URGENCIA DE UNA EPISTEMOLOGÍA DESDE LA PERIFERIA

Raúl Vázquez Espinosa

Editorial Kotzäjk

Introducción

Una de las emergencias filosóficas, en Nuestra América,[1] más apremiantes en las últimas décadas del siglo XX y parte del XXI (Enrique Dussel, 1977; Walter Mignolo, 2003; Edgardo Lander, 2003; Boaventura de Sousa Santos; María Paula Meneses, 2014), ha consistido en la búsqueda de formas diversas en las que el conocimiento humano pueda modelarse teóricamente, más allá de patrones hegemónicamente occidentales.

El trabajo que presento, no tiene como objetivo recuperar patrones externos que manifiesten ciertas expresiones de carácter cultural, sino proponer la búsqueda de una epistemología que dé cuenta de los procesos con que los seres humanos, que no forman parte del mundo occidental en cuanto tal o que están en los espacios limítrofes de Occidente, conocen el mundo

[1] Recupero el concepto de José Martí, que, con la expresión "Nuestra América, engloba la región del continente que no forma parte de la América anglosajona.

que los rodea.[2] No se trata, entonces, de oponer una estructura explicativa técnica occidental con otra que no lo sea, sino la de visibilizar estos procesos epistemológicos que están en la periferia de Occidente, entendido por periferia no un concepto peyorativo, más bien como una categoría tanto cultural como política.

No pretendo con este documento una defensa de lo esencial, se trata de una propuesta metodológica que puede acercar los contenidos epistemológicos que no han sido históricamente representados, precisamente, por formar parte de la periferia con respecto a Europa y Estados Unidos. Por ello, la finalidad está orientada a ser un aporte, lo más riguroso posible, que se dirige a encontrar principios que, en el proceso amplio de la globalización, puedan reaccionar contra aquello que la misma globalización ha provocado, la estandarización de las formas de vida sometidas a una episteme angloprotestante norteamericana y, parcialmente, europea.

Sin embargo, este trabajo no es más que una propuesta, en la medida en que no pretende sentar sus

[2] Este trabajo se asume heredero de la propuesta de Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfogel (2007): *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. El documento de Castro-Gómez y Grosfogel, es un material de primera necesidad para entender los procesos amplios de la epistemología en toda su magnitud. Mi trabajo es más humilde en sentido. Se circunscribe a los elementos puramente teóricos del conocimiento, pero a la luz de la propuesta citada, ya que no pretende ser neutral, sino precisamente acudir a esa diversidad epistémica más allá del capitalismo global.

elaboraciones como piedras inamovibles, sino más bien como "fundamentos vivos" que permitan sostener una investigación epistemológica desde la periferia existencial, pero que no son unívocos, sino cambiantes, expansivos, constructivos e incluso sometidos a una crítica que los elimine, si no superan el examen crítico.

La intención es proponer ciertos elementos metodológicos, cercanos a los mismos núcleos temáticos del clásico libro de Jonathan Dancy (1995):[3] el conocimiento, la justificación y las formas del conocimiento; pero vistos bajo su propia historia en las regiones periféricas con respecto a Occidente. De esta manera, sustraer al trabajo epistemológico de sus fuertes sesgos universalistas, entendiendo que "en sentido real, no hay una ciencia universal", como dice Enrique Dussel (2015, pág. 214), sino que este pretendido universalismo forma, como indica Immanuel Wallerstein (2007, pág. 12) "parte de la jerga del choque de las civilizaciones donde se asume siempre que la civilización 'occidental' es superior a 'otras' civilizaciones porque es la única que ha logrado basarse en valores y verdades universales". Este conocimiento, justificación y formas de conocimiento tendrían que ser modelados desde visiones periféricas,

[3] Es este libro tan solo un manual, que no un sistema propio y coherente de explicaciones de la realidad, sino una monografía. Sin embargo, quiero hacerme eco de sus temas, porque son las preocupaciones en el centro mismo de la teoría del conocimiento.

explicaciones e interpretaciones que nazcan de otras estructuras mentales, en este caso, las propias explicaciones para el conocimiento, las justificaciones y las formas de conocimiento.

Si bien, puede ser una apuesta compleja, este intento es legítimo por su urgencia, porque platea, como dice Mauricio Beuchot (1998, pág. 1) desde nosotros mismos "el problema que puede considerarse como el más importante de la filosofía: el problema de la verdad y la realidad". Mismo que no nos es ajeno, por lo menos desde la región mesoamericana, porque como explica Miguel de León Portilla (1992, págs.125-126) los sabios mexicanos "en su afán por encontrar fundamento y raíz, se preguntaron acerca de la verdad de los hombres y de la posibilidad misma de decir *palabras verdaderas* en la tierra" (cursivas en el original). Formas concretas de preguntar por la verdad, el conocimiento de la realidad y las formas en que podemos decir la verdad o siguiendo al mismo Portilla, lo "que anacrónicamente podríamos llamar una 'especie de teoría de conocimiento'". Este trabajo busca, en definitiva, ese fundamento y raíz.

Elaboración del planteamiento. Epistemología desde la periferia

Para determinar, qué entiendo por *epistemología desde la periferia*, es necesario hacer la comparación con la

epistemología en su definición occidental, vista desde de una interpretación regionalizada, que abarque la noción de "periferia" dentro de un proceso cognitivo en su diversidad intelectiva, y que ofrezca los principios fundacionales que orienten hacia esta perspectiva.

De forma general, dice Laurence BonJuour (2019) que la epistemología –desde la dimensión filosófica– permite abordar la naturaleza, la adquisición y la justificación del conocimiento. Roger Verneaux (2005), del mismo modo, plantea la cuestión desde una visión negativa; primero, no se trata de descubrir una verdad primera, una "verdad que sea indubitable y que pueda servir de principio para deducir todas las verdades metafísicas" (2005: pág. 13); el problema del conocimiento, dice Verneaux, "no puede reducirse al problema del mundo interior" (2015, pág. 13). Qué quiere decir Verneaux. Esto significa plantearse, también, a los procesos externos, no como un *ver simplemente la realidad*, sino de cómo se coloca ante el mundo y cómo sabemos que existe. Asimismo, la epistemología no trata solamente –dice Verneaux– de reducir el problema al origen de las ideas. Tema, que se ha mantenido en el debate desde sus orígenes.[4] Es necesario comprender,

[4] Basta recordar, la trayectoria que en la edad moderna se desarrolló de este tema, desde las propuestas seminales de Bacon, Descartes y Spinoza; y la seguidilla en Arnauld, Malenbrache, Huet o Regius; hasta el arribo kantiano. André Robinet describe este tránsito en su elocuente monografía: *El pensamiento europeo de Descartes a Kant* (2018).

como señala el autor, que la epistemología no consiste "en buscar cómo son posibles las ciencias y si la metafísica es posible como ciencia" (2005, pág. 14).

