión a la historia externa de los programas de investigación científica evidencia que las relaciones de poder, las geopolíticas del conocimiento y los paradigmas dominantes de la investigación son temas no ausentes en la reflexión epistemológica de las ciencias “duras”.

Epistemología y decolonialidad

En la década de 1990 un grupo de intelectuales latinoamericanos/as residentes la gran mayoría de ellos/as en Estados Unidos e influenciados por los estudios poscoloniales, el postestructuralismo y los estudios subalternos, iniciaron una reflexión interdisciplinaria sobre la colonialidad como rasgo constitutivo de la Modernidad.

Los estudios decoloniales se centraron en cuatro tesis: el colonialismo no fue un sistema fundamentado en estructuras premodernas, sino que sus rasgos más significativos son inherentes a la Modernidad; la Modernidad es la expansión de un proyecto local que ha hecho del patriarcado, el racismo y la sexualidad un sistema clasificatorio con el que se definen las relaciones epistémicas y sociales; América Latina es una

invención moderna; el colonialismo no terminó con los procesos independentistas, sino que la vida republicana de las naciones latinoamericanas heredó los modos de ser, del saber y del poder colonial.

Un punto interesante en los estudios decoloniales y también de los poscoloniales, es el llamado de atención sobre la relación entre epistemología y política, algo que Franz Fanon sugirió en sus reflexiones sobre la Argelia colonial, que Edward Said planteó en *Orientalismo* y que varios/as autores decoloniales como Katherine Walsh, Walter Dignolo y Edgardo Lander también han abordado en múltiples textos. Este llamado de atención se relaciona con una crítica radical a la episteme moderna que de acuerdo con esta corriente de pensamiento contemporáneo empieza a funcionar desde 1492, con el encubrimiento del otro⁴, es decir, del habitante de un continente inventado por la narrativa europea.

Es interesante la alusión al pensamiento decolonial porque varios de sus representantes han aludido al etnocentrismo de los universales con los que Europa desde fines del siglo XVI ha dominado el mundo. Contra los universales del etnocentrismo europeo, la decolonialidad inhabilitará la Modernidad como proyecto epistémico por considerarla causante del mayor genocidio y epistemicidio de los últimos siglos y reivindicará los saberes locales históricamente invisibilizados por la colonialidad del saber.

Contra los universales eurocéntricos la propuesta será reivindicar los localismos externos a la Modernidad. El radicalismo decolonial se sintetiza en la tesis expresada por Walter Dignolo, uno de los grandes referentes de este tipo de estudios, quien considera que en América Latina la población aborígen se plegó a la cristiandad barroca a través de un proceso de aculturación violenta. En la narrativa decolonial de Dignolo (presente también en mucho de la reflexión de la colonialidad del saber propuesta por Edgardo Lander, la colonialidad del ser de la que habla Nelson Maldonado Torres, la colonialidad del poder sugerida por Aníbal Quijano, y los trabajos del primer Enrique Dussel) funciona el determinismo cognitivo que le impide comprender que contra la máquina epistémica colonial desde antaño existen resistencias y oposiciones epistémicas radicales que, aunque tocadas, contaminadas, marcadas, por la historia colonial, han logrado construir conocimiento anticolonial no desde la “geocultura como fundamento”, la práctica enunciativa deshistorizada, “la tradición como narrativa verdadera”, “desde una epistemología de frontera” o desde una “explicación externalista de la práctica enunciativa”, rasgos preponderantes en la propuesta de Dignolo cuestionados de modo consistente por Santiago Castro-Gómez⁵. A esta omisión analítica del trabajo de Dignolo se debe agregar la autorreferencialidad cuestionada con razón al pensamiento eurocéntrico, pero que paradójicamente sí es admitida en el caso de las epistemes alternativas.

En este punto caben dos preguntas: si la episteme moderna occidental, como se deduce del trabajo de Dignolo, logró plegar a la población indígena, afro y a los sectores populares, ¿cómo se entiende que en América existan epistemes distintas a la moderna? ¿Qué permitiría que la autorreferencialidad cuestionada a Occidente sí sea admitida en el caso de las epistemologías del sur o las epistemologías descolonizadas? Si existen epistemologías decoloniales es porque la herida colonial y el sentimiento de inferioridad que según la reflexión decolonial está presente en todos los subalternos, no son dispositivos normalizadores tan fuertes y contundentes como el pensamiento decolonial lo advierte.

Dos argumentos permiten comprender el error analítico de los/as pensadores/as decoloniales que por cierto también es compartido por la epistemología del sur cuando habla de la historia de América Latina: el proyecto colonial es epistémicamente poderoso, pero no contundente; los pueblos del sur siguen existiendo porque han logrado cuestionar dicho proyecto a través burlas y recreaciones del proyecto colonial, por medio de rebeliones e insurgencias armadas y también haciendo uso crítico de herramientas modernas como el castellano, la escritura, la lectura y el pleito jurídico, lo que demuestra que los universales no siempre satisfacen sus objetivos pues son cuestionados, relativizados y en ciertas ocasiones desmantelados por las experiencias y los usos locales de sujetos y comunidades afectadas. Por supuesto que la episteme moderna ha producido dominación y explotación, pero la existencia actual de otras epistemes en el territorio americano y en los Sur de todo el mundo⁶ confirman la falibilidad de los universales modernos capitalistas y las inconsistencias analíticas de Mignolo y la gran mayoría de los/as decoloniales que reflexionaron sobre la cuestión epistemológica latinoamericana hasta finales de año 1990⁷.

