

# De una epistemología eurocéntrica a una epistemología del sur

*From a Eurocentric epistemology to a southern epistemology*

*De uma epistemologia eurocêntrica a uma epistemologia do sul*

Orfa Margarita Giraldo-Alzate

Abogada Unidad Central Del Valle Del Cauca. Licenciada en Filosofía y Ciencias Religiosas, Universidad Santo Tomas De Aquino. Doctoranda Universidad de Baja California México. faladosimi@hotmail.com

FECHA RECEPCIÓN: ABRIL 10 DE 2016

FECHA ACEPTACIÓN: JUNIO 5 DE 2016

## Resumen

Este artículo presenta brevemente la filosofía de la ciencia como un pensamiento eurocéntrico, que asume una concepción generalizada de mundo, del ser humano y del conocimiento que define los paradigmas aplicables en todos los campos de la vida, configurando a partir de este saber científico universal, un sujeto trascendental particular abstraído de su espacio, su tiempo, su etnia y sus relaciones sociales. A partir de la identificación de los elementos constitutivos de la crisis civilizatoria de la epistemología hegemónica y sus aportes a la consolidación de un proceso de globalización, se presenta la propuesta civilizatoria alternativa como acción capaz de generar su propia elaboración teórica y para lo cual se requiere del compromiso de todos los intelectuales orgánicos responsables de las realidades sociales que vive el sur latinoamericano. Se concluye que, la humanidad del Siglo XXI demanda alternativas que necesariamente han de pasar por crear la capacidad crítica para una reflexión constante y militante en la que se develen los verdaderos intereses y los errores sobre los que la epistemología dominante ha sostenido el poder y la colonialidad.

**Palabras clave:** Filosofía de la ciencia, filosofía latinoamericana, colonialismo

## Abstract

This article briefly presents the philosophy of science as a Eurocentric thought, which assumes a generalized conception of the world, of the human being and of the knowledge that defines the applicable paradigms in all fields of life, configuring from this universal scientific knowledge, a particular transcendental subject abstracted from his space, his time, his ethnicity and his social relations. From the identification of the constituent elements of the civilizatory crisis of the hegemonic epistemology and its contributions to the consolidation of a globalization process, the alternative civilizatory proposal is presented as an action able to generate its own theoretical elaboration and for which it is required of the commitment of all the organic intellectuals responsible for the social realities of the Latin American south. It is concluded that the humanity of the XXI Century demands alternatives that must necessarily go through to create the critical capacity for a constant and militant reflection in which the true interests and errors are revealed on which the dominant epistemology has sustained the power and the coloniality

**keywords:** Philosophy of science, Latin American philosophy, colonialism

## Resumo

Este artigo apresenta brevemente a filosofia da ciência como um pensamento eurocêntrico, que pressupõe uma concepção generalizada do mundo, do ser humano e do conhecimento que define os paradigmas aplicáveis em todos os campos da vida, configurando a partir desse conhecimento científico universal, um sujeito transcendental particular abstraído de seu espaço, seu tempo, sua etnia e suas relações sociais. A partir da identificação dos elementos constitutivos da crise civilizatória da epistemologia hegemônica e suas contribuições para a consolidação de um processo de globalização, a proposta civilizatória alternativa se apresenta como uma ação capaz de gerar sua própria elaboração teórica e para a qual se requer do compromisso de todos os intelectuais orgânicos

**Cómo citar:** Giraldo-Alzate, O. M. (2016). De una epistemología eurocéntrica a una epistemología del sur. Revista Criterio Libre Jurídico. 13(2), 90-96. <http://dx.doi.org/10.18041/crilibjur.2016.v13n2.26204>.

responsáveis pelas realidades sociais do sul da América Latina. Conclui-se que a humanidade do século XXI exige alternativas que devem necessariamente percorrer para criar a capacidade crítica de uma reflexão constante e militante em que se revelam os verdadeiros interesses e erros sobre os quais a epistemologia dominante sustentou o poder e a colonialidade

**Palavras-chave:** Filosofia da ciência, filosofia latino-americana, colonialismo.

No es posible trazar en ninguna parte una línea y decir:  
Aquí empieza la ciencia  
Herbert Spencer

## Introducción

La filosofía entendida como una concepción generalizada de mundo, del ser humano y del conocimiento, está encargada de definir las nociones comunes o paradigmas aplicables en todos los campos de la vida, teniendo como fuente: la política, la economía, la ciencia, la religión, la moral, concepción de realidad expresada a través del lenguaje; construyendo así, los códigos con que se dice la realidad. En este sentido, cada visión del mundo se correlaciona con su respectivo marco filosófico, cognitivo y lingüístico. La filosofía es recuerdo y es diálogo con la historia, con la tradición y de esta manera las nuevas experiencias de vida tienen sentido sólo en cuanto se constituyen en diálogo.