Finalmente, el problema del conocimiento no se remite a buscar cómo son posibles los juicios *a priori*, como lo desarrolla Kant en sus trabajos epistemológicos. Si bien, para Verneaux, esta visión negativa de la disciplina, engloba aquello que no es la epistemología, dirá que, de forma general, esta rama de la filosofía se encarga de saber "cuál es el valor de conocimiento humano, o bien, dar un juicio de valor motivado por las diversas formas del conocimiento humano" (2005: 14-15).

Cabe sistematizar aún más y determinar el objeto de la epistemología. La visión escolástica (1972, págs. 2011-2012) enmarca a la epistemología como "crítica" (de raíz kantiana) y define al conocimiento como su objeto material; los procesos cognitivos son los máximos actos del intelecto, aquello que indaga sobre cómo el hombre adquiere noticias del mundo y, como actos internos, se distinguen entre ideas, juicios y raciocinio. El objeto formal de la epistemología son la verdad y la certeza (*verae et certae*). En este sentido, se habla de las esencias y principios entitativos (que es propio de la entidad); atiende sus segundas relaciones (en el orden de lo material). La escolástica ubica a este objeto formal

en el marco prioritariamente de su psicología, seguidamente en su dialéctica y en última parte a la crítica (epistemología). Siguiendo este rumbo metodológico, se entiende que la epistemología trata al conocimiento desde tres líneas de investigación: la existencia cognitiva de la verdad y la certeza; así como su íntima naturaleza y sus fuentes. Los resultados de esta indagación crítica-epistemológica son expresados con carácter universal. En definitiva, se entenderá, dice José María Alejandro (1953, pág. 2), que la crítica "pretende investigar las causas supremas del análisis del conocimiento humano y la consideración de aquellas que suceden en el mismo acto del conocimiento", de esta manera, dice el jesuita a contracorriente de Verneaux, "determinar no sólo la capacidad de la mente humana para el conocimiento de la certeza y lo científico, también, incluso, metafísico".

Lo dicho está dispuesto para clarificar una posible definición de epistemología, en el marco de una teoría del conocimiento. Esto separa de forma inmediata a la epistemología como una disciplina que indaga por la delimitación del conocimiento científico y la legitimación de las ciencias exactas o empíricas. Por tal motivo, la definición expuesta arriba, toma distancia de la propuesta de Mario Bunge entendida esta como "una rama del conocimiento de la filosofía que estudia la

investigación científica y su producto, el conocimiento científico" (2002, pág. 21). Para Bunge, la epistemología nace desde un punto de vista positivista y cobra forma, desde esa escuela, entre el siglo XIX y el siglo XX. Bunge soslaya los problemas clásicos; Descartes y a los empiristas ingleses; sin profundizar en los escolásticos. Mario Bunge coloca a la epistemología como un sistema lógico que trata de justificar a la ciencia y su obra: el conocimiento científico, aplicando a estas disciplinas todo lo arriba descrito. Dicho esto, para los fines de este trabajo, no se abordará esta visión de la epistemología, ya que que no cumple con los derroteros que se pretenden resaltar. Más que realizar un análisis de la ciencia, en este trabajo, interesa la experiencia íntima del conocimiento humano, aquello que se forma en el interior nuestro y que es regresado al mundo en un proceso completo de carácter intelectual y sensible.

Este trabajo se limita a una epistemología desde la periferia que dé cuenta de los procesos íntimos de los sujetos que habitan en una región del planeta, históricamente juzgada como limítrofe con respecto a Occidente. Tampoco, se pretende una epistemología del sur a la manera de Boaventura de Sousa Santos, ya que no se trata de acudir a lo que él denomina "sabidurías ancestrales", sino a las formas profundas de conocimiento que son expresables en una *caída en el*

*lenguaje americano (*expresión que tomo de José Lezama Lima), basado en su historicidad (social, política, cultural y económica). Dice Sousa Santos (2011, pág. 17):

> La sabiduría ancestral que porta el pensamiento de estos pueblos originarios, expresados por sus tradiciones, ritos, magias, hasta sus representaciones antropomórficas de la realidad, son síntomas de que el ocaso de la civilización, no muere con Occidente, sino que renace desde el Sur con el "Sumak Kawsay".

El problema que se plantea aquí es separarse de un modo que se expresa, en su exterioridad, pero como un modo dado, ofrecido; impuesto como legítimo sobre las otras maneras de relacionarse cognitivamente con el mundo, debido a esta característica de la epistemología del sur, en este trabajo no se recupera tampoco su propuesta,[5] aunque hay en ella puntos de encuentro, de

[5]Esto no quiere decir que los aspectos de carácter lógico/mítico (Lévi-Strauss) no sean, necesariamente, modelados en esta propuesta. Es precisamente el reconocimiento de la dimensión humana en todas sus facetas la que se pretende recuperar, entendida desde su construcción integral que nace de una forma amplia de entender el proceso de conocimiento. El sujeto desde la periferia no establece formas de pensamiento unidimensional (racionalidad científica y económica, secular o neosecular), sino formas integrativas dentro un cosmos que lo sujeta, por medio de lazos tanto racionales, como míticos (simbólicos) para conocer ese cosmos. Este trabajo, intenta ofrecer unos principios que den una explicación de los modos cognitivos de ese "apesadumbrado fantasma de nadas conjeturales, [porque] el nacido dentro de la poesía siente el peso de su irreal, su otra realidad, continuo. Su testimonio del no ser, su testigo

conversación epistemológica; sin embargo, el objetivo de esta epistemología desde la periferia es el recuperar lo diverso que se manifiesta en la expresión comunal, en aquello que se configura por medio de lo histórico, pero que aún no está descrito, ni interpretado; sino más bien, que esta propuesta es la búsqueda de los elementos de arranque que permitan llegar a un lenguaje que ofrezca una posible explicación del cómo nos situamos cognitivamente en el tejido social, cultural, político y económico en que habitamos como región periférica con respecto a Occidente.