Por supuesto que los/as autores decoloniales han ido modificando su andamiaje analítico, así como sus propuestas, y Mignolo es ejemplo del carácter autocrítico de este tipo de estudios, pues contra cierta lectura decolonial maniquea que hacía de la universidad y la academia lugares imposibilitados para la descolonialidad por el hecho de ser instituciones constituidas por la matriz epistémica occidental, en el 2007 Mignolo propondrá como imperativo “reevaluar y reactivar” las relaciones complementarias entre los movimientos sociales y la universidad (Mignolo, 2015, p. 153) como medida de resistencia al corporativismo internacional que ha permeado a buena parte de las instituciones sociales.

Aunque varios de los cuestionamientos de Castro-Gómez a Mignolo y los estudios decoloniales siguen siendo vigentes, es interesante evidenciar ciertos cambios en el trabajo reciente del semiólogo argentino, pues habla de la relación imperialismo/colonialismo, tema que da otros elementos al binomio Modernidad/Colonialidad, incorpora la discusión sobre lo social y lo político descentrándose de la cuestión meramente epistémica tan presente en sus primeras reflexiones, y pone en consideración la propuesta de la pluriversidad como “un concepto no totalitario de totalidad” (Mignolo, 2010, p. 16) que ligado a una universalidad-otra debe llevar a la destrucción mundial de la colonialidad, tema que trasciende la reivindicación de los localismos y las diferencias tan defendidas en los textos de 1990.

En su primera fase, la crítica decolonial en muchas ocasiones cayó en una permanente victimización y esencialización del sujeto colonizado, concibiéndolo como un sujeto aculturado en su totalidad por la modernidad occidental. A su vez, cuando la decolonialidad propuso que la Modernidad es constitutiva de la colonialidad, omitió la existencia de sectores dominados, explotados y excluidos en el continente europeo como el carácter autocrítico también presente en la Modernidad y su multiplicidad discursiva. Es innegable que el trabajo decolonial ha evidenciado varios problemas y las contradicciones presentes en la Modernidad. No obstante, es importante preguntar hasta qué punto los estudios decoloniales han reproducido varias de las contradicciones epistémicas criticadas a la Modernidad (dualismo ontológico, omisión de actores y discursos críticos, interpretación homogénea) para así evidenciar los límites de su aparato analítico.

Preguntémos: si la Modernidad es constitutiva de la colonialidad y viceversa, ¿cómo entender la revolución haitiana donde los esclavos/as negros derrotaron a las tropas bonapartistas?, ¿cómo entender el sistema de ayllus del mundo andino y la existencia de quilombos, palenques y rochelas como sistemas de organización que responden a otras epistemes? Es cierto que las narrativas hegemónicas silenciaron los múltiples conocimientos y saberes que anteceden el mundo colonial, pero las narrativas no son la totalidad de la vida y si bien en la historia oficial el sujeto colonizado no apareció, existió como sujeto y realidad histórica que lucha contra la descolonización.

En muchas ocasiones el pensamiento decolonial toma acriticamente la estructura binaria con la que habitualmente occidente piensa el mundo y de esa manera reproduce acriticamente uno de los principios epistémicos más peligrosos de la Modernidad: la distancia insalvable entre occidente y la otredad. El toque al parecer novedoso de la decolonialidad es que a diferencia de Occidente que se pensó como superior al resto de sociedades, historias y geografías, la otredad, entendida como ese sujeto latinoamericano externo a la Modernidad, esencia única, inmutable e incontaminada que la hace una identidad pura, es la elegida para hacer las cosas mejor, de manera local.

Esta lectura decolonial no es más que la muestra de un binarismo invertido reduccionista de las historias locales que cierto pensamiento euroanglocéntrico ha desarrollado a lo largo de varios siglos. Pensar que el mundo está formado por monobloques herméticos y uniformemente constituidos en los que uno de los bloques es el verdadero productor de conocimiento en contraposición del otro que es un simple receptáculo pasivo, es negar la historia de las relaciones complejas intersociales. Ver las cosas de esta manera es seguir pensando que solo uno de los bloques tiene la capacidad histórica para producir conocimiento, hecho rebatible por medio de la cantidad de producciones de conocimiento locales y heterogéneas que se generan en una misma sociedad.

La colonialidad existe y hay que dismantlarla de manera definitiva, pero realizar lecturas idealizadas, deterministas, ahistóricas y esencialistas ha sido el tipo de universalismo construido por la modernidad capitalista que más daño ha generado al mundo. Aunque reivindica los saberes locales relativizando los universales que han sustentado la apuesta epistémica de la Modernidad, esta lectura decolonial permanece atrapada en el binarismo habitual de la Modernidad que cuestiona.