Asimismo, entre construcciones del lenguaje surge la ciencia, solo que ahora como posibilidad de problematizar la realidad y de generar “verdades” mediante un método específico. Problematizar la realidad, históricamente ha sido realizada por la cultura occidental; para ello ha diseñado caminos distintos: primero la mitología, luego el conocimiento racional autónomo y finalmente la experimentación.

La ciencia en la modernidad, y con ella su entramado teórico y conceptual, es ahora un modo de vida que engloba el capitalismo, la racionalidad científica y la racionalidad utilitarista. Es Descartes quién plantea la necesidad de un método para validar los desarrollos de la ciencia; a la validez científica ya no le basta la razón especulativa, esta debe estar unida a la verificación empírica, configurando de esta manera los elementos constitutivos del saber científico: problema y objeto de estudio, marco teórico, verificación empírica para llegar a la verdad científica. La consolidación del método científico es lo que da origen al llamado humanismo racional, con ello la ciencia y la técnica se juntan para dar solución a los problemas, mediante la creación de instrumentos para las actividades prácticas, deviniendo finalmente en la razón instrumental.

La eficacia del pensamiento científico es ahora la expresión de las razones tecnocráticas, neoliberales y hegemónicas, logrando con ello la naturalización de las relaciones sociales. La sociedad liberal industrial se constituye no sólo en el orden social ideal sino en el único posible. Hoy el mundo se circunscribe en un modelo civilizatorio único, en una sociedad sin ideologías, globalizado y universal.

El pensamiento científico, en diálogo con el pensamiento neoliberal, tiene la capacidad de crear narrativas propias en las que el conocimiento es objetivo, científico y universal. Propone a la sociedad moderna la forma más avanzada de la experiencia humana; su eficacia radica en su poder hegemónico para sustentar las relaciones de poder y dominación con una fuerza militar sin rival, capaz de derrotar las oposiciones políticas y luchas populares que intenten hacerle frente.

Con el objetivo de ver alternativas de superación a la ciencia que se articula al pensamiento neoliberal, en el presente artículo se esbozan algunos elementos constitutivos de lo que se ha denominado, la crisis civilizatoria de la epistemología. Finalmente, se presenta la propuesta civilizatoria alternativa que surge de los países del sur, pasando por decolonizar la epistemología hegemónica y por el reconocimiento de una producción intelectual al mismo nivel que los del norte, no sólo para el tercer mundo, sino para el planeta entero, generando su propia elaboración teórica sin estar obligados a seguir los dictámenes epistemológicos y metodológicos que emanan del centro de poder científico instalado en Estados Unidos y Europa.

## Filosofía de la Ciencia como Pensamiento Eurocéntrico

La configuración del saber científico universal se estructuró pensando en un sujeto trascendental particular abstraído de su espacio, su tiempo, su etnia y sus relaciones sociales. Las ciencias humanas y sociales aceptaron de tal forma estos planteamientos que se consideraron durante siglos como una parte vertebral del acervo cultural de la “humanidad”. Tan solo en los últimos años, algunos autores críticos han advertido que dicha universalidad fue una construcción temporal y espacialmente particular: “en palabras de Hegel, el Espíritu Universal es cristiano y germánico. De este modo, deja fuera lo hispánico, lo judío y, desde luego, lo maya, lo náhuatl” (De la Garza, 2002: 10). La filosofía moderna no ha pensado al sujeto desde su realidad inmediata, por el contrario, ha tachado de primitivas y salvajes algunas de las formas sociales de las que hacía parte; en este mismo sentido Kant al hablar de geografía moral de los grupos humanos, afirmaba que, la variedad de razas, “los indios americanos, los africanos y los hindúes aparecen como incapaces de madurez moral porque carecen de ‘talento’, el cual es un ‘don’ de la naturaleza [...] moral del hombre mismo” (Chukwudi, 2008, p. 49-50), por su parte, Chakrabarty (2008), señala cómo las ideas universales siguen influenciando la modernidad al afirmar que:

Las denominadas ideas universales que los pensadores europeos produjeron durante el periodo que va desde el Renacimiento hasta la Ilustración y que, desde entonces, han influenciado los proyectos de modernidad y modernización en todo el mundo, nunca pueden ser conceptos completamente universales y puros [...]. Las circunstancias de su formulación deben de haber importado elementos de historias preexistentes singulares y únicas, historias que pertenecen a los múltiples pasados de Europa [...] Chakrabarty (2008).

Esto constituye un patrón de poder que según Quijano (2000), es articulado por vez primera con la Conquista de América; planteamiento teórico que llega a su culminación en el siglo XIX con el evolucionismo, que supone la clasificación jerárquica del otro no sólo por sus rasgos fenotípicos sino también por sus descubrimientos mentales y culturales (Quijano, 2000, p. 204). Lo que en palabras de Mignolo (2003) y Maldonado (2003) denominan la colonialidad del ser, entendida como:

... la dimensión ontológica de la colonialidad, en ambos lados del encuentro [...] un exceso ontológico que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros, y además encara críticamente la efectividad de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como resultado del encuentro” (Escobar, 2005, p. 35).

Estas narrativas construidas desde la colonialidad del poder, legitimó, por tanto, la construcción de una historia de la civilización, que parte de un estado primitivo de naturaleza y culmina en Europa. Esta centralidad histórica de Europa, eurocentrismo, distorsiona la representación del otro, pero, sobre todo, altera la autocomprensión de sí mismo. La sociedad liberal se convierte, así, no sólo en el modelo al que deben aspirar el resto de las sociedades, sino en el único futuro posible para todas las otras culturas o pueblos (Castro – Gómez 2000, p. 154).

El carácter universal de la histórica europea, las formas de conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales de conocimiento. Lander (2000), que se expresa a través una colonialidad cultural y epistemológica que se concreta en la colonialidad del saber, que supuso la hegemonía de un sistema de representación y conocimiento de Europa y desde Europa, dispositivo de poder, que una vez universalizado y naturalizado, coloco como subalternas otras representaciones y saberes que quedaron relegados a la categoría de objetos de conocimiento sin poder de enunciación. Estos constructos teóricos contribuyeron a la universalización de la ideología de la colonización y a la naturalización de las relaciones de dominación entre europeos y no-europeos.

Sobre la colonialización, (Vega, 1962, p. 145) citado por (Ribeiro, 1992, p. 51) expresa que:

La conquista de un país de raza inferior por parte de una raza superior que se establece en él para gobernarle no tiene nada de extraño. Inglaterra practica este tipo de colonización en la India, con gran provecho para la India, para la humanidad en general y para sí misma. [...] la regeneración de las razas inferiores o bastardas por parte de razas superiores está [...] dentro del orden providencial de la humanidad (Renán, 1962, p. 145) citado por (Ribeiro, 1992, p. 51).

El eurocentrismo y el colonialismo son como cebollas de múltiples capas. En diferentes momentos históricos del pensamiento social crítico latinoamericano se han develado algunas de estas capas.

Para Quijano (2007) el término colonialismo está referido a un patrón de dominación y explotación donde [...] el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial.

Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo, pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad de modo tan enraizado y prolongado, en tanto que para Maldonado (2007), la colonialidad se refiere a:

un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo y se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en la cultura, en el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (Maldonado, 2007).