Desde esta orientación, en la necesidad del sujeto cognitivo de pensarse históricamente, es la cualidad explícita de esta propuesta, que desborda el objeto de la epistemología occidental, para dar paso a un sujeto que se sitúa en el plano histórico, y cobra conciencia de los

---

del acto inocente de nacer, va saltando de la barca a una concepción del mundo como imagen. La imagen como un absoluto, la imagen que se sabe imagen, la imagen como la última de las historias posibles" (Lezama Lima, José, 1953, pág. 151). Porque, en definitiva, como afirma Juan Nuño (1988, pág. 29): "Mediante el mito aprovecha el hombre el escenario físico en que se mueve y vive para *socializarlo* [cursivas en el original], esto es para comprenderlo a través del recurso de proyectar sobre un fondo de irrealidad (de imaginaria existencia), problemas, valores y relaciones del orden humano. Con ello procede simultáneamente a *naturalizar* la estructura social a través de una visión regular, ordenada y cíclica de aquélla, bien como proceso de fuerzas personalizadas (mito propiamente tal: dioses), bien como resultado de una constitución impersonalizada de la sociedad a partir de fuerzas primarias (cosmogonías de toda índole)." Esta presencia del pensamiento lógico/simbólico es, en última instancia, fuente ontológica, pero también epistemológica en nuestra región, a la manera en que lo explica Blanca Solares (2008, pág. 18): "El ser humano se expresa 'al mismo tiempo y de forma inseparable' a través de la palabra, es decir, *mythos* y *logos*, imagen y concepto, imaginación y abstracción." La abstracción y la imagen forman fundamento y raíz en la caída en el lenguaje americano.

nexos circunstanciales que llenaron sus propios procesos intelectivos, no sólo conocimientos, sino, también, cómo se construyeron estos a partir de una situación histórica que les confiere su estructura íntima. Interesa la forma íntima de situarse del sujeto cognitivo, en la particularidad humana que le es propia, dentro de un contexto intercultural, pero que posibilite la ruta para una potencial explicación de estas regiones del ser en la diversidad. Y desde esta postura epistemológica, contraponer la propuesta, como una forma de resistencia, ante la cultura capitalista global, entendida esta cultura desde Cornelius Castoriadis (1987, pág. 12): "[como un] conjunto de normas y de valores, como forma de socialización y de vida cultural, como tipo histórico-social de los individuos, como significado de la relación de la colectividad consigo misma, con aquellos que la componen, con el tiempo y sus propias obras".

Estas son las líneas de un trabajo que, como puede verse, es preliminar. Cabe aclarar que todavía no se cuenta con material que sustente o sirva como los estos elementos de arranque que se describen a continuación. por ello, me remitiré a mi propia experiencia reflexiva. Cuando haya cuerpo teórico, como en el caso de la "interculturalidad", haré las referencias pertinentes.

El tema de la forma íntima de situarse del sujeto cognitivo

El sujeto humano,[6] sobre el pilar de un sistema de invariantes que "universaliza" sus actos básicos, pero que incluso, esos actos básicos, mediados por los sentidos, parten de colocarse ante el mundo bajo su propia y particular circunstancia (corporales en el amplio espectro del cuerpo, no sólo la normativa estructura física, sino desde la representación individual de estar conformado), conlleva, de entrada, un aparato que le es común: un habla (ecuménica) que denota una lengua (particular); una visión contenida en esa lengua, una cosmovisión y, así, hasta comprender una diversidad gigantesca de formas para situarse en la realidad.

La pregunta que se plantea, partiendo de este sistema de invariantes, es ¿cuál es la forma íntima de

[6] Por sujeto (individual o en comunidad) entiendo, desde la dimensión en la que Hugo Zemelman (2005, págs. 9-10) lo describe, a partir de su devenir social, cuya historicidad obliga al sujeto a que "construya su conocimiento desde interrogantes que sepa formular el momento histórico en que está inserto". Debido a esto, para el sujeto desde la periferia y, en relación con su situación precisamente, se hace necesario "comprender que la construcción del conocimiento tiene que desarrollarse desde premisas que no se circunscriben a la simple exigencia de verdad [como en la epistemología occidental]. Por esta razón surge abordar la función gnoseológica de la conciencia histórica, en tanto, que expresión de la capacidad del hombre para colocarse ante el momento histórico". Por tanto, sujeto es aquí un *sujeto* que está en una perspectiva que rebasa las fronteras de la epistemología de carácter occidental, circunscrita a las mediaciones descritas al principio de este trabajo. Por ello, sujeto desde la periferia conlleva no sólo dar cuanta de los procesos íntimos de su conocer y saber, certeza y verdad, sino situarse históricamente en un plano que les es concreto, bajo las estructuras de le son profundamente identitarias, pero al mismo tiempo necesarias para su interpretación. La epistemología desde la periferia reconoce al sujeto cognitivo desde su situarse histórico.

situarse del sujeto cognitivo? Llamo *situación* a la dirección hacia donde se orienta un sujeto con respecto a un punto cognitivo. En este sentido, cada cultura tiene una manera de comprender. Situarse es reconocer la propia capacidad en conciencia del lugar que se ocupa como cultura en las fronteras de lo cognitivo. De esta forma, a) la estructura de pensamiento se describe y, b) el sujeto sabe que conoce y puede dar cuenta de su orientación epistemológica.

El sujeto que se encuentra en la periferia de Occidente tiene una forma particular de entender el mundo. Este sujeto es partícipe de la gran tragedia de la historia, mediado por el dolor; la rabia; los procesos de invasión; de sometimiento. Es un sujeto atravesado cognitivamente por estas notas existenciales que le dan ruta epistémica al situarse con respecto al punto de referencia exterior. Así, es necesario comprender que se trata de la percepción del aquí y ahora, donde el sujeto se reconoce en un ámbito epistémico, sabe qué lugar ocupa y cómo lo ocupa, por medio de qué tiempo y espacio.

Se trata de identificar ese lugar y ese tiempo; así como el contexto es el que lo condiciona como cultura. Asumir que esa cultura tiene *formas propias* para percibir la realidad, mediada por una estructura que es urgente identificar y describir, en el entendido que, estas

regiones del ser, son completamente arbitrarias, impuestas.