A pesar de ciertas afirmaciones de Mignolo y la decolonialidad que siguen siendo polémicas por su carácter **maniqueo y totalizador** (“la Modernidad actuó como una máquina –desde la derecha, el centro y la izquierda- de subalternizar conocimiento, sensibilidades, formas de vida y formas de ser”) (Mignolo, 2015, p. 167), es destacable la puesta en evidencia que varios/as del extinto grupo Modernidad/Colonialidad han hecho en explicitar la relación existente entre epistemología y política. Sobre esta relación, cabe recordar que Boaventura de Sousa, autor que se autodefine como posmoderno crítico, conocido mundialmente por su propuesta de Epistemologías del Sur y que sostiene gran cercanía epistemológica con los estudios decoloniales, en el año 2017 expresó:

La política es epistemológica (...), quizás necesitamos más que una crítica interna una crítica externa, necesitamos de una interrupción epistemológica, la única manera de interrumpir la política es interrumpir

toda la base epistemológica en que está basada. Por eso no necesitamos de otra teoría revolucionaria, necesitamos revolucionar la teoría. No hay justicia global sin justicia cognitiva global (...). Debemos pensar que el modelo epistemológico de la modernidad occidental es un modelo fracasado porque asumió un monopolio del conocimiento riguroso, no dialogó con otros conocimientos y al contrario los destruyó, desperdiciando mucho conocimiento y mucha experiencia social, y muchos de los genocidios de la Modernidad y de las masacres también fueron epistemicidios, destrucción masiva de conocimiento que no coincidía con los objetivos de la modernidad capitalista colonialista y patriarcal⁸.

Aunque es problemático y exagerado afirmar que “el modelo epistemológico de la modernidad occidental es un modelo fracasado”, relaciono su propuesta de “la interrupción epistemológica” con lo que ya el mismo De Sousa Santos había propuesto en el 2008 en *Conocer desde el sur*, libro en el que hablando de la reinención de la emancipación social planteó la creación de “una comunidad científica internacional independiente de los centros” hegemónicos, y el cruce de metodologías, teorías y del “conocimiento científico y no científico” (De Sousa Santos, 2008).

Contra el relativismo epistemológico y el ensimismamiento culturalista propuesto por cierta tendencia decolonial, y contra el universalismo etnocéntrico presente en cierta Modernidad, es interesante la reflexión que de la filosofía y el conocimiento indígena presenta Dismas (2014) que, siendo consciente del uso ideológico de la universalidad, es decir, de la relación que ésta ha sostenido con la supremacía europea (y agregamos: estadounidense), el filósofo keniano evidencia que desde que Thomas Kuhn publicó *La estructura de las revoluciones científicas* son más escasas las fronteras entre las ciencias (esto también implica a las ciencias sociales y las humanidades) y demuestra que en el ámbito filosófico africano se da un complemento y una relación estrecha entre la teoría universal de las ciencias naturales y el trabajo local de disciplinas como la etnofilosofía.

En la misma línea de Masolo, el movimiento pendular presente en la lectura de *El capital*, elaborada por Alejandra Jasinka y Leszek Nowak en el artículo *Los fundamentos metodológicos de la teoría de las clases de Marx: una reconstrucción*, que describe cómo la dialéctica marxiana exige moverse entre lo universal y lo concreto de manera permanente; propuesta similar también a la del modelo compuesto de explicación causal complejo de Luis Tapia⁹, pensador boliviano que plantea una epistemología que va de lo sensible-inteligible, lo analítico-sintético y lo local-pluriversal como caminos necesarios para la producción cognitiva.

Pável Florensky: la inversión de la perspectiva

En los primeros párrafos de este ensayo mencioné dos definiciones que históricamente han acompañado la discusión sobre los universales: una primera que apunta a la “totalidad” o “todas las cosas”, y una segunda definición que profundiza en la relación entre lo uno y lo múltiple, *unum versus alia*, sin dar por acabada la articulación. Esta segunda definición la abordaremos desde la propuesta de Pável Florensky (1882-1937).

Florensky fue físico, matemático, doctor en teología y un estudioso consagrado de la historia del arte. Nacido en Evlakh, una recóndita región del imperio ruso, en 1921 ingresó como profesor de Teoría del Espacio en *VkhUtomas*, Talleres Superiores Artísticos del Estado, promovidos por Lenin como parte del proyecto educativo revolucionario. Contrario a la propuesta establecida sobre el arte y su enseñanza sustentada en la teoría renacentista de la perspectiva, gracias al estudio de los íconos populares rusos de los siglos XIVXVI, Florensky cuestionó el perspectivismo del arte renacentista proponiendo una teoría del dibujo, según la cual el gran arte iconista refleja “la realidad de acuerdo con un sistema especial de representación y percepción que le es propio”¹⁰.

Sobre una lectura platónica y escolástica, Florensky afirmará que “el *unum* se dirige hacia lo otro, hacia el *alia*, según la interpretación de los escolásticos, para los cuales la *etimología unum versus alia* es precisamente lo universal, lo único y lo general simultáneamente”¹¹; de ahí que para Florensky “los entronques” entre oposiciones sean no solo necesarios en la producción cognitiva, sino rastreables en la historia de la cultura, lo que significa que en el mundo concreto se encuentran casos y ejemplos de universales concretos como los iconos ortodoxos a los que dedica *La perspectiva invertida*.

En el ensayo *Premisas teóricas*, Florensky presenta los seis principios que sostienen la teoría perspectiva contra la que dirige su *Perspectiva invertida*: 1. El espacio es euclideo, es decir, homogéneo e isótropo, infinito y tridimensional, y el artista lo percibe kantianamente, es decir, con un desprendimiento total del mundo fenoménico; 2. El pintor cuenta con un punto de vista absoluto; 3. El centro óptico del pintor es el “nuevo legislador del universo”; 4. Este centro óptico funciona eternamente y de manera absoluta; 5. En la perspectiva el mundo es inmóvil e inmutable; 6. Todos los procesos fisiológicos de la visión quedan excluidos de la perspectiva. Sobre estos principios, la perspectiva es definida como “el procedimiento que resulta necesariamente de aquella cosmovisión en la que se reconoce como fundamento verdadero de los objetos-ideas seudorreales una subjetividad desprovista ella misma de realidad” (p. 96).