La colonialidad del poder es una estructura de dominación con la que fueron sometidos los pueblos de América Latina a partir de la conquista. Cuando se habla de colonialidad del poder se hace referencia a la invasión del imaginario del otro, para dominarlo a través de un discurso que se inserta en el mundo de los pueblos colonizados, así, el colonizador destruye el imaginario de lo colonizado visibilizándolo al tiempo que por negación reafirma el propio, transformando la vida del colonizado a través de la cultura dominante. La colonialidad del poder reprime la producción de conocimiento, de saberes, de imaginarios, de símbolos del colonizado e impone los suyos,

de esta manera, la cultura del colonialista aparece como seducción, de ahí el esnobismo que busca imitarla (Castro-Gómez, 2005, p. 60). La hegemonía epistémica de occidente, aún persiste y se expresa en afirmaciones como que la única filosofía es la producida en Europa, la ciencia válida es la producida en los laboratorios del primer mundo, los conocimientos tradicionales son tenidos como no válidos; la colonialidad del poder se afianzó con la colonialidad del saber europeo sobre el resto del mundo, por ello se afirma que existe una geopolítica del conocimiento, es decir, un conocimiento único, objetivo, imparcial, universal y verdadero, producido y agenciado desde Europa. Una vez la episteme europea, nacida en países como Inglaterra, Francia, Alemania e Italia, se legitimó científicamente una mirada colonial sobre el mundo, es decir, en adelante, el colonialismo apareció justificado científicamente. De esta manera, por ejemplo, la antropología empezó a estudiar culturas, a compararlas con el desarrollo europeo, legitimando la necesidad de modernizar a su objeto de estudio. La antropología auscultó también otras culturas y formas de vida ampliando la mirada de Europa (Restrepo: 2007, 108), con lo que queda claro que el dominio europeo sobre el mundo requería de una legitimación científica hegemónica.

## **Crisis Civilizatoria de la Epistemología Hegemónica**

La crisis más profunda de la ciencia convencional occidental podemos ubicarla en la década del sesenta del siglo XX cuando se presenta de manera significativa la relación entre ciencia y filosofía. Al respecto, Husserl plantea la relación entre crisis de la ciencia y el ideal de Europa. Sin embargo, son los aportes de Popper, Kuhn, Lakatos, Gadamer, Adorno, Feyerabend, Habermas, entre muchos otros, los que constituyen el golpe más duro a la tranquila y segura ciencia moderna, puesto que cuestionan pilares básicos de la ciencia moderna.

Son seriamente cuestionados supuestos tales como: monismo metodológico, unidad de método, homogeneidad teórica, prioridad del método sobre el objeto; la imagen del progreso de las ciencias y los motivos de sus transformaciones estructurales; la explicación causal como característica de la explicación científica; la aparente neutralidad y el interés dominador del conocimiento positivista; la prioridad de la racionalidad instrumental. Para estos pensadores la oposición a la filosofía positivista y al monismo metodológico del positivismo; el rechazo a la matemática como criterio de verificación científica, fueron el primer elemento común de la crítica a la ciencia. (Mardones, 2005, p. 30).

Un segundo elemento que une a estos autores es la idea que contrario a la pretensión de verdad que abriga la creencia de universalidad del conocimiento científico inaugurada por Descartes y Bacon bajo la posibilidad de lograr una certeza absoluta y final de la realidad, afirman que, desde las perspectivas emergentes, los conceptos, teorías y descubrimientos son de carácter limitado y aproximativo, puesto que la ciencia no puede proporcionar un conocimiento completo y último de la realidad. Así se llega a que la verdad absoluta, en su sentido tradicional occidental, explota en mil pedazos. Finalmente, para estos pensadores, la ciencia abandona su carácter unitario o universal, hacia visiones plurales de ciencia.

Por otro lado, Horkheimer (1974) establece una estrecha relación entre ciencia y crisis social, en cuanto pueda hablarse con razón de una crisis de la ciencia, resulta imposible separarla de la crisis general, la ciencia en su calidad de medio de producción, no es empleada como corresponde. Comprender la crisis de la ciencia depende de una correcta teoría de la situación social presente, pues la ciencia, en su función social, refleja las contradicciones de la sociedad.

Por otro lado, se observan dos categorías de países: los desarrollados y los subdesarrollados. La categoría de países desarrollados construyó una lógica política asimétrica en la que emergieron y despuntaron sujetos y grupos hegemónicos que hicieron uso de la ciencia y la tecnología para desarrollar, prácticamente sin límite, la necesidad de consumir los bienes que producían: el estado de bienestar fue desmontado por el estado corporativo, perdiendo las fronteras de la soberanía a expensas de la globalización, cuyos fundamentos están en el desarrollo y uso intensivo de ese nuevo conocimiento científico y tecnológico que cambió los ejes de la articulación del poder económico y político respaldado por un poderoso aparato militar.