Si Occidente generó situaciones epistémicas, y las generalizó hasta convertirlas en universales, es urgente recuperar y privilegiar las propias formas de situarse cognitivamente dentro de la conciencia. El contexto es determinante, la periferia necesita dejar de entenderse como un espacio del dolor y, como tal, asumir esa historia por medio de reconocer cómo se coloca el sujeto con respecto a la realidad.

De la particularidad humana

Tradicionalmente, las regiones dominantes universalizan un tipo humano que se levanta como la medida de todas las cosas. Desde la antigüedad hasta nuestros días, la historia arroja los ejemplos de este tipo humano que prevalece por medio de la imposición cultural de una región dominante. En la actualidad, los Estados Unidos de Norteamérica han construido su imagen como esa medida. El sujeto blanco, anglosajón y protestante, se levanta como el modelo unívoco por el cual el mundo humano debe comprenderse a sí mismo. Los modelos epistemológicos hegemónicos, que desde hace siglos eran patrimonio de Europa, han dejado de ser vigentes, y son desplazados por una cultura afincada en determinados valores del capitalismo norteamericano,

desde su vertiente puritana. Se podría decir que habitamos una episteme angloprotestante (*post-cristiana* como la llama Harold Bloom, 2009) norteamericana.

Esta forma de comprender y aprender es la que se privilegia, atravesada por las ruinas de las visiones judeo-cristianas, traídas de Europa. El particularismo de Nuestra América se conduce por esos derroteros, obligados a traer los actos internos del pensamiento a partir de estructuras pensadas desde otros particularismos, comúnmente impuestos y sin mediar un proceso de comprensión. Las formas particulares de epistemología existen; se sabe que están ahí; pero no se han descrito; no se hecho, aún, su notación, su lenguaje; ese vocabulario que dé cuenta de su estructura.

Los americanos del sur tenemos particularidades. Recupero, como ejemplo el habla y las lenguas. La capacidad cognitiva es como el habla, los modos en cómo se despliega esa capacidad son similares a la lengua. La capacidad cognitiva es profundamente inherente a los seres humanos, pero las formas en que esta capacidad se manifiesta no lo son, están dotadas de un estar cultural, político, económico y social. La particularidad de nuestras formas epistemológicas debe recuperar la conciencia de sí misma, reconocer cómo se piensa y cómo piensa el mundo, a través de qué estructuras mentales.

Se puede hablar de comunidad y alteridades epistemológicas, por un lado, una comunidad viva, una cultura que, sin embargo, ha sido sometida y situada en la periferia; desde ahí debemos partir para reconocer nuestros espacios y poder representarnos la gran "cartografía" epistemológica de *nosotros* mismos, desde esa particularidad como comunidad dentro de un océano de comunidades que se configuran en la relación epistemológica. A esa relación epistemológica es lo que llamo particularidad. Es el signo íntimo de una cultura, pero al mismo tiempo, es su identidad cognitiva, aquello que la particulariza intelectivamente.

Interculturalidad

Para alcanzar este concepto, se pretende entender a la interculturalidad desde su relación con lo plural. Para esto, es necesario aclarar que, con esta propuesta, se trata de proponer una filosofía. Esto, porque se intenta rastrear el carácter del conocimiento desde la periferia; pero también de cómo los americanos del sur nos orientamos a ese conocimiento y en qué términos lo valoramos. Se habla, entonces, de una recuperación filosófica de la capacidad de analizarnos a nosotros mismos a partir de la pluralidad en la que vivimos. Y, por tanto, como dice Raúl Fornet-Betancourt (2011, pág. 639): "la filosofía es plural; y su pluralidad no se debe

sólo al hecho de que se hace y se expresa en muchas lenguas sino también a que es un quehacer contextual". En general, la filosofía, desde la visión intercultural, sería un saber la realidad y saber hacer realidad, como dice Fornet-Betancourt. En ese sentido es filosofía epistemológica y en ese entendido, es plural. Esta filosofía intercultural desde lo epistemológico se afincaría en una pluralidad comprensiva desplegada por *conversaciones comprensivas*. Esta pluralidad, que se pretende sea para el cuerpo total de una comunidad puesta en situación de periferia, tiene que ser mediada por la pluralidad vivida como comprensión que conversa para encontrar; justificadas históricamente, las opiniones de un *nosotros,* que también se define a sí misma como comprensión, como participación afectiva de experiencias cognitivas y como participación cognitiva de experiencias afectivas. Esta filosofía no es académica, como dice Fornet-Betancourt,[7] es vivida, es sentida, es

[7] La presencia del otro, sin duda también está trabajada en la apuesta de una epistemología basada en la duda escéptica. Samuel M. Cabanchik (1989, pág. 88), nos ofrece un panorama en el que la posibilidad de dudar de la certeza del otro "abre la posibilidad del saber". En cierta forma, es "posible [...] sospechar que cierta interpretación escéptica pone en evidencia que el escéptico no es necesariamente una amenaza para las pretensiones de conocimiento fundado y que, por el contrario, al desestabilizar al sujeto de la certeza, al expulsarlo de seguridad solipsista, es quien verdaderamente abre la posibilidad del saber". Sin embargo, en mi propuesta, no es el otro sujeto de la certeza como un agente de la duda, el motor de la interculturalidad, sino pluralidad que se manifiesta en la posibilidad de participación viva de realidades cognitivas, no en la puesta en duda, sino en la configuración de la comunidad como experiencia de conversación. El proyecto escéptico de Cabanchik, sin embargo, se circunscribe en el debate occidental, mismo que mi perspectiva no

carne e impulso que busca afincarse en la reconstrucción de un modo de situarse en el mundo.

Esta pluralidad conduce a una amplitud cultural, social, política y económica, en el terreno de lo histórico. Porque, la idea de saciar los goces particulares es la que el capitalismo actual pretende asumir como la divisa existencial de la humanidad. Ante esta cultura capitalista, que es ante todo un régimen histórico-social susceptible de ser intervenido, la pluralidad comprensiva intercultural de la epistemología desde la periferia, trata de oponerse a un modo de conocer, que está sujeto a temporalidades históricas, que son medibles por el tamaño atroz que la historia que Occidente ha impuesto sobre ellas. De esta manera, el trabajo epistemológico no pretende encontrar universales comprensivos, sino pluralidades comprensivas que se manifiestan en torno a la alteridad que conversa.