Para Florensky, la concepción renacentista-kantiana no es vital y justifica su posición cuestionando cada uno de los principios de la teoría perspectiva: 1. El espacio es geométrico, pero también es físico y fisiológico, y a este último corresponden el espacio visual, táctil, auditivo, gustativo, “y del sentido orgánico común”, que son espacios fundamentales para el/la artista con los que se percibe un mundo bastante distinto al de Kant y las homogeneidades e isotropismos del espacio euclideo; 2. No existe un punto de vista absoluto pues eso implicaría solo habitar el mundo euclideo kantiano. Lo que hace el artista es mirar el objeto de su interés desde diversos puntos de vista enriquecidos con cualquier persona, se mueve permanentemente y por eso su punto de vista cambia, lo que no implica que las imágenes que produce no sean “la síntesis de una infinitud de percepciones visuales desde distintos puntos de vista, y a la vez, duplicados; es el resultado integral de estas imágenes dobles y a la vez únicas (p. 101); 3. Las cosas se mueven, pero esta realidad cambiante es sintetizada “por el espíritu artístico del pintor”. Claro que el pintor contempla, pero esta contemplación, sintetizadora de impresiones momentáneas, se da en la movilidad de la vida; 4. Los recuerdos del pintor/a, sus emociones, su historia personal, su caminar en el mundo, su permanente movimiento, el cálculo, la reflexión y el conocimiento se sintetizan en la obra de arte. A diferencia de lo que plantea el manual de perspectiva, los elementos fisiológicos y personales se

conjugan con el conocimiento artístico para sintetizarse en la pintura. Razón y emoción deben ir de la mano en la producción artística.

En la propuesta de Florensky, la premeditación, la reflexión y el procedimiento consciente constituyen la producción de íconos. Los errores, las faltas y las incorrecciones evaluadas desde el modelo perspectivista solo son opiniones que desconocen la existencia de la perspectiva invertida utilizada por los grandes maestros icónicos. En muchos íconos se evidencia “un complejo cálculo artístico” transgresor y osado, pero que no tiene nada de ingenuo, es decir, ajeno al cuidado de la razón.

En términos epistemológicos, las desviaciones del modelo perspectivista hacen que lo incorrecto sea correcto, es decir, aquello que es visto como incorrecto por imperfecto, en realidad corresponde a una matriz cognitiva de mayor riqueza plástica que la de la teoría de la perspectiva occidental. La representación de la luz, el uso de colores que no corresponde a los de la realidad, los ángulos de representación, el uso de ciertas líneas, el subrayado del color, el tipo de curvas usadas, la expresividad, la fuerza y la plenitud de muchos de los íconos analizados, permite a Florenski afirmar que las transgresiones del pintor son totalmente conscientes y esta transgresión no puede ser juzgada desde “las leyes de la perspectiva lineal” (p.28). En este sentido, la violación de las leyes es estéticamente fructífera, pero dicha violación no es un acto casual.

Pável Florensky se desempeñaba como profesor de Teoría del Espacio en los Talleres Superiores donde la teoría de la perspectiva dominaba toda la interpretación y el quehacer educativo. Pero para él la perspectiva no es una imagen natural surgida de la esencia del mundo, sino que es una ortografía especial convertida como única y que por ello excluye ortografías que comprenden el mundo y la vida de forma distinta. Los partidarios de las leyes de la perspectiva consideran que éstas “forman parte esencial del mundo”, a lo que Florensky se pregunta, si es así, ¿por qué los maestros egipcios no las conocieron, no las notaron? Esta pregunta puede extender su radio de intervención: ¿por qué a excepción del renacimiento florentino, en América, África, Oceanía y Euroasia no se desarrolló la teoría de la perspectiva?

La perspectiva invertida es un libro que reivindica el trabajo complejo y calculado de los íconos rusos y del arte bizantino y egipcio, cuestionando las leyes y reglas de la teoría perspectiva. Para mostrar el carácter arbitrario y ocultista de los defensores de la perspectiva, Florenski pelea con el mundo occidental que, para autorreivindicarse como exclusivamente moderno, identifica al medioevo como el mundo de las tinieblas. La defensa de la perspectiva invertida toca no solo los cimientos teóricos de toda la tradición artística moderna, sino que también discute el discurso filosófico que para autorreivindicarse moderno y, por tanto, superior, cataloga el arte medieval y bizantino como decadente y salvaje, como lo hicieron los historiadores de la cultura del siglo XIX que ceñidos a la línea inventada por sus colegas renacentistas e ilustrados, propusieron que su teoría perspectiva era un universal kantiano cuando evidentemente su posición solo era un sometimiento ideológico a los intereses y gustos de la pequeña burguesía decimonónica.

Para Florensky, la perspectiva asumida por la historia del arte y de la cultura como un universal aplicable a todo el arte mundial, en realidad respondía a los intereses locales de un sector socioeconómico que

necesitaba hacer de su gusto estético y de sus intenciones económicas, una gran filosofía mundial: la perspectiva como posición subjetiva aislada de los gustos populares.