El colonialismo del saber o epistemología hegemónica y sus aplicaciones fueron puestos al servicio de nuevas formas de socialización y articulación política, para consolidar un proceso de globalización, concentración de la riqueza y destrucción de los recursos no renovables, en su afán de producir productos mercantilizados para el uso de la sociedad que hoy define la conducta dominante en el mundo, en la que el conocimiento ha sido mercantilizado por el capitalismo, razón por la cual se le señala de legitimar las relaciones de desigualdad del ser humano sobre la naturaleza, lo que trae como consecuencia los graves problemas medioambientales. Ante la crisis de la hegemonía epistémica occidental, se evidencia la necesidad de proponer cambios sustanciales al paradigma de la razón instrumental y las alternativas se encuentran en América Latina, en este otro mundo capaz de la pluralidad y la interculturalidad, y que, en el tiempo se han mantenido, sin perder sus fuerzas contra hegemónicas, desde los días de la conquista europeas en estas tierras originarias. Este llamado al cambio de paradigma epistémico, pone de manifiesto la necesidad de un nuevo saber, que tiene como cimiento a un sujetosituado, un saber construido desde una perspectiva emancipatoria, liberadora y humana.

## **Propuesta Civilizatoria Alternativa desde América Latina**

La propuesta civilizatoria alternativa pasa por descolonizar la epistemología hegemónica que surge de los países del sur. Los países del sur generan su propia elaboración teórica sin estar obligados a seguir los dictámenes epistemológicos y metodológicos que emanan del centro de poder científico instalado en Estados Unidos y Europa, para lograr una epistemología más plural y más

incluyente. Walsh (2002) propone las siguientes preguntas:

¿Cuál será, entonces, el pensamiento local incontaminado que puede erigirse indómito frente al universalismo científico y proponer otra manera de concebir y construir conocimiento, que, a la vez, tenga legitimidad y poder para establecer un diálogo simétrico entre saberes? Esto decir: ¿cómo generar un relacionamiento epistémico que no reproduzca la dominación de sujetos y de saberes, sin sucumbir al eurocentrismo, al colonialismo y al racismo que impregnan las ciencias hegemónicas, y que, más bien, contribuya a la decolonización del conocimiento? (Walsh, 2002, p. 47).

Este proceso tendrá que ser un espacio de reflexión que proponga nuevas formas de concebir no solo la construcción de conocimientos, sino sobre todo la condición del ser humano.

Las reflexiones de Mignolo, Walsh y Castro-Gómez, aunque no en exclusiva, señalan al conocimiento ligado a tradiciones ancestrales como el más indicado para generar el descentramiento epistemológico que contribuya a la descolonización del saber en el tercer mundo, pues halla “sus bases en filosofías, cosmovisiones y racionalidades distintas” (Walsh 2002) “que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo” (Castro-Gómez, 2006, p. 17). Desde esta perspectiva, pensadores que nunca han pertenecido a los espacios académicos latinoamericanos hablan desde el “otro lado de la diferencia colonial”: desde su propia realidad indígena o afrolatinoamericana, con ello están haciendo una importante contribución al pensamiento a partir de categorías no occidentales, puesto que es necesario una visión no etnocéntrica que permita formular respuestas civilizatorias alternativas que sirvan no solo para el sur global, sino para toda la humanidad, involucrando todos los planos de desenvolvimiento de lo humano.

Traspassando las fronteras del concepto de descolonización del saber, que se viene formulando desde el pensamiento latinoamericano, Walsh (2002) propone una decolonialidad entendida como: “[...] la reconstrucción radical de seres, del poder y del saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la conformación de sociedades distintas”.

Como puede observarse, no se trata sólo de pensamiento crítico, sino también de praxis crítica: “construir alternativas a esta eurocentricidad” implica “un proyecto de transformación social, política, epistémica y humana, fundado en un imaginario o visión de un mundo de otro modo” (Walsh, 2002: 31). Así, mucho más que una modalidad de inserción o de resistencia de los movimientos indígenas, sociales y populares del sur del continente “[...] la decolonialidad propone un imaginario-otro de sociedad, permitiendo pensar y crear las condiciones para un poder social distinto, como también una condición social distinta tanto del conocimiento como de existencia” (Walsh, 2002, p. 25).