En definitiva, esta visión intercultural de la epistemología desde la periferia, trata, en el fondo, de encontrar una experiencia de encuentro, de acontecimientos que justifiquen y asuman las formas otras de saber el mundo.

---

interesa incidir, sino más que en los términos de una conversación epistémica.

Cierre tentativo, esbozo de un proyecto de arranque

Una de las maneras con que Occidente ha llevado por siglos la idea de ciertos universales intrínsecos a una cultura humana, que estaría referida a la medida occidental –en primera instancia europea, luego norteamericana– como marco en el cual los otros modos de conocer el mundo estarían del mismo modo sujetos, es la esencialidad de cierta superioridad ética.

Como dijo Immanuel Wallerstein en la cita referida al principio, una de las formas en que el universalismo occidental se despliega es a partir de la puesta en marcha de una gramática que construye una elaborada explicación de choque cultural, ya que es Occidente la región del mundo que ha colocado la certeza y la verdad en acto.[8]

De este modo, la urgencia por una epistemología desde la periferia, centrada primeramente en la representación íntima de situarse del sujeto cognitivo, va referida a una serie de incursiones internas de carácter sensible e intelectivo; mediante un proceso que recupera las varias dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales en la que nuestras regiones han vivido sus circunstancias. De entrada, cabe delimitar que no es este

[8] En mayo del 2019, *v. gr.* Markus Gabriel (2019) dijo lo siguiente desde su anacrónica tradición universalista: "Los europeos, debido a su pasado filosófico, desde los griegos a la filosofía contemporánea, somos los mejor equipados para encontrar una respuesta a cómo tener justicia social y democracia en el futuro. No solo para Europa, sino para toda la humanidad."

el espacio para comprobar las coordenadas hacia una teoría del conocimiento que describa, reconstruya o dé cuenta de las estructuras íntimas del sujeto cognitivo; sino, más bien, de unos elementos de arranque,[9] que tienen como finalidad acudir a una identificación de ciertos procesos, no a la manera de un *corte epistemológico* que irrumpe "en el seno de una formación ideológica de un proceso de producción de conocimientos científicos", como define Manuel Castells (1984, pág. 22).

[9] La propuesta hecha por José Lezama Lima, a partir de la expresión americana me parece uno de los primeros trabajos, sino el único, para dar respuesta a una epistemología del decir y conocer desde la periferia. La recuperación de la historia americana desde la presencia que tuvo la imagen para sus mecanismos del conocimiento, desde una evocación que se sitúa en la ramificación de las circunstancias en la que se generó nuestra lengua y nuestros saberes, es la descripción compleja que nos ofrece Lezama Lima. Es una "caída en el lenguaje", pero, también, Lezama Lima traza el recorrido de un territorio que afinca sus procesos epistemológicos en una configuración que propicia una historia basada en las eras imaginarias, la imagen en la posibilidad cognitiva americana, un mecanismo que entreteje el *Popol Vuh*, con la *Ilíada*; el *Primero sueño* de Sor Juana, con las *Soledades* de Góngora; las cruz barroca con el tenaz racionalista o el feroz bolchevique; Aristóteles y Tomás de Aquino con el sanador comunitario. Lezama no se queda en la descripción de esos lenguajes en su particularidad, sino en cómo se cruzan para dar una expresión americana. Dice Lezama (2001, pág. 167): "En América dondequiera que surge la posibilidad de paisaje tiene que existir posibilidad de cultura. El más frenético poseso de la mímesis de lo europeo, se licua si el paisaje que lo acompaña tiene espíritu y lo ofrece, y conversamos con él siquiera en el sueño. El valle de México, las coordenadas coincidentes de la bahía de la Habana, la zona andina sobre la que operó el barroco, es decir la cultura cuzqueña (¿la pampa es paisaje o naturaleza?), la constitución de la imagen en paisaje, línea que va desde el calabozo de Francisco de Miranda hasta la muerte de José Martí, son todas ellas formas del paisaje, es decir, en la lucha de la naturaleza y el hombre, se constituyó en paisaje de cultura como triunfo del hombre en el tiempo histórico". Lezama Lima, traza, no desde el texto recuperado, sino desde una expresión en la consolidación de la historia y su relación con el territorio, el cómo se configuró el lenguaje americano, en su posibilidad de ser cultura y pensamiento.

Estos "elementos de arranque" se entienden como un momento de posibilidad, de imagen posible; se trata de salirse de la fosilización del pensamiento, a la manera en que Virgilio Piñera insiste en el agotamiento del pensamiento y el lenguaje. Para Virgilio Piñera (1994, pág. 267) estamos sometidos a:

> …un lenguaje que en el momento presente se encuentra en una etapa de fosilización, habiendo alcanzado el punto más alto en su desarrollo, ha dejado por su misma funcionalidad, de ser operante. Y cuando un lenguaje se hace inoperante, deja de ser un medio comunicación entre hombres. Hoy día padecemos de *babelismo*, enfermedad de la que pocos se percatan, y a todos consume. Para que nuestra vida cambie (por inoperancia del lenguaje nuestra vida es sólo aparencial) debemos consecuentemente cambiar el lenguaje, y cambiarlo para *desbabelizarlo*. Se impone pues una desfosilización del pensamiento.

Este momento de arranque es, entonces, un tiempo en el que la urgencia está afincada en la desfosilización del pensamiento. Los sujetos estamos situados históricamente en la vorágine de un *babelismo* que nos sujeta hacia formas y modos de conocer

institucionalizados, pretendidamente universales; medidos y sujetos a un análisis diseñado *ex profeso* por medio de modelos occidentales. Mecanismos en los que el pensamiento es cosificado (fosilizado), en la medida en que, como indica Iván Illich (2006, pág. 61), está adherido a las manipulaciones de "un aparato burocrático que ha impuesto un monopolio sobre la imaginación de los consumidores en potencia". Los valores y normas que sustenta la cultura occidental, con sus propias herramientas para explicar sus procesos cognitivos, es en última instancia la medida cognitiva de todas las cosas.