Ahora bien: ¿la crítica de Florensky puede ser considerada como el posicionamiento de una teoría relativista que niega la posibilidad de construir reglas de carácter universal por la particularidad y especificidad de ciertos contextos e historias? De ninguna manera. La grandeza de estos artistas no está en haber manejado magistralmente las reglas del perspectivismo, sino en haber transgredido las reglas de la perspectiva al punto de proponer dos tipos de concepción de espacio en sus obras: uno el ilusionista y otro el del espacio del mundo terrenal.

Al respecto, la conclusión de Florensky es categórica: “pero al alma del Renacimiento, y por lo común la moderna también, no es un alma unitaria sino escindida, y desdoblada de sus pensamientos” (p. 55). En una misma obra coexisten varios mundos y varios espacios, como es el caso de los trabajos de Doménikos Theotokopóulos, El Greco. Y tal vez el mejor ejemplo de la perspectiva invertida trabajada en el Renacimiento es *El juicio final* de Miguel Ángel Buonarroti: “cuanto más lejos, más grandes es, y cuanto más cerca, más pequeño resulta”. Contrario a lo que sucede en el mundo terrenal, cuando el espectador/a mira este cuadro de Miguel Ángel, al elevar la vista, las figuras no se hacen más pequeñas, y cuando desciende la mirada aquello que le es más cercano al espectador/a se torna más pequeño. Es en esa situación que el espectador/a asiste a la plena inconmensurabilidad.

Imagen 1. El Juicio final de Miguel Ángel



Tomado de <http://museosdelmundo.com/c-italia/el-juicio-final/>

En la perspectiva invertida, lo considerado patológico en realidad es lo fisiológico de las artes plásticas. La infracción y la deformación consideradas enfermedades que atentan contra el bienestar del espíritu artístico, son las reglas constitutivas de los frescos, los iconos y las pinturas de mayor valía en el mundo renacentista. Pero la transgresión y deformación es magistral porque conoce las reglas de la perspectiva sobre las que recae todo su potencial artístico. Sin embargo, sería contradictorio pensar que la deformación como regla artística funciona de manera homogénea en todos los casos, pues de ser así sería imposible encontrar las diferencias entre la obra de Miguel Ángel y Rafael. Solo así es posible entender a Florensky cuando afirma que “Miguel Ángel fue, visto en relación con el pasado, lo mismo que con el futuro, un hombre de la Edad Media, contemporáneo y, al mismo tiempo, no contemporáneo de Leonardo” (p. 64).

La defensa de la perspectiva invertida es una crítica al realismo y el naturalismo consagrado por los teóricos de la perspectiva. La perspectiva es una manera de representar el mundo, pero no es la manera realista y natural con la que cualquier persona ve la realidad, sino que es el resultado histórico del proceso de educación y aprendizaje. La perspectiva es, existe, pero su constitución como modelo de dibujo y teoría del espacio responde a un proceso específico de la historia de la humanidad y sería arbitrario considerarlo, tal cual lo manifiestan sus defensores, como el único modelo correcto y verdadero para el mundo del arte.

Se pensaría que entre las imágenes artísticas de las teorías perspectiva e invertida no hay nada semejante y no es así, pues siempre son representaciones, símbolos que hablan de la naturaleza, pero que nunca serán la naturaleza. Empero, la diferencia sustancial entre ambas imágenes artísticas es que son “símbolos de distintos grados de síntesis”. A su vez, en el caso de las teorías perspectiva e invertida, si bien internamente cada una tiene reglas y conceptos articulados con la manera como sus teóricos conciben el espacio, la naturaleza y el mundo, no se puede pasar por alto que ambas teorías son lenguajes cuya tarea es producir “cierta excitación espiritual”. Pero Florensky es enfático al advertir que la representación de la naturaleza y la correspondencia con el mundo concebidas por la teoría perspectiva “es una manera extremadamente reductiva, deficiente, constreñida por innumerables condicionantes que determinan sus capacidades y limitan su capacidad” (p. 92). El *unum versus alia*, “la verdad que respira”, “la necesidad de incorporar lo múltiple en la aproximación a lo uno,” (Zalamea, 2010, p. 39) la perspectiva invertida libera la razón y la imaginación del hombre.

La teoría invertida sabe que “la realidad es por lo menos tridimensional” y no niega la potencia de las imágenes tridimensionales; lo que advierte es que las imágenes bidimensionales y unidimensionales son igual de potentes a sabiendas de que siempre será imposible el naturalismo; no serlo implicaría poder poner la cáscara de un huevo sobre “la superficie de mármol de una mesa” (p. 89), sin destruir la forma de la cáscara. Siempre son sacrificadas “algunas de las propiedades (geométricas) de lo representado” (p. 89), advierte Florensky.

La perspectiva invertida propuesta por Pável Florensky permite pensar que es posible una epistemología en la que el todo está en permanente movimiento y que gracias a este movimiento continuo la creatividad, la razón, los sentidos, la imaginación y la producción de conocimiento son acciones y facultades que enriquecen la vida y el trabajo humano.

Hacia una epistemología de rupturas

Abandonar el binarismo epistemológico trabajando con los universales relativos/concretos implica comprender que el quehacer racional no es constitutivo y exclusivo de ciertos lugares, sujetos y tradiciones, sino que la razón es constitutiva de toda la humanidad. A su vez, pensar, como lo ha hecho cierto latinoamericanismo¹², que la corporalidad, la sensualidad, la emotividad y el instinto son lo característico del continente latinoamericano, es la reproducción del imaginario europeo sobre este continente, como también es la imposición de una exclusividad que verdaderamente son características compartidas por toda la especie humana.