La decolonialidad del saber implica una interculturalidad que se abra espacio en el debate epistemológico a la sabiduría ancestral. Se plantea un relacionamiento sin dicotomías ni subordinaciones, basado en la complementación, el equilibrio, el consenso y el respeto a la identidad del otro. Como dice Cusicanqui (2006), es necesario un diálogo en el que mestizos, indios y negros, puedan interactuar en igualdad de condiciones, aprendiendo mutuamente, uno del otro, modalidades de convivencia legítimas que permitan “formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas, con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas”.

En concordancia con estas preocupaciones epistemológicas, se inscribe el trabajo de Mignolo (2003), quien denomina “sensibilidades de la localización neo-histórica” que reivindican en el estudio de la realidad, tener consciencia de las prioridades emocionales étnicas, nacionales, cosmopolitas, de clase, etcétera; es decir, comprender las acciones afectivas como un tipo diferente de racionalidad frente al conocimiento objetivo de la ciencia moderna-descarnada, que no tiene cuerpo, tiempo ni espacio o que es como se le postula, universal, propuesta epistemológica construida sobre la idea de un “paradigma otro”, que se orientan hacia la recuperación del conocimiento subalterno descolonizador.

Esta búsqueda de una epistemología desde el sur, surge de la necesidad de entender las realidades sociales que se han ido construyendo en la periferia, con lo cual se sientan las bases para desarrollar nuevos relatos desde otros paradigmas, esta manera de interpretar las realidades hegemónicas es otra forma de entender la construcción del conocimiento de la realidad, se trata de una postura epistemológica en donde los dominados cobran visibilidad en la construcción de la historia.

Por su parte, Dussel (1998), plantea que en el trabajo para construir nuevos relatos de la historia de la humanidad que incluya a todos, es necesario romper límites conceptuales tales como: el helenocentrismo, el occidentalismo, el monismo político, el pensamiento dominante, el colonialismo teórico. Esta propuesta se orienta a la construcción de un contra relato que busca decir lo no dicho, para hacer visible la corporalidad sufriente de los pueblos oprimidos y excluidos del sur del continente.

En la construcción de esta propuesta epistemológica desde el sur, Boaventura de Sousa Santos (2010), propone lo que él denomina la sociología de las ausencias, que invisibiliza realidades que han sido negadas a partir de una producción teórica que se expresa como monocultura del saber y del rigor del saber que ha acompañado a la ciencia moderna, declarando todo aquello que no se ajusta a sus cánones, a la no existencia. Asimismo, Santos (2010) llama la atención sobre la clasificación social, a partir de la cual prevalece la jerarquización racial, sexual y de clase que ha dado lugar a la consideración de sectores sociales superiores e inferiores, finalmente las lógicas de producción de conocimiento responden a la racionalidad capitalista, que indica que todo aquello que no se orienta a la productividad y la generación del lucro constituyen obstáculos hacia estadios de desarrollo superiores, por lo que tendrían que ser eliminados y modernizados.

Desde esta sociología de las ausencias, Santos (2010) ofrece las bases de una reflexión que permita deconstruir las categorías de verdad sobre las que se asienta la ciencia occidental y desde allí construir una epistemología del Sur, la que Santos (2010) entiende como

...(el) reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo” (Santos, 2010, p. 49).

Para el autor de las epistemologías del Sur, se refiere una condición global que se encuentra presente incluso en países del norte y centrales, pues no hace alusión a su ubicación geográfica sino a la pervivencia y existencia, en su interior, de graves desigualdades de poblaciones silenciadas y excluidas, como son los inmigrantes, las minorías étnicas y religiosas, las víctimas del sexismo, de homofobia y de racismo (Santos, 2010, p. 57).