No se habla, tampoco, de ruptura; sino de mirar hacia adentro de la vida cognitiva de la periferia. No se trata de negar, por ejemplo, las construcciones de la epistemología occidental que son explicaciones, en última instancia verificables y justificadas en su contexto del saber, como dice John Lemos (2003, pág. 49), "el conocimiento consiste en creencias generadas de manera confiable mediante mecanismos cognitivos que operan en un entorno adecuado". Sin embargo, en esta misma ruta no se intenta hacer un corte en el que la división se vuelva infranqueable para determinar los mecanismos con los que una epistemología desde la periferia pueda construir el lenguaje necesario para fundar explicaciones de sí misma. No se pretende, además, colocarse en una estructura argumentativa que

per se, por la circunstancia periférica se concrete en el "ni sí, ni no, ni ni" de una teoría del conocimiento. Expresión tomada de Luis Ignacio Helguera.

No se trata de que una epistemología fundada desde la periferia con respecto a Occidente, deba convertirse es ese *ni sí, ni no, ni ni*, de la teoría del conocimiento. Se trata de establecer una conversación entre iguales, que compartan explicaciones fundadas en lenguajes comunes, pero que no representan procesos históricos de dominación de los saberes; ni de asumir los lenguajes científicos (Plantinga, 2002) como formas argumentativas para alcanzar un naturalismo universal en las que ciertas particularidades humanas son referidas, de nuevo, a modelos de explicación normativas y científicas estandarizadas. Si se ha de asumir una ruta de desfosilización del pensamiento, habrá que reconocer que la propia evolución del lenguaje occidental ha consistido en la elaboración de lenguajes especializados, en los que la explicación es la última necesidad, pero que han sujetado al propio lenguaje y lo han llevado a un agotamiento expresivo, que deja de lado la propia riqueza de su diversidad.

Ritualidades que se concretan en una línea que Héctor-Neri Castañeda (1972, pág. 43) enumera para su propia ontología, pero que, en realidad, de forma similar,

ha transitado la reflexión epistemológica occidental en general:

> (1) it is suggested very stronglyby the most naive and simplest consideration of certain per-plexities involving psychological states; (2) the system does justice to several apparently conflicting insights that havebeen debated by many philosophers; (3) the system separatesthe *a priori* from the empirical elements of the world very nicely and neatly; (4) indeed, the system concentrates all the empirical elements of the world on two irreducible dyadic predicates; (5) for this reason the system seems to be a nice formulation of a conception of the world that was started by Plato, was envisioned by Leibniz, guided Frege, at least inpart, and was defended by Meinong.[10]

En definitiva, el carácter de cada uno de estos elementos está relacionado con una manera concreta de pensar y

[10] (1) se sugiere muy fuertemente por la consideración más ingenua y simple de ciertas perplejidades que involucran estados psicológicos; 2) el sistema hace justicia a varias ideas aparentemente contradictorias que han sido debatidas por muchos filósofos; (3) el sistema separa el *a priori* de los elementos empíricos del mundo muy bien y ordenadamente; 4) de hecho, el sistema concentra todos los elementos empíricos del mundo en dos predicados diádicos irreductibles; (5) por esta razón el sistema parece ser una buena formulación de una concepción del mundo que fue iniciada por Platón, fue imaginada por Leibniz, guiada por Frege, al menos en la parte de salida, y fue defendida por Meinong [La traducción es mía]

pensarse, que deriva de una tradición[11] que se ha constituido desde una vertiente que se sitúa en un modo de reconfigurar sus modelos históricos y que tienen el valor que se auto-otorgan. Continua Héctor-Neri Castañeda (1972, pág. 43):

> …he system appears, therefore, to have the historico-philosophical value of illuminating the long and important abstractist and rationalist tradition. I motivate its development with an initial discussion of a problem widely discussed nowadays. This is meant tohonor those great metaphysicians by suggesting how contemporary

[11] Carlos Navarrete podría ser nombrado como un investigador consciente de la urgencia por recuperar nuestra propia tradición. Una de las tentativas significativas de mi propio trabajo es la búsqueda de una tradición que nos ofrezca sostén a las propias vertientes epistemológicas, muestra de ello es el texto de Navarrete *Los primeros antropólogos chiapanecos* (1986), cuya finalidad es "no sólo rescatar fragmentariamente de la historia de esta ciencia [antropología] en Chiapas; buscamos retomar la rica bibliografía que nos legaron aquellos denodados estudiosos que, en la mayor soledad y huérfanos de estímulos, supieron improvisar métodos y técnicas de trabajo, sobreponiéndose a la falta de información que padecía la provincia". Al mismo nivel de Navarrete, habría que recuperar los trabajos de Juan José Arévalo Bermejo, que, en la línea de repensarnos desde la periferia, precisamente como un investigador guatemalteco, pero que puede ser no sólo histórico por su participación en la política de Guatemala, sino por la manera en que "vio" los mecanismos de la realidad latinoamericana. Por ejemplo, su propuesta de no entender la dinámica social de nuestra región (2000, págs. 268-298) a partir de clases sociales, ya que en la América Española —nos dice Arévalo— no existen aquellos extractos sociales, como sí existen en la región occidental; de esta forma, nace la urgencia de crear otras explicaciones, métodos y categorías que den cuenta de la singularidad americana.

> their insights into the problems were, even if their solutions are not followed.[12]

Esto da pauta, para entender que la conversación metodológica entre regiones es necesaria, pero más urgente es emprender este momento de arranque que conduzca a la recuperación de la tradición propia, en el terreno de la explicación del mundo y de la aprehensión del mundo; y que, finalmente, es una apuesta por una ontología que dé cuenta de esas particularidades del sujeto cognitivo que somos. En definitiva, partir desde la periferia no es hacer la crítica a Occidente. No conlleva este proceso, que de sí es proyecto de las filosofías de la liberación; ni siquiera, esta propuesta es una crítica de los universalismos occidentales. No se trata de hacer una relectura del ideal universalista de la razón, a la manera en que legítimamente Occidente lo hace.[13] La apuesta –de este preliminar que busca una epistemología desde la periferia– es el *punto de arranque*, para toda indagación de la intimidad nuestra, de nuestros procesos, de los mecanismos históricos con los que se ha particularizado

[12] "El sistema parece, por lo tanto, tener el valor histórico-filosófico de iluminar la larga e importante tradición abstractista y racionalista. Motivó su desarrollo con una discusión inicial de un problema ampliamente discutido hoy en día. Esto está destinado a honrar a esos grandes metafísicos al sugerir cuán contemporáneos fueron sus conocimientos sobre los problemas, incluso si no se siguen sus soluciones." [La traducción es mía]

[13] Miguel Giusti (1999) enumera esta crítica en su ensayo: "La crisis del ideal universalista de la razón."

nuestra forma de saber el mundo, que es en sí misma, siguiendo a Luis Villoro (2003, pág. 37), la "libertad de realización para todos y, entre todos, comunidad".