Una epistemología de rupturas debe brindar una síntesis superior¹³, debe dismantelar la escisión entre razón/cuerpo-emoción, lo ideal y lo real, lo objetivo y lo subjetivo, lo uno y lo múltiple, sabiendo que todo proceso cognitivo implica la simbiosis entre las dos caras que se necesitan para tener una moneda. Todo proceso cognitivo es un proceso de sentipensamiento, de co-razón, tal como lo plantea Fernando Zalamea en las conferencias y los ensayos dedicados a Alexander Grothendieck, Pável Florensky, y los cruces existentes entre el arte, la literatura latinoamericana y las matemáticas contemporáneas¹⁴.

Romper el binarismo y la colonialidad epistémica implica comprender que hay localismos colonizados, como también universalismos descolonizadores, y viceversa, pues en “Occidente” existen localidades colonizadas, así como sujetos y colectivos adscritos a una episteme sintética y descolonizadora. Pensar que lo universal es lo opuesto a lo relativo y que lo uno es lo distinto de lo múltiple es lo que la lógica y las matemáticas contemporáneas quieren cuestionar y debe ser el binarismo cuestionado por el trabajo intelectual de todos los campos del conocimiento.

En la actualidad, el gran inconveniente epistemológico estriba en que, en contraste con cierto autonomismo, comunitarismo y multiculturalismo sustentados en la producción local cognitiva carente de pretensión universalista, el universalismo etnocéntrico de la producción cognitiva capitalista sigue funcionando como arma letal contra la vida.

La estandarización de la investigación científica, la indexación de las publicaciones, el imperio del *paper* en contra de cualquier otro género escritural, la supeditación de los proyectos de investigación universitaria a los principios de competitividad, conocimiento útil, emprendimiento y desarrollo social, entre otras políticas y filosofías de investigación, hacen parte del actual paquete epistemológico de la razón neoliberal. Ante esta preocupante realidad, la propuesta epistemológica que convoque caminar entre lo local y lo global, lo analítico y lo sintético, entre el realismo y el nominalismo y lo universal y lo concreto-relativo, es fundamental para aprobar una agenda epistémica-política capaz de con-juntar producciones de conocimiento local sintéticas y descolonizadas, sustentadas en el principio de igualdad¹⁵ y comprometidas con la descolonización epistémica y el dismantelamiento de aquella modernidad afianzada en una episteme patriarcal, explotadora y genocida.

Actualmente existen dos saberes (De Sousa Santos, 2012, p. 22): uno para la muerte y otro para la vida. El primero tiene un desarrollo geopolítico y cuenta con el apoyo de estados modernos, potencias

económicas, multinacionales y gobiernos nacionales y locales. El segundo se sustenta en el trabajo mancomunado de organizaciones sociales, sectores subalternos, procesos históricos trabajados desde abajo y modelos de organización política y administrativa de carácter local.

Aunque en los últimos años varios gobiernos nacionales de América Latina le apostaron constitucionalmente a la vida y en ese sentido los derechos de la naturaleza, la garantía de los saberes otros y la lucha por la descolonización se convirtieron en temas abordados en las agendas políticas, lo cierto es que la descolonización sigue siendo una deuda con los pueblos insurrectos

que por fortuna son los que la materializan. La apuesta epistémica por la vida exige la ampliación de su espectro productivo por cuanto el capitalismo no retrocede en sus intereses hegemónicos. La consolidación de un bloque epistémico que se dispute la agenda cognitiva es una obligación con la vida y solo el afianzamiento de una unidad que resulta de la suma de los múltiples podrá asegurar la derrota del capitalismo. Así como en el ámbito político el capitalismo ha hecho del

multiculturalismo su lógica cultural multinacional (Zizek, 1998), sabemos que en el ámbito epistemológico viene aconteciendo algo similar pues el pluralismo epistemológico infortunadamente se ha convertido en la lógica científica del capitalismo, es decir, en la historia externa de los programas de investigación científica, el capitalismo o extermina, estigmatiza las epistemes alternativas o las incorpora a su programa con la condición de que sea la episteme capitalista la que define los objetivos de la investigación científica. Así que solo el uno epistémico religador de la multiplicidad epistémica descolonizada y fundamentado en universales relativos o concretos, en el *unum versus alia* podrá irrumpir de manera radical contra el saber hegemónico empotrado actualmente en buena parte de la política científica.

Contra los esencialismos de las identidades puras se deberá asumir que hacer parte de la historia significa estar sucios, contaminados por aquel que la lógica binaria define como el otro. Pero aceptar lo sucio permite entender que no hay exterioridades e interioridades definitivas como tampoco dominantes y dominados absolutos. Si la calidad de diferentes ha permitido comprender que somos iguales porque compartimos con el otro la cualidad de la diferencia, en el campo epistemológico la confirmación de la existencia de muchas epistemes es la posibilidad de consolidar universales ricos, dinámicos y complejos contruidos desde la diferencia epistémica. Como la producción de conocimiento es permanente, continua e infinita, los universales relativos/concretos responden a una lógica viva que siempre los desmantelará como universales. En esta nueva lógica de trabajo científico, los universales son provisionales y provinciales y el valor de la producción provincial se debe a su potencial universal que con el tiempo siempre termina siendo relativizado. Solo así se logra quebrar el binarismo típico del pensamiento.