Este proceso de descolonización debe ser entendido como desmontaje de estructuras de poder estatal, laboral, y del control de la sexualidad, de ideologías, y de formas de conocimiento que producen una división maniquea del mundo, es decir de una división entre amos y esclavos, entendidos estos como sujetos normales, por un lado, y sujetos anormales, o sujetos-problema por otro. El pensamiento decolonial propone desafiar la episteme que la modernidad colonial ha impuesto, dicha apertura pone en escena múltiples formas de articulación de la vida social y cultural.

## Conclusión

Se puede señalar que la filosofía de la ciencia es en realidad una filosofía eurocéntrica. Durante muchos siglos la filosofía de la ciencia ha sido dominante, excluyente y avasalladora de culturas y pueblos, a los que considera inferiores y somete a la marginación epistémica, imponiendo teorías, conceptos y métodos como criterios de validez científica. Se trata de una unicidad epistémica que, además de negar al otro por razones de raza, sexo o ubicación geográfica, ha puesto sus apuestas al servicio de un capitalismo que somete todo a lógicas de eficientismo en la producción y de consumo desmesurados.

La Filosofía de la ciencia en su contexto universalista ha aportado a una crisis civilizatoria. La humanidad del Siglo XXI demanda alternativas que necesariamente han de pasar por crear la capacidad crítica que permita una reflexión constante y militante en la que se develen los verdaderos intereses y los errores sobre los que la epistemología dominante ha sostenido el poder y la colonialidad. Se espera que, desde esa deconstrucción, se logre abrir espacios de diálogos de saberes entre todas las culturas. Se promueve el reconocimiento de los saberes ancestrales, los que tienen mucho por aportar a la construcción de unas nuevas epistemologías incluyentes y respetuosas del medio vivo.

En la tarea de superar el método científico universalizante son de vital importancia autores como Boaventura de Sousa, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez, Catherine Walsh, Silvia Rivera Cusicanqui, entre muchos pensadores, filósofos y activistas sociales que en los últimos años han consagrado su trabajo a develar los intereses de la epistemología hegemónica y sentar las bases de una epistemología otra.

## Conflicto de intereses

La autora declara no tener ningún conflicto de intereses

## Referencias Bibliográficas

1. Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro” En E. Lander (Comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
2. Castro-Gómez, S. (2005). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro” En E. Lander (comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
3. Castro-Gómez, Santiago (2006). El lado oscuro de la época clásica. Filosofía, Ilustración y colonialidad en el siglo XVIII En P. Henry; S. Castro-Gómez; E. Chukwudi; W. Mignolo (Comp.). El color de la razón. Buenos Aires, Argentina: Del Signo.
4. Chakrabarty, D. (2008). Al margen de Europa. Barcelona España: Ensayo Tusquets.
5. Chukwudi E. (2008). El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. En P., Henry; S. Castro-Gómez; E. Chukwudi; W. Mignolo (Comp.). El color de la razón. Buenos Aires, Argentina: Del Signo.
6. De la Garza, E. (2002). La epistemología crítica y el concepto de configuración. Revista Mexicana de Sociología, México: UNAM.
7. Dussel, E. (1998) Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Madrid, España: Editorial Trotta.

8. Escobar, A. (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo. Tabula rasa*. 1, pp. 51-86. Recuperado de <http://www.decoloniality.net/files/escobar-tabula-rasa.pdf>.
9. Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
10. Horkheimer, M. (1974). *Teoría Crítica*. Bogotá, Colombia: Editorial Amorrortu.
11. Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
12. Maldonado-Torres, N. (2003). Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial. *Nómadas*. 26, pp. 187-194.
13. Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comps) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores.
14. Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid, España: Ediciones Akal.
15. Mignolo, D. W. (2005). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
16. Quijano, A. (2000). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En H. Bonilla (Comp.) *En Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito, Ecuador: Tercer Mundo-Libri Mundo editores.
17. Quijano, A. (2007). *Colonialidad del Poder y clasificación Social*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Clacso.
18. Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.
19. Rivera Cusicanqui, S. y Barragán, R. (2006). *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La paz, Boliiva: Historias, SEPHIS y Aruwiwiri.
20. Santos, B. (2010). *Una Epistemología del Sur*. México, DF: CLACSO-Siglo Veintiuno.
21. Walsh, C. (2002). La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. En: C. Walsh; F. Schiwiy; S. Castro Gómez. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*. Quito, Ecuador: Ediciones AbyaYala.