Conclusiones

Acudir a una epistemología desde la periferia representa construir un momento de reconfiguración de la posibilidad del conocimiento de nosotros mismos; fundando un reconocimiento que visibiliza las profundidades del estar-siendo (Kusch, 1973) desde la periferia.

Este sujeto cognitivo que hace de su propia recuperación íntima un viaje hacia el centro de sí mismo, para recuperar sus circunstancias históricas, en el asumir una conciencia histórica, que lo empuja a elaboraciones de una expresión que le es "esencial". De este modo, se intenta el caer en el lenguaje que explique, encarne y haga del saber nuestro un acto vivo, un acto que nos hace participar del mundo.

Se trata de una experiencia del encuentro; de la recuperación; de la vuelta hacia uno mismo, hacia una misma, que se presenta como urgente, en la necesidad misma de conferir estructura a unas preguntas que se preguntan a sí mismas, para sí mismas. Se trata de, con prioridad, identificar los elementos de arranque que den rumbo epistemológico desde la periferia; asimismo, con

posteridad del tema de la forma íntima de situarse del sujeto cognitivo, que es histórica, abierta a la recuperación de sus dimensiones cognitivas, esto es, sociales, culturales, políticas y económicas, para identificar las relaciones que se establecen en un sistema de normas, valores, formas de relación comunitaria, pero también, formas de relación del sujeto consigo mismo; diálogo con las instituciones; procesos de configuración de lenguajes, geografías y tiempos; modalidades expresivas históricamente diferenciadas, en las que, como dice Lezama Lima (2001, pág. 182), "el turbión del espíritu, que de nuevo riza las aguas y se deja distribuir apaciblemente por el espacio gnóstico, por una naturaleza que interpreta y reconoce, que prefigura y añora".

Como un bosquejo preliminar, se formulan las líneas que surgen de la reflexión vertida, misma que se expresa en la problemática. Se ofrecen sólo el fundamento de algunos elementos de arranque hacia una búsqueda que pretende afincarse en la consolidación de una epistemología desde la periferia. Y esto se esquematiza en una doble conclusión:

Primera, se enumeran los elementos de arranque como un posible momento que permitan reconocer los puntos de llegada hacia la búsqueda de la epistemología desde la periferia.

a) *El tema de la forma íntima de situarse del sujeto cognitivo*. Se trata de comprender se está en el terreno de una percepción del aquí y ahora. En este punto de arranque, el sujeto se reconoce en un ámbito cognitivo; sabe qué lugar ocupa y cómo lo ocupa, por medio de qué tiempo y espacio. Es, en definitiva. consciente de su posibilidad de conocer su propio proceso de conocimiento y es consciente, asimismo, de que tiene la posibilidad de describir, asumir, interpretar y mediar consigo mismo, en la dirección de un sí y un para sí del conocimiento y sus posibles implicaciones históricas. Se trata de identificar ese lugar y ese tiempo y qué contexto es el que lo condiciona como cultura, y que esa cultura tiene formas propias para percibir la realidad, mediada por una estructura que es urgente describir en su "particularidad"; sabiendo de entrada que estas regiones son completamente arbitrarias, pero que, para el mundo no occidental, es urgente recuperar una forma propia de situarse cognitivamente dentro de la conciencia.
b) *De la particularidad humana*. Se trata de partir (en el sentido de arranque) de la particularidad de las formas epistemológicas, es un recuperar

la conciencia de sí mismo, reconocer cómo se piensa uno mismo y cómo se piensa el mundo, a través, de qué estructuras mentales o géneros (instituciones). Se trata de situarse en una comunidad y una alteridad epistemológicas; por un lado, una comunidad viva, una cultura que ha sido sometida y situada en la periferia. Desde ahí se debe partir para reconocer los propios espacios y poder representarnos la gran "cartografía" epistemológica de nosotros mismos, desde esa particularidad como comunidad dentro de una gran diversidad de comunidades que se configuran en la alteridad epistemológica. A esa alteridad epistemológica es a lo que se llama particularidad. Signo íntimo de una cultura, pero al mismo tiempo, es su identidad cognitiva, aquello que la particulariza intelectivamente.

c) *De la interculturalidad*. Se identifica a la interculturalidad desde su relación con lo plural. Se trata, entonces, de una filosofía. Esto, porque lo que se intenta es de rastrear el carácter del conocimiento desde la periferia, pero también de cómo las personas se orientan hacia ese conocimiento y en qué términos valoran ese conocimiento. Se trata, entonces, de una

recuperación filosófica de la capacidad de analizarse a sí mismo a partir de la pluralidad en la que vive. Está inmiscuida una forma completa de pensarse y situarse históricamente, de orientarse a partir de la puesta en juego de las propias maneras de comprender las íntimas relaciones con que se asumen los procesos de aprehensión de la realidad.

Segunda, como cierre tentativo, se un esbozo de un proyecto de arranque que tiene como basas:

d) Tras asumir que el lenguaje cayó en el terreno de lo babélico, de la que nace la desfosilización del pensamiento, es urgente acudir a aquellas corrientes del saber, en las que vaya implícita la traducción de nuevas estructuras para dar cuenta de nosotros mismos desde la conciencia de nosotros mismos. Esta acción plural que nace de entender al lenguaje desde su extensión; ampliación; rebase; reconfiguración expresiva; acontecimiento simbólico; en definitiva, de una teoría, una condición general de pensar la desfosilización del pensamiento. Consiste en preparar los derroteros capaces guiar por los obscuros y aparentemente desconocidos

rumbos de nuestro propio estar-siendo epistémico: raíces sensibles entre el lenguaje y la episteme; la puesta en acontecimiento de esa raíz sentiente y una posible teoría del conocimiento, la relación de nuestra particular forma de relacionarnos con el mundo y su historia; los recovecos incesantes de la interpretación de nuestra consciencia y la transmisión de esa exégesis; la creación de otro lenguaje que describa y explique esa realidad íntima que permite determinar al objeto y sujeto y la reflexión epistemológica de una cultura que se sitúa en la periferia de la historia, como proyecto, más que como condición, en el entreverado modo en el que cada población humana engloba sus particularidades en el cada vez más oscuro, modo en que nuestro sistema de invariantes, es y se autodetermina.

e) No se trata de que una epistemología fundada en un *ni sí, ni no, ni ni*, de la teoría del conocimiento occidental. Ni negación, ni afirmación, tampoco una epistemología que se convierta en una mera conjunción copulativa con respecto a la negación del pensamiento occidental; se trata de una apuesta por la coexistencia de epistemologías, no de debates,

> ni de diálogo, más bien de una conversación que permite el reconocer la posibilidad de poner en escenario el panorama gnoseológico de nosotros mismos.

La apuesta implica, en definitiva, un trabajo en comunidad. El desarrollo de esta epistemología desde la periferia es, y se estructura desde todas las explicaciones y rutas; desde la expresión hasta el silencio; desde la apertura lingüística de la poesía, hasta los discursos límite de una estructura algebraica que recupere el máximo de certeza descriptiva, gnoseológica y hermenéutica. Esta epistemología es, en conclusión, comunitaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alejandro, José María (1953). *Critica.* España: Editorial Sal Terrae.

Arévalo Bermejo, Juan José (2000). Equipos sociales y no clases sociales. *Juan José Arévalo Bermejo. Un político de América*. Mario Alberto Carrera (selección). México: FCE.

Cabanchik, Samuel M. (1989). Certeza, duda escéptica y saber. *Crítica, revista hispanoamericana de filosofía. XXI* (62), 67-89.

Castañeda, Héctor-Neri (1972). Thinking and the Structure of de World. *Crítica, revista hispanoamericana de filosofía*. *VI*(18), 43-81.

Castells, Manuel; De Ipola, E. *Práctica epistemológica y Ciencias Sociales*. México: Universidad Autónoma de Sinaloa.

Castoriadis, Cornelius (1987). Transformación social y creación cultural. *Vuelta*. (127), 12-19.

Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Dancy, Jonathan (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*. España: Tecnos.

Dussel, Enrique (2015). Ciencia, cientificismo y política. *Filosofía de la cultura y trans-modernidad*. México: UACM.

Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.

Beuchot, Mauricio (1998). *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*. México: UPM.

BonJuor, Laurence (2019). *Epistemología: Problemas clásicos y respuestas contemporáneas*. Manuel Cañas (trad.) México: UPN-071.

Bloom, Harold (2009). *La religión americana: la emergencia de la nación post-cristiana*. España: Taurus.

Bunge, Mario (2002). *Epistemología. Curso de actualización*. México: Siglo XXI.

Fornet-Betancourt, Raúl (2011). *Filosofía intercultural. El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" (1300-2000).* Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (edit.). México: Siglo XXI.

Giusti, Miguel (1999). *Alas y raíces: ensayos sobre la ética y la modernidad*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Piñera, Virgilio (1994). *Poesía y crítica*. CONACULTA: México.

Plantinga, Alvin (2002). Introduction: The evolutionary argument against naturalism. *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*. Beilby, James (ed.). Ithaca NY: Cornell University Press.

Kusch, Rodulfo (1973). *El pensamiento indígena y popular en América.* Buenos Aires, Argentina: Instituto de Cultura Americana.

León Portilla, Miguel (1992*). Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: SEP/FCE.

Lemos, John (2003). A defense of Naturalizaded Epistemology. *Revista hispanoamericana de filosofía. 35* (105), 49-63.

Lander, E. (Comp.) (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Lezama Lima, José (2001). *La expresión americana.* FCE: México.

_____ (1953). Las imágenes posibles. *Analecta del reloj*. La Habana: Orígenes.

Markus, Gabriel (2019). Silicon Valley y las redes sociales son unos grandes criminales. [15 de enero de 2020]. Recuperado:

https://elpais.com/cultura/2019/04/17/actualidad/1555516749_100561.html

Mignolo, Walter (2003a). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal: Madrid.

Navarrete, Carlos (1986). *Los primeros antropólogos chiapanecos*. Secretaría de Educación y Cultura-Gobierno de Chiapas: México.

Nuño, Juan (1988). *El pensamiento de Paltón*. México: FCE.

Robinet, André (2018). *El pensamiento europeo de Descartes a Kant*. México: FCE.

Solares, Blanca (2008). La aventura logomítica o la gramática de la esperanza. *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. México: UNAM.

Salcedo, Leovigildo; Iturrioz, Iesu (1974). *Philosophiae scholasticae summa*. España: BAC.

Sousa Santos, Boaventura; María Paula Meneses (2014). *Epistemologías del Sur: perspectivas*. España: Ediciones Akal.

Sousa Santos, Boaventura (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. *16*(54), 17–39.

Verneaux, Roger (2005). *Epistemología general o crítica del conocimiento*. España: Herder.

Villoro, Luis (2003). *De la libertad a la comunidad.* México: FCE.

Wallerstein, Immanuel (2015). *Universalismo europeo: el discurso del poder*. Josefina Anaya (trad.). Siglo XXI editores: México.

Zemelman, Hugo (2005). *Voluntad de conocer: el sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico.* UNACH-Anthropos: España.

Nota biográfica: Raúl Vázquez Espinosa es un filósofo chiapaneco, con estudios de lingüística, literatura, educación y filosofía. Se doctoró en filosofía en el Colegio de Morelos. Sus temas de investigación han transitado entre la filosofía intercultural, la filosofía latinoamericana, la crítica del lenguaje y la epistemología. Actualmente, su trabajo se encuentra en torno al concepto *pensar muy otro*, sobre los elementos de filosofía política en Mario Payeras y el Subcomandante Marcos. Se considera a sí mismo un filósofo desprofesionalizado.

ÍNDICE

Introducción [1]
Elaboración del planteamiento. Epistemología desde la periferia [4]
El tema de la forma íntima de situarse del sujeto cognitivo [12]
De la particularidad humana [14]
Interculturalidad [16]
Cierre tentativo, esbozo de un proyecto de arranque [19]
Conclusiones [27]

Urgencia de una epistemología desde la periferia, se publicó en mayo de 2025, en Editorial Kotzäjk, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

El mundo es demasiado grande para nuestra nostalgia.

Mario Payeras