Para terminar, sugiero dos pistas interdisciplinarias que piensen los universales de manera antiabsolutista. Primero se debe advertir que hablar de un universal antiabsoluto es contradictorio si trabajamos la contradicción desde marcos lógicos clásicos, es decir, si seguimos pensando el mundo desde la idea de que una contradicción es p y no p a la vez, por supuesto que el universal antiabsoluto, no funciona como propuesta de trabajo epistémica, sin embargo, si prestamos atención al trabajo ensayístico de Fernando

Zalamea, veremos que los manejos suaves de la contradicción nos permiten análisis complejos que se relacionan de manera continua con el trabajo sintético necesario en la producción de conocimiento.

Es urgente incentivar el talento investigativo capaz de transgredir creativamente las fronteras impuestas por los universales etnocéntricos de cierta Modernidad, así como los relativismos extremos de cierta posmodernidad descolonizadora que inconscientemente reproduce los fundamentos epistémicos más peligrosos y problemáticos de la Modernidad que critica. Debemos insistir en la importancia de universales epistémicos que, sustentados en el principio de la descolonización y la igualdad (Tapia, 2014), sean capaces de producir conocimiento disciplinar, multidisciplinar, transdisciplinar y multicultural no jerarquizado y siempre abierto a moverse pendularmente de manera creativa e insurrecta.

Si bien es cierto que en nombre de los universalismos se siguen cometiendo atrocidades históricas que rebasan la discusión científica por cuanto el conocimiento producido por la episteme dominante se aplica sobre el mundo, los daños cometidos y la vida y la humanidad no son responsabilidad de los universalismos *per se*, sino de los usos, los sentidos y los objetivos proyectados desde los universalismos.

La descolonización- innovación epistemológica también consiste en buscar marcos teóricos, temas, relaciones y metodologías nunca pensadas y trabajadas. También consiste en preguntarse sobre lo no cuestionado y generar inquietudes sobre aquello consolidado como válido y verdadero. Para el par analítico abordado aquí, lo universal/relativo-particular, lo que queremos plantear es la necesidad de una epistemología que reflexione, teorice, cuestione y produzca conocimiento a sabiendas de los errores cometidos por la epistemología dominante.

En nombre de lo universal se han elaborado proyectos científicos, artísticos y políticos que han asesinado otros tipos de elaboración cognitiva (epistemes), han omitido diversas teorías sobre el arte, la representación y la percepción y han exterminado sociedades que funcionaban desde modelos cognitivos, perceptivos, emotivos y artísticos a los de la matriz que se asume como verdadera, natural y por tanto esencial para cualquier sociedad, contexto y momento histórico.

Cuando Florensky plantea que el espacio geométrico euclidianokantiano no es el único porque existen el espacio físico y el espacio fisiológico, de este último se desprenden el espacio visual, táctil, auditivo, olfativo, espacios de los que se alimenta el artista puesto que “se debe dudar de que nuestro mundo se encuentre en el espacio euclideo”, hace un llamado de atención sobre la complejidad inmersa en la vida.

Contra el distanciamiento epistemológico entre las áreas del conocimiento promovido por la lectura tecnicista de August Comte en la segunda mitad del siglo XIX, fortalecido por la política tecnócrata e instrumental de los gobiernos fordistas que ha sido potenciada y sofisticada por el empresariado posfordista, y que también ha contado con el apoyo de ciertos sujetos y lecturas académicas que sobre el desconocimiento de las características y de los procesos investigados por las múltiples disciplinas del conocimiento siguen insistiendo en el distanciamiento disciplinar como principio epistemológico preponderante, urge un proyecto epistemológico ruptural productor de conocimiento comprometido con la consolidación de un mundo digno para todas las especies vivas que lo habitan. Para tal propósito, solo la revisión crítica de lo hasta ahora realizado y el reconocimiento de la relevancia científica de los múltiples

campos del conocimiento existentes, así como la importancia de moverse de los sitios de confort epistemológicos que históricamente impidieron el cruce dialéctico y creativo entre pares categoriales, fortalecerá la producción de nuevo conocimiento, es decir, de conocimiento insurrecto.

Notas

1. Mauricio Beuchot, El problema de los universales. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 1981.
2. La colonialidad del saber, trabajada por Edgardo Lander, la colonialidad del poder, de Aníbal Quijano, y la colonialidad del ser de Nelson Maldonado-Torres, constituyen una triada de categorías analíticas, importante para de Sousa Santos y los estudios decoloniales.
3. En la mirada dicotómica de los hechos, se ha considerado que Sepúlveda fue el malo de la junta de Valladolid al contrariar y derrotar a Bartolomé de las Casas. De las Casas cuestionó las bulas, los requerimientos y el derecho de ocupar por la fuerza las tierras de los naturales, pero en su defensa subrayó el derecho de los indígenas a ser evangelizados. Los dos religiosos españoles concuerdan con el dominio monárquico, pero se diferencian en las metodologías que proponen: la guerra justa (Sepúlveda) y la evangelización pacífica (De las Casas).
4. Así tituló Enrique Dussel un ciclo de conferencias que brindó en 1992 con motivo de los 500 años del que él consideró el encubrimiento de América.
5. Estos cinco problemas teóricos de la propuesta de Mignolo son destacados por Santiago Castro- Gómez en el capítulo VI *Razón poscolonial y filosofía latinoamericana de Crítica de la razón latinoamericana* (2011), pp.163-165.
6. Las epistemologías del sur no se restringen a unas coordenadas geográficas en las que el norte es científico y desarrollado y el sur es atrasado y subalterno. El sur está en África, América y Asia, pero también se encuentra en Europa y los Estados Unidos pues la matriz colonial genera clasificaciones y sujetos diferenciados en el interior y exterior de toda sociedad tocada por la historia colonial.
7. Es interesante el giro epistemológico del filósofo Santiago Castro-Gómez, quien, después de ser miembro del grupo Modernidad/Colonialidad, no solo ha cuestionado el marco teórico foucaultiano con el que trabajó por más de 20 años, sino que ha retomado el Marx republicano para evidenciar ciertos vacíos analíticos de los trabajos decoloniales. Para la crítica de Castro-Gómez a la teoría decolonial, leer el capítulo IV de *El tonto y los canallas*. Notas para un republicanismo transmoderno (2019). En el mismo libro, sobre la cuestión de los universales, leer el capítulo III. *¿Qué hacer con los universalismos occidentales?* A su vez, es importantísimo el libro *Crítica de la razón negra* de Achille Mbembe, quien, desde el análisis histórico y filosófico, evidencia las inconsistencias tanto de la invención de lo negro por parte de Europa como de las apropiaciones que de lo negro han desarrollado ciertos pensadores y movimientos en África. La crítica de Mbembe es una posición ético-política que cuestiona los inconvenientes de la apuesta tan acorde con las perspectivas multiculturalistas y se enmarca en un trabajo filosófico que le apuesta a un futuro en perspectiva de lo que el autor denomina lo común universal.
8. Boaventura de Sousa Santos, videoconferencia Epistemologías del sur, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=ohZ8BR1vj_8&t=885s, minuto 15.
9. Epistemología experimental. Bolivia, Cides-Umsa, 2014. pp.120-129. Tapia enriquece la reflexión epistemológica de las ciencias sociales porque articula el trabajo neurobiológico de Francisco Varela, la reflexión desde la filosofía de la ciencia de Irigon Prigogine con el método dialéctico marxiano; es decir, la epistemología

experimental desarrollada, a través del desplazamiento y la superación de las fronteras epistemológicas, puentes entre la biología, la filosofía de la ciencia y la teoría crítica.

10. Epistemología experimental. Bolivia, Cides-Umsa, 2014. pp.120-129. Luis Tapia enriquece la reflexión epistemológica de las ciencias sociales porque su propuesta articula el trabajo neurobiológico de Francisco Varela, la reflexión desde la filosofía de la ciencia de Irigon Prigonine con el método dialéctico marxiano, es decir, la epistemología experimental es una propuesta desarrollada a través del desplazamiento y la superación de las fronteras epistemológicas construidas entre la biología, la filosofía de la ciencia y la teoría crítica.

11. Para la reflexión de Florensky sobre lo *unum versus alia*, me baso en el trabajo de Fernando Zalamea “Pavel Florensky: la antinomia y la visión” del libro de Fernando Zalamea Razón de la frontera y fronteras de la razón, Bogotá, Universidad Nacional, 2010, pues me ha sido imposible encontrar el libro *Il significato dell'idealismo*.

12. Una de las críticas más concienzudas al latinoamericanismo exotizador es la realizada por Santiago Castro-Gómez, en *Crítica de la razón latinoamericana*.

13. Síntesis superior es una palabra usada por Florensky.

14. Fernando Zalamea ha dedicado su vida al estudio de estos cruces al estudio de estos cruces: Razón de la frontera y fronteras de la razón, Bogotá, Universidad Nacional, 2010; Antinomias de la creación. Las fuentes contradictorias de la creación en Valéry, Warburg, Florensky, Chile, FCE, 2013; Pasajes de Proteo. Residuos, límites y paisajes en el ensayo, la narrativa y el arte latinoamericano, siglo XXI editores y Universidad autónoma de Sinaloa, 2012; y Prometeo liberado. La emergencia creativa de maestros de los siglos XIX y XX, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2014.

15. Para Luis Tapia no puede haber descolonización, sino hay igualdad que “descentre las formas dominantes: el eurocentrismo, el anglocentrismo y los etnocentrismos en general”.

Bibliografía

Beuchot, M. (1981). *El problema de los universales*. Universidad Autónoma de México (UNAM), México.

Castro-Gómez, S. 2011. *Crítica de la razón latinoamericana*. Mbembe, Achille.

De Sousa Santos, B. Videoconferencia Epistemologías del sur, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=ohZ8BR1vj_8&t=885s

De Sousa Santos, B. (2008). *Conocer desde el sur*. Bolivia, plural editores.

De Sousa Santos, B. (2012). *De las dualidades a las ecologías*. La Paz, Bolivia.

Dismas M. (2014). “Filosofía y conocimiento indígena: una perspectiva africana”, pp. 517- 537, en *Epistemologías del sur*. España, ediciones Akal.

Pável, F. (2005). *La perspectiva invertida*. España: Editorial Siruela.

Polo Blanco, J. y Gómez Betancur, M. (2019). “Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisoluble? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo”. Lakatos, Imre, La metodología de los programas de investigación científica.

- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: editorial Gedisa.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Mignolo, W. (2013). “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”. *Revista de Filosofía* 74: 7-23.
- Mignolo, W. 2015. *Habitar la frontera*. Barcelona, España: Centro de Información y Documentación de Barcelona.
- Tapia, L. (2014). Imagen de El juicio final, tomada de <http://museosdelmundo.com/c-italia/el-juicio-final/>. Epistemología experimental. Bolivia, Cides-Umsa.
- Zizek, S. (1998). “El multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós.